B. v. Spinoza's

sämmtliche Werke.

Aus dem Lateinischen

mit dem

Leben Spinoza's

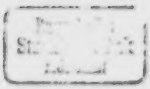
von

Berthold Auerbach.

Erster Band.

Stuttgart:
J. Scheible's Buchhandlung.
1841.

W.65 381.



Vorrede.

Dem denkenden Publikum des deutschen Vaterlandes übergebe ich hiemit eine Ueberſetzung der Werke Spinoza's; ob ſie zweck- und zeitgemäß, muß der Erfolg und die öffentliche Stimme entſcheiden. Die Philoſophie tritt aus der Schule heraus in das bewegte Leben als bewegender Geiſt, die Weltweisheit wird zur Lebensweisheit; nur Finſterlinge, feige oder ſelbſtiſche Feudaliſten können noch wollen, daß der höchſte Lebensgeiſt die todte Sprache der Gelehrten ſpreche.

Deutſchland, die Hochſchule der Philoſophie, hat deren Urſprung in Spinoza anerkannt, es muß daher von hoher Bedeutung ſeyn, ihn ſtets allgemeiner in ſeiner Reinheit und Urſprünglichkeit zu erkennen; möge die vorliegende Ueberſetzung dazu beitragen.

Ich habe diese Ueberſetzung mit der ſtrengen Pietät ausgearbeitet, die das Original einflößt, ich habe mich genau und treu an daſſelbe zu halten und dabei möglichſt deutſch zu ſchreiben geſucht; ich erkenne indeß ſehr wohl, wie Vieles hiebei noch zu wünſchen übrig iſt, und werde mich bei meiner etwaigen künftigen Auflage bemühen, die Ueberſetzung des hohen Originals immer würdiger zu machen.

Von vorhandenen deutſchen Ueberſetzungen habe ich die in vielem Betracht treffliche, obgleich auch mitunter fehlerhafte Ueberſetzung der Ethik von Schmidt (Berlin 1811) in der entſprechenden Wiedergabe der Begriffsbeſtimmungen manchfach benützt.

In der Biographie habe ich mich bemüht, alles Zerſtreute kritiſch zu ordnen, das Anekdotiſche, wie das Allgemeine zu vereinbaren, da ſich nur ſo ein hiſtoriſches Bild allſeitig herausſtellen läßt.

Schließlich ſtehe hier noch eine Ueberſicht der Quellen zur Biographie:

1. La Vie de Benoit de Spinosa tirée des écrits de ce fameux Philosophe et du

témoignage de plusieurs personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement, par Jean Colerus, Ministre de l'Eglise Luthérienne de la Haye. (à la Haye 1700.)

Dieſe Biographie, die ſich auch bei den lateiniſchen Ausgaben von Paulus und Ströer befindet, habe ich der nachſtehenden vielfach zu Grunde gelegt. Es iſt mir nicht unwahrſcheinlich, daß Coler, trotz ſeiner heftigen Invektiven gegen Spinoza, doch ein Anhänger deſſelben war; iſt dieß nicht der Fall, ſo iſt die Naivetät zu bewundern, mit der Coler, der eine Gegenſchrift ſchreiben wollte, die herrlichſte Apologie liefert.

2. De tribus impostoribus magnis liber cura editus Christiani Kortholti etc. editio secunda cura Sebastiani Kortholti (Hamburgi 1700).

Hier iſt beſonders die Vorrede des zweiten Herausgebers, die ſchon Coler citirt, von Bedeutung. S. Kortholt, der ein wüthender Gegner Spinoza's, ſammelte im Haag Notizen über ſein Leben.

3. Bayle, Dictionnaire ph. Art. Spinosa.

Auch Bayle hat viele Details gesammelt, und so wenig man es sonst erwarten mag, aus seinen Raisonnements scheint hervorzugehen, daß auch er ein wirklicher Gegner Spinoza's war. Manche seiner historischen Angaben hat schon Coler berichtigt, und ich habe Gelegenheit gefunden, dieß noch bei einigen Andern zu thun.

4. La vie et l'Esprit de Mr. Benoit de Spinoza.

Diese Biographie ist in der Ursprache bis jetzt noch gewissermaßen Manuscript, sie wurde zwar gedruckt, aber nur 70 Exemplare davon abgezogen; eine Vorbemerkung nennt einen Schüler Spinoza's, einen Arzt, Namens Lukas, als Verfasser. C. H. Heydenreich hat seinem Buche: Natur und Gott nach Spinoza (Leipzig 1789), eine Uebersetzung dieser Biographie beigefügt. Ich habe früher in Stuttgart ein im Privatbesitze befindliches und neuerdings das auf der Heidelberger Universitäts-Bibliothek befindliche Manuscript verglichen, und finde diese im Wesentlichen, einzelne Raisonnements ausgenommen, mit dem von Heydenreich

benützten gleich, indeß iſt die Ueberſetzung H.'s zu frei und ungenau.

Paulus hat auch die 1719 und wieder 1735 mit dem Druckort Hamburg erſchienen Schrift: La vie de Spinosa, par un de ses disciples etc. verglichen, und dieß mit der Lukas'ſchen Biographie weſentlich gleich gefunden.

Die Ekſtaſe läßt Lukas zu keiner beſonnenen hiſtoriſchen Darſtellung kommen, und während Coler ſo ſinnig und taktvoll uns die ſchönſten Thatſachen überliefert, vergißt Lukas in ſeinen Pikantericen und ſeiner Begeiſterung die einfachſten Data anzugeben. — Ueberhaupt haben die Freunde Spinoza's die Geſchichte ſeines Lebens mit einer traurigen Fahrläſſigkeit behandelt, die Notizen in der Vorrede zu den nachgelaſſenen Schriften ſind ſehr dürftig, und aus den Briefen iſt das Perſönliche meiſt ausgemerzt.

5. Réfutation des erreurs de Benoit de Spinosa par Mr. de Fénélon, Archevêque de Cambray, par le P. Lami, Bénédictin, et par le Comte de Boullainvilliers, avec la vie de Spinosa, écrite par Mr. Jean Colerus

etc. augmentée de beaucoup de particularités, tirées d'une Vie Manuscrite de ce Philosophe, faite par un de ses Amis. (à Bruxelles 1731).

Boullainvilliers iſt unter dieſer Maske ein entſchiedener Anhänger Spinoza's, die aus dem Lukas'ſchen Manuſcripte von ihm gemachten Zuſätze befinden ſich ebenfalls in den Ausgaben von Paulus und Gfrörer, und in erſterer befinden ſich außerdem noch viele dankenswerthe biographiſche Notizen.

Mainz, den 6. Auguſt 1841.

Berthold Auerbach.

Das Leben Spinoza's

von

Berthold Auerbach.

Helden und Staatsmänner verfolgt das offene Auge der Geschichte leicht in ihren Zügen und Operationen; hat die Forschung ermittelt, der Geist combinirt, so hat das Gedächtniß nur zu empfangen, die Phantasie zu gestalten, der Gedanke, die innere Handlung, liegt uns hier in der äußern Thatsache vor. Anders verhält es sich mit dem Leben von Dichtern und Philosophen, den Männern der unmittelbaren Geistesthat; wenn sich das Wirken der Helden und Staatsmänner in geschichtlichen Denkmalen herausstellt, so stellt es sich hier in den Gedanken selbst dar; dort kann man Kriegszüge und Friedensunternehmungen verfolgen ohne Held, ohne Staatsmann zu seyn, hier müssen wir all die Gedankenkämpfe noch einmal mit durchkämpfen, all die Siege noch einmal mit erringen, wir müssen nachdichten, nachdenken; die Erkenntniß liegt nicht äußerlich in der Thatsache, sondern innerlich in der selbsteigenen Geistesthat; das Verständniß liegt dort vielfach in dem persönlichen Leben des historischen Mannes, das mit seinem öffentlichen Wirken und mit den Begebenheiten seiner Zeit verschlungen ist, hier stellt es sich unmittelbar in den Werken des Geistes dar, der Maßstab ihrer Wahrheit liegt in der Folgerichtigkeit ihrer Erkenntniß, die Urheber reiner Geisteswerke

können als mythiſche Perſonen gelten, während doch die Wahrheit dieſer Werke ganz dieſelbe bleibt — und ſo kömmt es, daß wir von den Männern der reinen Geiſtesthat, von Dichtern und Philoſophen, oft wenig oder gar keine Kunde ihres perſönlichen Lebens haben, und nichts deſto minder die ewigen Wahrheiten ihrer Werke erkennen und verſtehen (Shakeſpeare, Nibelungen, Homer, Pſalmen ꝛc.).

Mit dem Intereſſe an der unmittelbaren Wahrheit, die uns Dichter und Philoſophen bieten, tritt aber auch bald das für die mittelbare oder hiſtoriſche hervor; wir möchten auch hier gerne nächſt dem Maßſtab der innern Wahrheit auch den der äußern Wirklichkeit gewinnen, wir fragen nach ihren Erlebniſſen und Schickſalen, wir fragen: welche zufällige oder nothwendige Thatſache war die Grundlage oder Veranlaſſung der Geiſtesthat und hat der Dichter das erlebt, der Philoſoph das gelebt, was er uns aufſtellt? Nicht blos eitle Neugierde drängt uns dieſe Frage auf, ſondern haben wir das uns hier Dargebotene aus unſerer allgemeinen Natur wiedererkannt, ſollen wir es dann in unſer perſönliches Leben umſetzen, ſo iſt die natürliche Frage: wie verhielt ſich der Autor ſelbſt zu ſeinen Geiſteswerken? In dieſem, ſeinem eigenen Verhalten, ſuchen wir einen Leitfaden für das unſrige; und hier ſtellt ſich wieder ein neuer Unterſchied zwiſchen dem Leben des Dichters und dem des Philoſophen heraus: der Dichter hat es mit den manchfachen Miſchungen der einzelnen Menſchennaturen,

wenn auch unter den ewigen und allgemeinen Gesetzen derselben, zu thun, und darum ist es ihm vergönnt, ja ist er sogar genöthigt, aus dem individuellen Leben zu schöpfen; die Kenntniß seines eignen, wie des individuellen Lebens seiner Zeit, bildet daher vielfach den Schlüssel zum Verständniß seiner Werke, auch er ist wie der Held, mehr oder minder persönlich darin verflochten; der Philosoph aber, der die reine und allgemeine Menschennatur erforscht und darstellt, tritt mit der Individualität seiner selbst und seiner Zeit durchaus in den Hintergrund, nur mit dem Geistesleben seiner Zeit, das eben nicht das individuelle, sondern das allgemeine ist, steht er in innigem Zusammenhange. Hat es aber der Philosoph dahin gebracht, den Geist, die reine und allgemeine Menschennatur, die er erkennt und in seinen Werken darstellt, auch in seinem individuellen und unmittelbaren Leben auszudrücken, dann verflicht sich auch hier auf dieser höchsten Stufe wiederum die besondere und endliche Natur des Autors mit der allgemeinen und ewigen seiner Werke, zur Garantie der innewohnenden Folgerichtigkeit tritt noch die äußere historische des persönlichen Charakters, die, wenn auch nicht bestimmend für die Wahrheit an sich, doch das Vertrauen und die Liebe kräftigt, und darum ist das Leben Spinoza's von so hoher und ewiger Bedeutung, weil sein Leben eins mit seinen Werken, weil er selbst der freie Mensch war, den er als Urbild gefunden und als Ideal für ewige Zeiten dargestellt.

Die portugiesischen Juden. Theologie und Philosophie. Biographie und allgemeine Geschichte. Drei Männer.

Die Geschichte der Juden bekundet eine höhere Mission, in ihrer eigenthümlichen Fortdauer, wie in ihrer oft wunderbaren Einfügung in die Geschichte aller Nationen; so bildet sie zu Anfange des 17. Jahrhunderts eine glänzende Episode in der schönen Entfaltung der niederländischen Republik, die sich aus spanischem Joche erhoben hatte.

Die Juden in Spanien seufzten unter dem grausamsten Drucke der Inquisition; zur äußerlichen Annahme des katholischen Christenthums gezwungen, in Staatsämtern und Würden, vielfach in den Grandenstand erhoben, bewahrten sie das Heiligthum ihres angestammten Glaubens nichts desto minder in stiller Andacht, und erbten es auf Generationen fort. Dem krassen spanischen Katholizismus gegenüber mußte die im Judenthum enthaltene reinere Gottesidee, mit der altehrwürdigen Tradition und der Verklärung, durch den gewaltsamen äußern Druck einen heiligen Eifer erzeugen, der in dunkler Stille sich stets tiefer und unlösbarer einwurzelte.

Von Zeit zu Zeit brachte die feinspürende Inquisition immer wieder Verfolgungen gegen die sogenannten Neuchristen auf; überallhin, nach dem Oriente, ja sogar in das päbstliche Gebiet, flüchteten sich die Verfolgten zum offenen Bekenntniß ihres Glaubens. Im Jahre 1603, unter der Regierung Philipps III., kamen die ersten aus Spanien geflüchteten Juden nach Amsterdam. Die

eifrigen Reformirten, die ihre politische Freiheit in und mit der kirchlichen errungen hatten, hielten die Ankömmlinge Anfangs für verkappte Katholiken, sie überraschten sie daher einigemal in ihren Kirchenversammlungen, und als sie nichts Anstößiges fanden, ward ihnen die freie Religionsübung gestattet; der Wohlstand der Niederlande und der Haß gegen Spanien fand in ihnen neuen Zuwachs. * Die Gemeinde blühte rasch auf, mehre Synagogen entstanden, Schulen und Druckereien wurden gegründet, und die portugiesische ** Gemeinde zu Amsterdam erlangte fast den ersten Rang unter den europäischen Juden, sowohl durch ihre äußere geschichtliche Bedeutung, als auch weil die Träger der Wissenschaft des Judenthums vielfach in ihrer Mitte standen. Die Amsterdamer Gemeinde nahm auch an den Colonisationen Theil, wodurch die Niederlande ihren Welthandel zu befestigen suchten, sie entsendete eine Filialgemeinde nach Brasilien ꝛc.

In Sitte und Cultus, die den Charakter einer gemessenen Würde trugen, bildeten die Portugiesen eine selbstständige von den übrigen Juden abgeschlossene Genossenschaft, was vielfach auch

* Vgl. Jost, Geschichte der Juden Bd. 8, S. 240 ff.

** Dieß ist die angenommene Bezeichnung für die aus der pyrenäischen Halbinsel ausgewanderten Juden, vielleicht weil ein großer Theil derselben früher nach Portugal gedrängt, nach der Vereinigung dieses Reiches mit Spanien, auswanderten; die hebräische, der Bibel entnommene Benennung סְפָרַד (Obadja, 20), bezeichnet nach der Annahme der alten Geographen die Einwohner der ganzen pyrenäischen Halbinsel.

darin eine gewisse aristokratische Begründung hatte, daß sie ihre Abstammung aus dem königlichen Stamme Juda ableiteten, und noch heutigen Tages gehört es zu den Seltenheiten, daß sie sich mit Juden aus der polnischen oder der deutschen Gemeinde verschwägern. Auch in der Wissenschaft hatten sie einen eigenthümlichen Gang, obgleich hier die Wechselwirkung nicht so zu vermeiden war; während die polnischen und deutschen Juden den freien Menschengeist in den vielverschnörkelten Zaun der Casuistik eingehegt hielten, oder in der maßlosen Mystik der Kabbalah aufgehen ließen, hatten die Portugiesen schon von früheren Jahrhunderten her eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen zu bewerkstelligen gesucht; die arabisch-aristotelische Culturepoche bildete auch eine solche im Judenthume, und die Scholastik war im Judenthume wie im Christenthume wesentlich dieselbe. „Die philosophische Richtung hatte aber bereits am Anfange des 13. Jahrhunderts einen gewissen Abschluß erhalten; basirt auf Annahmen, die man als unumstößlich traditionell annahm, gestattete sie keine lebendige Fortbewegung, vielmehr hielt man an der scheinbaren Wahrheit krampfhaft fest, demonstrirte sie so gut es gehen wollte, nahm sie in sich auf, und das Hauptgeschäft war, die Alten, theils Aristoteles selbst und dessen arabische Commentatoren, namentlich Ebn Roschd, auch die eigenthümlichen arabischen Philosophen Ghasali und Ebn Tofail, theils und hauptsächlich die beiden jüdischen Gelehrten, welche die Vermittlung zwischen Judenthum

und Philoſophie bereits unternommen hatten, Ebn Eſra und Maimonides weitläufig zu commentiren." * Auf dieſem Standpunkte verharrte die Wiſſenſchaft viele Jahrhunderte hindurch, und in der Unbefriedigtheit dieſes Zuſtandes mag auch der Grund liegen, daß die Kabbalah immer weiter um ſich griff und namentlich zu Anfang des 17. Jahrhunderts eine nie gekannte Ausbreitung erlangte. — Es muß indeß hervorgehoben werden, daß die äußern Drangſale von Seiten der chriſtlichen Staats- und Kirchengewalten ein raſches und entſchiedenes Erledigen der im Judenthume angeregten dogmatiſchen und philoſophiſchen Streitigkeiten nothwendig erheiſchten; nur dem Frieden nach Außen iſt es gegeben, die Bahn der ſtetigen Entwicklung offen zu erhalten, den Kampf im Innern zu ſeinem von ſelbſt bedingten Ende gelangen zu laſſen, die Juden aber konnten nur als feſtgeſchloſſene Phalanx den auf ſie andringenden Kämpfen widerſtehen, und nicht durch ſie zerſprengt und zerriſſen werden. — —

Dieſes von der einen Seite furchtſame und in ſich gerechtfertigte, und von der andern Seite dünkelhafte frühzeitige Abſchließen vom Zeitgeiſte hervorgerufener Bewegungen, gibt der allgemeinen Geſchichte der Juden wie den daraus hervorragenden Perſönlichkeiten einen eigenthümlichen Charakter; die Repräſentanten der verſchiedenſten

* Abraham Geiger in ſeiner ausgezeichneten Monographie über Joſ. Seloma del Medigo (Berlin 1840). S. XV.

Culturepochen stehen hier mehr als anderswo, und schroffer und selbstständiger neben und gegen einander; die Zeitbildung individualisirte sich höchst selten so weit in einem Einzelnen, daß sie ihn zum Träger und somit zum Förderer ihrer Culturmomente machte. Richtungen wie Personen ist es hiedurch doppelt erschwert, sich als reformatorisch geltend zu machen; andererseits bedingt diese abgeschlossene und nicht stetig fortgeleitete allgemeine Bildung eine um so entschiedener individuelle. So kömmt es, daß die Jugendgeschichte der meisten historisch ausgezeichneten Juden aus den verschiedensten Jahrhunderten eine stereotype Form trägt; mit dem Eintritt des individuellen Lebens erhebt sie sich dann aber auch zu einer ganz besondern Gestaltung, wie sie bei den, in der christlichen Confession Gebornen, weit seltner ist. —

Im Leben epochemachender Geister offenbaren sich im Allgemeinen zwei Grundgesetze: die genetische Entwicklung und die geniale Entfaltung; in jener ist die Individualität, je nach dem Kreise, in den sie die Geburt gestellt, mehr oder minder getragen und gehoben von den allgemeinen historischen Vorbedingungen, von der Zeitbildung, die in sie aufgeht. Die große Masse der mit Recht sogenannten Gelehrten bleibt bei dieser genetischen Entwicklung im innern Sinne stehen, das Ueberkommen gelangt bei ihnen im Einzelnen zur Darstellung; hier ist das, was gelehrt und gelernt werden kann, die Förderung des Ueberkommenen ist hier nur mittelbar; die unmittelbare ist der genialen Entfaltung vorbehalten,

die sich im Staatenleben und der allgemeinen Geschichte als gewaltige und scheinbar gewaltsame Epochen des Umsturzes der Regeneration ꝛc. geltend macht. Der blos genetische Zusammenhang mit den Vorbedingungen ist hier abgerissen, aller historische und abstrakte Calcül scheint aufgehoben; aber es ist nur, daß der Genius in seiner ewigen und historischen Berechtigung eintritt. In diesem Sinne erkennen wir die geniale Entfaltung als die höchste historische, wie abstrakt rationelle Entwicklung. Bestimmter und anerkannter ist dieß im Geistesleben der Einzelnen als jener geheimnißvolle heilige Punkt, da ein ewiger Strahl aus der ursprünglichen Natur eines von Gott Begabten dringt; eine Zeit lang verfolgen wir eine epochemachende Individualität in ihren historischen und nach den allgemeinen Gesetzen nothwendigen Bedingungen, dann aber erhebt sie sich plötzlich zu einer Besonderheit, die sich keinem Schema mehr einfügt und ihre Geschichte und Gesetze in sich trägt. In der genialen Entfaltung sind Freiheit Selbstständigkeit, und Nothwendigkeit Bestimmung, wiederum eins geworden, sie ruht ebensowohl auf den gegebenen Vorbedingungen, als sie an sich voraussetzungslos ist, sie steht eben so sehr in als über der Zeit, sie ist eben so sehr die Fortbildung des Alten als die Schöpfung eines Ursprünglichen, Neuen.

Von positiver wie von negativer Seite ist es daher unumgänglich nothwendig, den Boden der allgemeinen Bildung zu kennen, aus dem sich einzelne große Individualitäten erheben; denn

die geniale Entfaltung hat die genetische Entwicklung sowohl zu ihrer Bedingung, als zu ihrem Gegensatz. —

Diesen allgemeineren Andeutungen mögen daher die Lebensumrisse dreier Männer sich anreihen, die das innere Leben, wie die inneren Collisionen der Amsterdamer Gemeinde repräsentiren können; wir werden sodann die hier darzustellende Lebensgeschichte um so schärfer in ihren allgemeinen Bezügen erkennen.

R. Menasse Ben Israel, geboren 1604, war Doktor der Medicin, erlangte schon in seinem 18. Jahre das Predigeramt zu Amsterdam, das er zwölf Jahre lang mit hohem Ruhm bekleidete, auch besaß er eine eigne Druckerei, aus der seine vielen eigenen, wie fremde Schriften hervorgingen; er stand mit den namhaftesten Gelehrten seiner Zeit, mit Hugo Grotius, Dionysius Vossius, Kaspar Barläus ꝛc. in freundschaftlich wissenschaftlicher Verbindung; letzterer besang ihn mit wahrhaft humanem Geiste,* wofür er viel zu streiten und zu dulden hatte. Hugo Grotius, zu dessen Idealen eine Wiedervereinigung der christlichen Confessionen gehörte, gedachte auch die jüdische in diesen neuen Bund einzuschließen, und R. Menasse war dabei wohl nicht ohne Einfluß. — Er verfaßte eine beträchtliche Anzahl von Schriften, worunter mehre apologetischen Inhalts, die Haltung der Zeit, wie die einer eigenthümlichen persönlichen Denkweise, ist in Licht

* Si sapimus diversa, Deo vivamus amici. Berl. Carm. II. 466.

und Schatten darin zu erkennen. Im Jahre 1655 wurde M. B. J. als Bevollmächtigter der portugiesischen Gemeinde zu Amsterdam nach London gesendet, um mit Cromwell über die Niederlassung der Juden in England zu unterhandeln; die von ihm hiezu in englischer Sprache herausgegebene Denkschrift veranlaßte eine große Bewegung. Er starb 1659, bevor die Unterhandlung zu ihrem Ende gediehen war, und hinterließ den Ruf eines zwar eigenthümlichen, dabei aber großartigen, edeln und vielseitig gebildeten Mannes.*

Isaak Orobio de Castro, Dr. der Philosophie und Medizin, war als Christ Professor der Philosophie an der Universität zu Salamanka, dann ausübender Arzt zu Sevilla, gerieth hier in die Hände der Inquisition, in deren Kerkern er drei Jahre schmachtete, entfloh zuerst nach Toulouse, ward hier Professor der Medizin, kam dann nach Amsterdam, wo er seinen frühern Namen Don Baldassare ablegte, den Namen Isaak annahm, sich öffentlich zum Judenthum bekannte

* Ich kann nicht umhin — da ich es noch nirgends bemerkt finde — hier den schandlichen Leichtsinn Viktor Hugo's zu rügen, der in seinem Drama „Cromwell" Menasse B. Israel die Rolle des abgefeimtesten Gauners zutheilt; es blieb Herrn Viktor Hugo unbenommen, irgend einem von ihm selbst fingirten Juden diesen Charakter beizulegen, aber eine edle historische Persönlichkeit hiezu zu verwenden, ist ein Verfahren, das die schärfste Rüge verdient; Unwissenheit kann bei Nennung des Namens nicht vorgeschützt werden, auch hat M. B. J. einen begeisterten Biographen in französischer Sprache gefunden, in dem berühmten Pocock Biblioth. angloise. T. II. p. 1.

und als eifriger Vertheidiger desselben zu Diskussionen christlicher Dogmatiker Veranlassung gab; wir werden ihm später bei Gelegenheit des Spinoza'schen Traktats wieder begegnen. Er starb 1687.

Uriel Akosta, geb. 1595 zu Lissabon, von jüdischer Abkunft, hieß als Christ Gabriel Akosta, war Grand und bekleidete ein Staatsamt. In seinem 25. Lebensjahre verließ er mit seiner Mutter und seinen Brüdern Spanien, und bekannte sich in Amsterdam zum Judenthum; sein ungestümer und skeptischer Geist gerieth hier bald in Collisionen mit den Rabbinen, und noch ehe er seine Ansichten durch den Druck bekannt machte, schrieb der jüdische Arzt Salomon de Sylva 1623 eine Gegenschrift gegen ihn. Akosta veröffentlichte eine Schrift gegen die Unsterblichkeitslehre, sowie eine „Untersuchung der pharisäischen Traditionen, verglichen mit dem geschriebenen Gesetze." Zweimal mit dem Banne belegt, that Akosta zweimal strenge Kirchenbuße, endlich schoß er eine Pistole gegen einen, der ihm als sein heftigster Gegner erschien, und als er sein Ziel verfehlte, erschoß er sich selber im April 1647.*

Geburt Spinoza's. Jugendunterricht. R. S. Morteira. Kenntniß und Durchdringung der jüd. Theologie.

Auf diesem Boden und in dieser Atmosphäre

* Es ist uns ein Fragment einer Selbstbiographie Akosta's (Exemplar vitae humanae) aufbewahrt in dem Anhange zu: Philippi Limborchii amica collatio cum erudito Judaeo (Isaac Orobio) de veritate religionis christianae (Goudae 1687).

wurde Baruch v. Spinoza geboren und erzogen; der Tag seiner Geburt war der 24. November 1632.

Auf dem Burgwall, nahe bei der portugiesischen Synagoge, in einem stattlichen Hause, wohnten die Eltern Spinoza's, die als eine angesehene Familie, zwar nicht unbemittelt, aber auch nicht zu den Vermögenden gehörten; denn in dem Verzeichniß der Kirchenbeiträge, die nicht als Steuer, sondern als freiwillige Gaben erhoben wurden, findet sich der Name Spinoza nicht.* Baruch hatte auch zwei Schwestern, von denen die ältere Rebekka, die jüngere Miriam hieß, diese war an einen Carceris verheirathet.

Die Familie Spinoza, oder was wohl identisch: Espinoza oder Spinosa, findet sich noch mehrfach in der spanischen Geschichte, wie in der jüdischen Literargeschichte; bei den durch die Auswanderung und Zerstreuung zerrissenen Nachrichten läßt sich aber wohl schwerlich ein Zusammenhang herausstellen.**

* Durch freundliche Vermittlung habe ich Bericht über die jüdischen Kirchenbücher zu Amsterdam erhalten; diese waren aber um die oben genannte Zeit noch nicht gehörig geordnet, und nur dieser negative Schluß konnte mit Bestimmtheit gezogen werden.

** Nur zwei auf extremen Lebensstellungen befindliche Männer seyen hier genannt. Benjamin Espinoza, ein italienischer Rabbiner, der einen Supercommentar zu dem Bibelcommentar Ebn Esra's schrieb. — Johannes Spinosa, aus Belevado gebürtig, zeichnete sich während der Regierung Karls V. in dem Königreiche Neapel als Diplomat und Kriegsmann aus, und war auch als eleganter Schriftsteller bekannt.

Der Biograph Lukas, der ſonſt gegen alle jüdiſchen Präzedentien Spinoza's eingenommen iſt, nennt deſſen Vater „einen Mann von geſundem Verſtand,“ und ſagt, daß er ſeinem Sohne eine freie Erziehung gegeben.

Baruch erhielt von Kindheit an den herkömmlichen thalmudiſtiſch rabbiniſchen Unterricht. In einer jüdiſchen Bibliographie * iſt uns ein Schulplan aus der damaligen Zeit aufbewahrt, der hier eine Stelle finden möge.

Nach einem einleitenden frommen Wunſche des deutſchen, aus Prag gebürtigen Verfaſſers heißt es: „Nahe bei der berühmten prachtvollen Synagoge iſt das Schulhaus mit ſeinen ſechs Klaſſen. In jeder Klaſſe iſt ein beſonderer Lehrer, in der erſten lernen die Kinder hebräiſch leſen, in der zweiten die fünf Bücher Moſes mit dem dabei üblichen Rezitativ, in der dritten überſetzen ſie die fünf Bücher Moſes mit dem Commentar des Raſchi, in der vierten lernen ſie die hiſtoriſchen und prophetiſchen Bücher der Reihe nach mit dem Rezitativ, ein Knabe lieſt einen hebräiſchen Vers, überſetzt ihn, die Andern hören zu u. ſ. f.; in der fünften Klaſſe gewöhnt man die Knaben den geſetzlichen Theil des Thalmuds (Halacha) von ſelbſt zu leſen und zu verſtehen, hier ſprechen ſie nur in hebräiſcher Sprache, die Halacha ausgenommen, die in die Landesſprache überſetzt wird, auch lernen ſie hier gründlich Grammatik und täglich eine Abhandlung aus dem Thalmud (der Gemara), beim Herannahen eines

* שפתי ישנים, gedruckt zu Amſterdam, 1680.

Festes werden die Ueblichkeiten dieses Festes in dem Ritualbuche studirt; von hier kommen dann die Schüler in die sechste Klasse auf die hohe Schule zum Präsidenten des Rabbinenkollegiums, hier lernen sie täglich einen Abschnitt in der Grammatik und in den verschiedenen Commentatoren, halten Disputationen über Maimonides und andere Dogmatiker, und haben eine reichversehene Bibliothek, die ihnen zur freien Benützung im Hause zu Gebote steht. Die Unterrichtszeit ist für alle Klassen gleich, Morgens von 8 — 11 und Mittags von 2 — 5 Uhr, im Winter bis zur Zeit des Abendgebetes; zu Hause haben die Kinder einen Lehrer, der sie die Landessprache lesen und schreiben, so wie das Hebräischschreiben lehrt."

Man ersieht hieraus, daß die öffentliche Erziehung eine ausschließlich religiöse war, mochten auch Einzelne weitere Kreise ziehen, das Religiöse, oder eigentlicher das Kirchliche, blieb doch stets der unverrückte Mittelpunkt. Das Leben der Juden ist, durch das ihnen aufgedrungene passive Verhalten zur Weltgeschichte, auch über ihr Staats- und Nationalleben hinaus zu einem bloßen gottesdienstlichen im deistischen Sinne gestempelt worden; es ist also kein Wunder, daß es mit einem ins Kleinlichste gehenden Eifer von ihnen gehegt und mit unzerstörbarer Energie von ihnen geschirmt wurde; die Erziehung mußte blos eine kirchliche seyn.

Der Lehrer Spinoza's im eigentlichen Rabbinerthum war R. Saul Levi Morteira,

Dekan der 1643 von ihm gegründeten Thalmudschule, „Gesetzeskrone“* genannt. Eine Predigtsammlung Morteira's bekundet einen gebildeten, für seinen Glauben hochbegeisterten Sinn, eine dieser Predigten, die die unauflösbare Vereinigung des mosaischen Gesetzes mit dem Volke Israel zum Thema hat, ist von Carpzow ins Lateinische übertragen worden; auch schrieb Morteira eine Schrift über Unsterblichkeit der Seele, worin er diese aus der heiligen Schrift und aus der Vernunft nachwies; außerdem verfaßte er auch eine historisch-philosophische Apologie des Judenthums. Er starb 1660.

Der Lehrer Spinoza's gehörte also zu jener großen Klasse von Theologen, die die Vernunft nur in so lange anerkennen, als sie zur persönlichen und zeitlichen Begründung der überkommenen Satzungen und Begriffe führt, und sich mit denselben identificirt. Morteira pries den Scharfsinn und die ausgebreiteten Kenntnisse seines Zöglings, und schon in seinem fünfzehnten Jahre galt er als ein ausgezeichneter Thalmudist.

Die Selbstgeständnisse Spinoza's zeigen sein eifriges und hingebendes Studium, wie seine Schriften eine umfassende Kenntniß der thalmudischen und rabbinischen Literatur. Der Nachdruck, den Spinoza später auf die Bekämpfung der beiden oben genannten Koryphäen Ebn Esra und

* In dem Werke von Dan. Levi de Barrios: Los excellicias de los Hebraios etc. soll sich nach Wolf Biblioth. hebr. s. v. Morteira eine genaue Schilderung der Schule „Gesetzeskrone“ befinden; ich habe dieses Werkes nicht habhaft werden können.

Maimonides legt, ist ein Zeugniß, welche Bedeutung diese in der Zeit, und somit auch in dem früheren Geistesleben Spinoza's gehabt hatten. — Es ist oben dargethan worden, daß die maimonidische Epoche (zweite Hälfte des zwölften und Anfang des dreizehnten Jahrhunderts) alsbald fest abgeschlossen wurde, sie hatte keine wesentliche Umgestaltung oder Fortbildung erhalten, und im siebzehnten Jahrhundert mußte Spinoza an dieselbe anknüpfen.

Ueber Maimonides spricht Spinoza an den verschiedensten Stellen seines spätern Traktats; in ihm war die halbrationalistische Auffassung der Theologie vollständig repräsentirt, und die schärfsten Spitzen der Vernunftconsequenz sind gegen ihn gekehrt.*

Wenn Maimonides mehr durch den Gegensatz auf die Entwicklung Spinoza's einwirkte, so war es dagegen Ebn Esra, der positiv seine kritischen Untersuchungen über den biblischen Kanon veranlaßte oder förderte. Im theol.-pol. Tractat

* Gleich im Anfange des Tr. wendet sich Spinoza heftig gegen die maimonidisch aristotelische Auffassung der Engel als Traumerscheinungen; am Schluß des sechsten Capitels, wo er eine im Urtexte angeführte Stelle desselben, und im siebenten Cap., wo er das Grundprinzip des Mare Nebuchim widerlegt und an vielen andern Orten. Auch R. Chasdai Koreikas, den Verf. des „Gotteslichtes," der im Wesentlichen Anhänger des Maimonides war (Brief 29), so wie R. Jesuda Alpakdar (Cap. 15 im Anfange), der Maimonides vom strengorthodoxen Standpunkt aus hart bekämpft, nebst vielen andern Rabbinen und deren Ansichten, zieht Sp. in seine Untersuchung.

zu Anfange des siebenten Capitels, wo Spinoza darthut, daß die historischen Schriften der Bibel spätere und andere Verfasser haben, heißt es: . . . . „Aben Hezra,* ein Mann von freiem Geiste und bedeutender Gelehrsamkeit, war der erste unter Allen, die ich gelesen, der dieß . . . . bemerkte; er wagte aber nicht, seine Ansicht offen zu erklären, sondern die Sache blos durch dunkle Worte anzudeuten, die ich hier deutlicher darstellen ꝛc." Die abstruse Sprache Ebn Esra's konnte einem Geiste, wie Spinoza, nicht lange ein Hinderniß seyn; die biblische Kritik, die erste Entpuppung des freien Gedankens, mußte daraus hervorgehen. Eine specielle Kenntniß der Schriften Ebn Esra's zeigt sich bei Spinoza an vielen Stellen; ob aber, wie sich wohl behaupten läßt, Ebn Esra nicht nur auf die biblische Kritik, sondern auch auf die positive Weltanschauung Spinoza's Einfluß geübt habe, mag dahingestellt bleiben.**

Auch die Kabbalah hatte, wie bereits oben erwähnt, eine große Verbreitung erlangt; Spinoza machte sich durch Lektüre und persönlichen Umgang mit diesem Systeme bekannt. „Ich las und kannte auch," sagt er im Tractat Cap. 9, „einige faselnde Kabbalisten, über deren Unsin-

* So schreibt Spinoza nach der älteren Aussprache den Namen.

** Man vergl. hierüber auch: Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit. Jahrgang 1835, eine Abhandlung von Dr. J. Maier über Sp. und Ebn Esra.

nigkeit ich mich nie genug verwundern konnte.“ — Man hat in älterer und neuester Zeit der Kabbalah und ihrer Emanationslehre einen entschiedenen Einfluß auf das spätere System Spinoza's zuschreiben wollen, dieß kann jedoch aus inneren wie aus äußeren historischen Gründen nicht seyn; denn hätte Spinoza die kabbalistischen Ansichten von der Schöpfung, Weltregierung ꝛc. auch nur als Veranlassung zu den seinigen anerkennen müssen, so hätte er bei Widerlegung der kabbalistischen Bibelerklärungen nicht so wegwerfend gesprochen; sodann wird sich im Verlaufe dieser Darstellung ergeben, daß Spinoza ganz andere Voraussetzungen in der Geschichte der Philosophie hatte.*

So mit dem Gesammtgebiete der Bibel und der Theologie aufs Genauste vertraut, mochte der starke und scharfe Geiß Spinoza's bald an der unbedingten Göttlichkeit der biblischen Schriften, sowie an der Folgerichtigkeit der darauf aufgeführten theologischen Lehrgebäude rütteln. Der Frage: ist die ganze Bibel göttlichen

* Rücksichtlich der aus älterer Zeit herrührenden Vorbedingungen der spinozistischen Weltanschauung vergl. man den einundzwanzigsten Brief, worin Spinoza indeß auch auf die pantheistische Ansicht der Kabbalisten hindeutet; er sagt aber nur, daß sich seine Lehre auch historisch äußerlich begründen ließe. — Auch in der Ethik, Th. 2. Schol. zu Satz 7 weist Spinoza auf die Kabbalisten hin, aber auch diese letzte anerkennende Stelle sagt nicht, daß er die Kabbalisten kannte, als daß seine Prinzipien einen bestimmten Zusammenhang mit ihrer Lehre hätten.

Inhalts, mußte die weitere sich anschließen: ist die Bibel allein, oder sind auch die Offenbarungen der reinen Vernunft göttlichen Inhalts?

Die Bastardnatur einer Wissenschaft, die den Muth nicht hat, der freien Allmacht der Vernunft zu gehorchen, und die andererseits die naiv kindliche Hingebung an das historisch Geheiligte verloren, nicht mehr besitzt, das Zusammenjochen unmächtiger und doch widerstrebender Halbheiten, das man Vereinigung nennt, mußte einen Geist, wie Spinoza, der das Gesetz der Einheit in sich trug, zum Widerstande aufrufen; in stetem und eifrigen Nachdenken und Forschen gelangt er endlich zu den Resultaten, die er später in seinen Schriften niederlegte; der Kampf mochte lange in ihm entschieden seyn, ehe er äußerlich dafür zu streiten und zu dulden hatte. „Ich gestehe," sagte er Cap. 9 des Traktats, „daß ich, obgleich ich lange gesucht, doch nie etwas derartiges (die strikte Einheit der Bibel und Vernunft) gefunden habe; ja, ich sage noch weiter, daß ich hier nichts schreibe, was ich nicht längst und lange durchdacht hätte, und obgleich ich von Kindheit an mit den gewöhnlichen Ansichten über die heilige Schrift erfüllt wurde, mußte ich sie doch endlich verwerfen."

Lebensberuf. Erlernung der lateinischen Sprache und des Zeichnens. Dr. van den Ende. Verhältniß zu dessen Tochter. Naturwissenschaften und Carteſius. Zerfall mit der jüdischen Kirche.

Spinoza war zum Studium der Theologie bestimmt, der einzigen Fakultät, die nächst der Medizin den Juden als solchen offen stand, und ihm einen geistigen Wirkungskreis bot.* Indeß erstreckte sich der Jugendunterricht Sp.'s auch über die Disciplinen des Judenthums hinaus; er erlernte zuerst die Anfangsgründe der lateinischen Sprache bei einem Deutschen, dessen Name nicht genannt wird, sodann kam er zur weitern Vervollkommnung in den klassischen Sprachen zu

* Christian Kortholt erzählt in der zweiten Auflage des von seinem Vater verfaßten Buches: de tribus impostoribus magnis (Herbert de Cherburg, Hobbes et Spinoza), daß Spinoza von seinem Vater zum Kaufmannsstande bestimmt gewesen sey, und daß er sich schon von Kindheit an die tiefe Abneigung seines Vaters dadurch zugezogen habe, weil er sich ganz dem Studium hingab. Abgesehen davon, daß dieser letztere Zusatz unwahrscheinlich ist, weil, wie viele Beispiele der damaligen Zeit bekunden, das eifrigste fortgesetzte Studium keineswegs eine theilweise oder spätere merkantilische Thatigkeit ausschloß, sagt Lukas (La Vie de Spinoza) geradezu, daß Sp. von seinem Vater wegen pekuniarer Mittellosigkeit dem Gelehrtenstande bestimmt worden sey, was mit dem obigen Schlusse aus den Kirchenregistern und der Angabe der Freunde Sp.'s in der Vorrede zu seinen nachgelassenen Schriften übereinstimmt, denn hier heißt es: „Er erhielt von Kindheit an einen gelehrten Unterricht (literis imbutus) und studirte als Jüngling viele Jahre lang Theologie."

einem Arzte, Namens Franz van den Ende, der eine Art von philologischem Seminar hatte. „Dieser Mann," so erzählt Colerus, der die hauptsächlichsten Thatsachen zum Leben Spinoza's aus der Zeit gesammelt hat, „unterrichtete mit solchem Ruhm und Erfolg, daß die reichsten Kaufleute der Stadt ihm ihre Kinder zum Unterrichte anvertrauten, ehe man erkannte, daß er seine Schüler noch etwas Anderes als Latein lehrte; denn man entdeckte endlich, daß er den ersten Saamen des Atheismus in den Geist dieser jungen Leute streute." — Es ist aber längst entschieden, wie man zu allen Zeiten jeden vom Kirchenglauben Abweichenden als heillosen Atheisten in den Grund zu bohren trachtet; van den Ende mag als Arzt und Kenner des klassischen Alterthums zu den Unkirchlichen gehört, und auch manchen Einfluß auf die anderweitigen Studien und den Durchbruch der Gesinnung in Spinoza geübt haben.*

Bei der zeitgenössischen Blüte der niederlän-

* In litterarischer Beziehung ist zu bemerken, daß von van den Ende noch ein Werk vorhanden ist, betitelt: Schatkamer der Nederduitse en Françoyse Tale, vermeerdert met en Françoise Spraak-Konst (Rotterdam 1665). Das Leben van den Ende's schloß auf eine tragische Weise: er hatte in dem später näher zu bezeichnenden Kriege zwischen Ludwig XIV. und den Niederlanden, mit dem Chevalier von Rohan u. A. in der Normandie eine Verschwörung gestiftet, die von den Niederlanden unterstützt, Ludwig XIV. auch in seinem Königreiche eine Diversion machen sollte; die Verschwörung wurde entdeckt, und van den Ende den 24. November 1674 zu Paris gehenkt.

dischen Malerei gehörte auch die Zeichnenkunst zu den Bildungselementen; Coler behauptet zwar, Spinoza habe diese Kunst von selbst erlernt, dieß ist wohl aber nicht so buchstäblich zu nehmen; Sp. erlangte hierin eine solche Fertigkeit, daß er mit Tinte oder Kohle ein Porträt ganz glücklich traf.

Ein eigenthümliches Ereigniß mochte zur Entwicklung der theoretischen und praktischen Weltanschauung eine rasche Triebkraft anregen. Sehr naiv erzählt Coler: „Van den Ende hatte eine einzige Tochter, die in der Musik wie in der Kenntniß der lateinischen Sprache gleich fertig war, so daß sie in Abwesenheit ihres Vaters dessen Schüler unterrichten, und ihnen Aufgaben geben konnte; da nun Spinoza hiedurch sie oft zu sehen und zu sprechen Gelegenheit hatte, verliebte er sich in sie, und er hat oft bekannt, daß es sein Vorsatz war, sie zu heirathen, nicht weil sie zu den schönsten und wohlgestaltetsten gehörte, sondern weil sie reich an Geist, Einsicht und Lebendigkeit war; sie hatte aber auch das Herz eines andern Schülers van den Ende's, Namens Kerkering, * ebenso eingenommen. Dieser

* Theodor Kerkering, aus einem Lübeckischen Patrizergeschlechte stammend, zu Amsterdam geboren, wo er auch einige Zeit als Arzt praktizirte, ist in der Geschichte der Medizin (siehe Kurt Sprengel Bd. 4. S. 290) durch seine anatomischen und physiologischen Schriften bekannt; er war Mitglied der Royal Society in London, nahm nach einer Reise durch Frankreich seinen Wohnort zu Hamburg, durfte aber hier, weil er nicht in der gewöhnlichen Weise promovirt hatte,

bemerkte bald, daß er einen Nebenbuhler habe, die Eifersucht regte sich in ihm und bestimmte ihn, seine Liebesbewerbungen bei seiner Geliebten zu verdoppeln. Er that dieß mit Erfolg; das Geschenk, das er zuvörderst der Dame machte, bestehend in einem Perlschmuck im Betrage von zwei oder dreihundert Pistolen, hat ohne Zweifel dazu beigetragen, ihm ihre Gunst zu erwerben; sie schenkte ihm diese auch, gab ihm das Versprechen ihn zu heirathen, und hielt es treulich, nachdem Herr Kerkering dem evangelischen Glauben, zu dem er sich bekannte, entsagt, und den katholischen angenommen hatte."

Es ist gewiß mehr als bloße poetische Hypothese, wenn man annimmt, daß dieses Verhältniß Spinoza im Tiefinnersten aufgeregt und geweckt habe. Als Jude in jugendlicher Liebe zu einer Christin hingezogen, mußte er an den Scheidewänden rütteln, die theologische Satzungen und herkömmliche Sitte von beiden Seiten aufgestellt; er mußte ihre Begründung untersuchen, und so von Leben und Wissenschaft gedrängt, sie überwinden und darüber hinausgehen.

Vielleicht gerade weil Spinoza zunächst und unmittelbar auf den Standpunkt des Judenthums gestellt, die darüber hinausgehende christliche Weltanschauung und Wissenschaft in allgemeiner Geltung vorfand, konnte er, indem er sich über seinen unmittelbaren Standpunkt erhob, auch den gegebenen

nicht praktizirte, er blieb indeß doch als Resident des Großherzogs von Toskana zu Hamburg und starb hier 1693.

weitern und ſo leichter durchdringen, um zu dem Urquell des ewigen Geiſtes zu gelangen, ſeinen reichen Strahl in ſchöner und feſter Faſſung zu wahren, daß er nie mehr verſchüttet werden konnte.

Das dogmatiſche Gebäude des Mittelalters mit ſeinen ſcholaſtiſchen Stützen war durch die Reformation vielfach abgetragen, der Aufriß der neuen Zeit hatte ganz andere Grundlinien. Jeder echten durchdringenden Negation liegt eine neue Poſition zu Grunde, oder folgt ihr unmittelbar, ſo auch hier, unbehindert von allen theologiſchen Vormeinungen und Vorurtheilen befreite ſich nun das neue Leben an die Erforſchung und Darſtellung der ewigen Geſetze der äußern Natur und des Menſchengeiſtes. Die freie Blüte der Naturwiſſenſchaften beginnt mit dem Anfange der neuen Zeit, dem 17. Jahrhunderte. Spinoza widmete ſich mit inniger Liebe dieſen Studien, die baldige Kenntniß der carteſiſchen Philoſophie, die ſich als ideale und reine Geiſteophiloſophie conſtituirte, wahrte ihn indeß vor der materialiſtiſchen und blos auf das Experimentale gebauten Anſchauung.

Van den Ende nebſt zwei anderen Freunden, dem Dr. Ludwig Meyer, Arzt zu Amſterdam, und Heinrich Oldenburg, einem aus Bremen gebürtigen Deutſchen, betrieben mit Spinoza dieſe Studien, und förderten ihn wohl manchfach darin. *

* Ludwig Meyer ſagt dieß von ſich ausdrücklich in ſeiner Vorrede zu Spinoza's Principien der carteſiſchen Philoſophie, und der Briefwechſel mit Oldenburg enthält großentheils phyſikaliſche Mittheilungen.

Die freie Forschung Spinoza's mochte nicht lange gedauert haben, während er noch innerhalb der jüdischen Kirche stand. Die jüdische Kirche mit dem festgeknoteten Netze ihrer Satzungen, in denen das ganze Leben mit seinen Bedürfnissen und Verrichtungen eingefangen war, konnte die Trennung der Gesinnung bald aus der Hintansetzung der tausend kleinen Observanzen erkennen; auch Spinoza hatte die Wachsamkeit der jüdischen Zionswächter auf sich gezogen, „und er ward," wie Coler erzählt, „behutsam und verschwiegen gegen die Rabbinen, und vermied möglichst den Synagogenbesuch."

Lukas und nach ihm Bullainvilliers, erzählen den Hergang des endlichen Zerwürfnisses mit Details, die, wenn auch nicht streng historisch, doch im Allgemeinen den thatsächlichen Charakter desselben bezeichnen. „Unter denen, die sich am meisten zu Spinoza's Umgang drängten, waren zwei junge Leute, die sich als seine besonderen Freunde stellten, und ihn beschworen, ihnen seine wahren Gesinnungen mitzutheilen; sie stellten ihm vor, daß er in keiner Weise etwas von ihnen zu befürchten habe, und daß sie mit ihrer Wißbegierde nichts Anderes bezweckten, als ihre Zweifel zu lösen. Der junge Schüler (Spinoza) stutzig über eine so unerwartete Anrede, gab ihnen eine Weile keine Antwort, als sie aber weiter in ihn drangen, antwortete er mit Lachen: sie hätten ja Moses und die Propheten, die gute Juden seyen und über Alles beschlossen haben, und denen sie ja ohne Skrupel nachfolgen müßten, wenn sie wahre

Juden ſeyen. — Wenn ich an dieſe glaube, antwortete einer der jungen Leute, ſo weiß ich nicht, ob es unkörperliche Weſen gibt, ob Gott einen Körper hat, die Seele unſterblich iſt, und die Engel wirkliche Subſtanzen ſind. Was glauben denn Sie — fuhr er, ſich an Spinoza wendend fort — hat Gott einen Körper? Gibt es Engel? Iſt die Seele unſterblich? — Ich geſtehe, verſetzte dieſer, da man in der Bibel nichts von unkörperlich findet, ſo ſteht es damit im Einklange zu glauben, daß Gott ein Körper iſt, und daß er, wie die Propheten ſagen, auch groß iſt; man kann ſich unmöglich eine Größe ohne Ausdehnung und folglich ohne Körper denken. In Betreff der Geiſter iſt entſchieden, daß die Schrift nirgends ſagt, daß ſie reell und fortdauernde Subſtanzen ſeyen, ſondern bloße Phantome, die man Engel nannte, weil ſich Gott zur Bekanntmachung ſeines Willens ihrer in der Art bediente, daß die Engel und jede andere Art von Geiſtern nur inſofern unſichtbar ſind, daß ſie einen feinen und durchſichtigen Körper haben, die man nur wie Schattenbilder im Spiegel, im Traume oder in der Nacht ſieht, wie Jakob im Traum die Leiter mit auf- und niederſteigenden Engeln ſah. Deßhalb finden wir auch nicht, daß die Juden die Sadduzäer excommunicirt haben, die nicht an Engel glaubten, weil die Schrift nichts von deren Schöpfung berichtet. Was die Seele betrifft, ſo gebraucht die Schrift überall dieſes Wort, um einfach das Leben damit zu bezeichnen, oder für Alles, was lebend iſt. Es

wäre daher nutzlos, in ihr einen Beweis für ihre Unsterblichkeit zu suchen, vielmehr ist das Gegentheil aus hundert Stellen zu ersehen und leicht zu beweisen; doch es ist hier weder Zeit noch Ort davon zu sprechen.

Das Wenige was Sie sagen, versetzte der eine der beiden Freunde, mag solche, die es weniger interessirt als uns, überzeugen, aber Ihren Freunden genügt das nicht, sie verlangen etwas Gründlicheres, der Gegenstand ist zu wichtig, um nur so obenhin behandelt zu werden. Spinoza, der nur das Gespräch abzubrechen suchte, versprach ihnen was sie wollten, vermied aber in der Folge alle Gelegenheit, wobei sie wieder darauf zu kommen suchten, und da er sich sagte, daß die Neugierde selten aus guter Absicht hervorgeht, studirte er den Charakter dieser Freunde, an dem er so viel Tadelnswerthes fand, daß er mit ihnen brach und sich nicht mehr mit ihnen unterredete. Die Freunde, in der Meinung, dieß geschehe um sie zu prüfen, murrten nur unter sich darüber; als sie aber sahen, daß sie die Hoffnung aufgeben mußten, ihn sich geneigt zu machen, schwuren sie, sich zu rächen, und um ihrer Sache sicher zu seyn, ihn in der öffentlichen Meinung herabzusetzen, indem sie sagten, man betrüge sich, wenn man glaube, dieser junge Mann werde eine Säule der Synagoge werden, es sey wahrscheinlicher, daß er ihr Zerstörer werde; denn er hege nichts als Haß und Geringschätzung gegen das mosaische Gesetz, das er nach dem Zeugniß Morteira's genau studirt habe, sie kennten ihn

als einen gottlosen Menschen, und der Rabbi betrüge sich, wenn er eine so gute Meinung von ihm habe, sein Beginnen mache sie schaudern.

Diese heimlich ausgestreuten Nachreden wurden bald öffentlich, und da sie sahen, daß die Zeit zur nachdrücklichen Betreibung sich eignete, statteten sie den Richtern der Synagoge ihren Bericht ab, und regten sie so auf, daß man ihn fast ohne ihn gehört zu haben, verurtheilte. Obgleich die heiligen Diener des Tempels voll Zorn waren, dämpften sie doch ihr erstes Feuer und ließen Spinoza vor sich fordern. Er, in der Ueberzeugung, daß ihm sein Gewissen nichts vorwerfe, ging freudig in die Synagoge, wo seine Richter mit niedergeschlagenem Angesichte und glühend im Eifer für das Haus Gottes ihm sagten, daß sie nach den guten Hoffnungen, die sie von seiner Frömmigkeit gehegt hätten, mit Kummer die üblen Gerüchte vernommen hätten, die über ihn im Umlauf seyen; sie hätten ihn vor sich gefordert, um die Wahrheit zu hören, und mit tiefbetrübtem Herzen müßten sie ihn auffordern, über seinen Glauben Rechenschaft abzulegen, er sey des ungeheuersten Verbrechens, der Lästerung des Gesetzes angeklagt, sie wünschten innigst, daß er sich reinigen möge, wenn er aber überführt würde, wäre keine Strafe hart genug für sein Verbrechen, und sie beschworen ihn, es zu gestehen, wenn er schuldig wäre. Als sie aber sahen, daß er es verneinte, deponirten seine falschen Freunde, die zugegen waren, mit kecker Stirne, daß er über die Juden gespottet habe,

als über Leute voll Aberglauben, geboren und erzogen in Unwissenheit, die nicht wüßten, was Gott ist, und doch die Keckheit hätten, sich mit Hintansetzung aller andern Nationen sein Volk zu nennen. In Betreff des Gesetzes habe er gesagt, es sey von einem Manne gegeben, der allerdings im Politischen einsichtiger gewesen wäre als sie, der aber nicht mehr Einsicht in der Kenntniß der Natur Gottes gehabt habe. Dieß verbanden die Angeber mit seinen Aeußerungen über Gott, die Engel und die Seele, brachten die Gemüther in Aufruhr, und machte sie den Fluch ausrufen, bevor noch der Angeklagte Zeit hatte, sich zu rechtfertigen. Die Richter, in heiligem Eifer für ihre hintangesetzte Autorität und für ihr entheiligtes Gesetz, fragten, drängten, drohten. Der Angeklagte antwortete, daß ihm diese Grimassen Mitleid erregten, sie hätten ihn auf die Angabe so triftiger Zeugen rufen lassen, dieß bedürfe aber zu seiner Haltbarkeit feststehender Beweisgründe.

Morteira ward indeß davon benachrichtigt, in welcher Gefahr sein Schüler schwebe, er lief zur Synagoge, nahm seinen Platz unter den Richtern * und fragte ihn, ob er des guten Beispiels vergessen, das er ihm gegeben, ob seine Empörung der Lohn seiner Mühe sey, die er auf seine Erziehung verwendet, ob er denn nicht

* Die Biographen erzählen, daß R. Isaak Aboab, der im J. 1654 von der Auswanderung nach Brasilien wieder zurückgekehrt war, die Prozedur gegen Spinoza geleitet habe.

fürchte, daß ihn die Hand des lebendigen Gottes erreiche, das Aergerniß sey schon groß, aber noch sey es Zeit zur Reue.

Nachdem Morteira sich ganz in Worten erschöpft hatte, ohne die Standhaftigkeit seines Schülers erschüttern zu können, drang er in ihn, sich zur Buße und Reue zu bekennen, und betheuerte, daß er ihn excommunicire, wenn er nicht augenblicklich Zeichen der Reue gebe.

Unerschrocken und kühn antwortete ihm sein Schüler, er kenne das Gewicht einer solchen Drohung wohl, und um ihm Ersatz für die Mühe zu geben, die er angewendet habe, um ihn das Hebräische zu lehren, wolle er ihn gut in der Art zu excommuniciren unterrichten.*

Bei diesen Worten spie der Rabbi seine ganze Galle gegen Spinoza aus, und nach einigen fruchtlosen Rügen hob er die Versammlung auf, und schwor, nur mit dem Blitze in der Hand wieder zu kehren; allein er glaubte nicht, daß sein Schüler Muth genug habe, es darauf ankommen zu lassen.

Er täuschte sich indeß in seiner Vermuthung,

* Diese Angaben sind alle offenbar ungenau. Es ist unwahrscheinlich, daß Morteira nicht früher von der gegen seinen Schüler eingeleiteten Untersuchung Kenntniß erhalten hatte, auch konnte er sich dann nicht plötzlich als Präsident improvisiren. Außerdem ist der ganze sarkastische Ton in den Antworten Spinoza's mehr aus dem Charakter und der Intention des Berichterstatters geflossen; Spinoza war wohl, wie sich später zeigen wird, erbittert gegen die Juden, aber seine Polemik war doch eine ganz andere.

er sah in der Folge, daß so gut er auch die Tüchtigkeit seines Geistes kannte, er doch nicht seine Stärke oder vielmehr seine Ausdauer kannte. Die Frist, die man ihm anberaumt hatte, um zu überdenken, in welchen Abgrund er sich stürze, war vergebens verstrichen, und man setzte den Tag der Excommunication fest."

Anerbieten einer Pension. Versuchter Meuchelmord. Der Bann. Erlernung eines Handwerks. Uebersiedlung nach Rhynburg.

Bayle erzählt,* die jüdische Gemeinde habe Spinoza, um ihn bei der Kirche festzuhalten, eine Pension von 1000 Gulden angeboten; Coler bestätigt dieß, mit Berufung auf die Aussage des nachmaligen Hauswirthes Spinoza's, dem dieser es mehrmals erzählt hatte. Solche Mittel waren aber durchaus nicht geeignet, Spinoza zum Abfall von seiner Gesinnung zu bewegen, er wies das Anerbieten entschieden ab.** Diese Gesinnungstreue hätte Spinoza fast das Leben gekostet; ein heißblütiger Fanatiker lauerte ihm auf, und als er eines Abends aus der alten portugiesischen Synagoge ging, stieß er den Dolch nach seiner

* Dictionnaire philosophique, Art. Spinosa.

** Ohne triftigen Grund sucht Philippson in seinem Leben Spinoza's (Braunschweig 1790), diese Thatsache als unhistorisch darzustellen. Ueberhaupt hat der Zweck dieser Biographie, der die Aufklärung im älteren Sinne ist, sowie der einseitig kantisch-moralische Gesichtspunkt, von dem aus die Lehre Spinoza's dargestellt wird, den historischen wie den philosophischen Geist beeinträchtigt.

Bruſt; Spinoza, der dieß ſchnell bemerkt hatte, wich dem Stiche aus, der Dolch ging nur durch ſeinen Rock, und dieſen durchſtochenen Rock bewahrte er zu ſtetem Andenken des kraſſen Fanatismus. * Gewiß iſt, daß die Kirche an dieſer Schandthat eines Einzelnen nicht den entfernteſten Antheil hatte, ſie ſchritt in ihrem Verfahren weiter, und ſchleuderte den Bannſtrahl nach dem Abtrünnigen.

Bayle erzählt, Spinoza ſey bei dem Banne zugegen geweſen, auch habe er eine ſchriftliche Rechtfertigungsſchrift eingereicht, deren Grundzüge er ſpäter in den theologiſch-politiſchen Tractat aufnahm; letzteres berichtet auch Coler, und es iſt, wie ſich ſpäter ergeben wird, auch aus inneren Gründen wahrſcheinlich, erſteres aber iſt entſchieden unrichtig, denn es widerſtreitet der herkömmlichen Prozedur, auch iſt die Entfernung des Verbannten aus der Synagoge, dem ſich nach dem ausgeſprochenen Banne kein Rechtgläubiger auf vier Schritte nahen darf, faſt eine Unmöglichkeit. Coler und Lukas ſagen auch ausdrücklich, daß Spinoza bei dem Banne nicht zugegen geweſen, und letzterer fügt hinzu: „Als man Spinoza die Nachricht von dem Banne brachte, ſagte er ganz kaltblütig: Immerhin,

* Coler, der dieß genau wie oben erzählt, widerlegt hiebei, nach der Ausſage der Hauswirthe Spinoza's, denen er es oft erzählt, die Angabe Bayle's, daß dieſes Attentat gegen Spinoza verübt wurde, als er das Theater verließ, und daß er eine leichte Stichwunde davon getragen. Demnach gehört dieſes Ereigniß in die oben bezeichnete Zeit.

man zwingt mich zu nichts, was ich nicht auch ohnedieß gethan haben würde;" * er trennte sich sonach von den Juden, trat aber nie zu einer andern Kirche über.

Im Jahre 1655, also im 23. Lebensjahre Spinoza's, ** wurde der Bann gegen ihn ausgesprochen; und wenn man überhaupt damals noch einen so genauen Unterschied machte, so wurde nach der vorliegenden Anklage gewiß der höchste Grad, „der große Bann," über Spinoza verhängt. Die Prozedur des Bannes ist in keinem jüdischen Rituale genau angegeben, sie war traditionell. Die Formel des „großen Bannes," die die gräßlichsten Verwünschungen enthält, findet man im סִדּוּר Anhang §. 139, und bei Buxtorf lexicon chald. thalm. s. v. Cherem.

Spinoza fand im Hause van den Ende's ein Asyl, wo er unbehindert von seiner Mittellosigkeit, seine Studien fortsetzen konnte, wofür er später van den Ende in seiner Schule behülflich seyn sollte; *** die Täuschung mit der Tochter van den Ende's scheint demnach erst jetzt, oder kurz hierauf sich ereignet zu haben.

* Den weitern Zusatz, den Lukas noch macht, und der eine boshafte und falschgedeutete Anspielung auf den mit Gold versehenen Auszug der Juden aus Egypten enthalt, scheint mir ganz entschieden und allein aus der Animosität des Lukas hervorzugehen, die ich bereits oben in der Anm. erwähnt.

** Dieß ergibt sich auch aus den jüdischen Kirchenbüchern zu Amsterdam.

*** Lukas, in der Uebersetzung Heydenreichs S. 39 und 41.

Der Sprachunterricht der Jugend konnte indeß dem tiefen Forschergeiste Spinoza's nicht genehm seyn;* er erkannte die Nothwendigkeit, durch einen bestimmten äußern Erwerb sich einen sichern Unterhalt zu verschaffen, und erlernte das Schleifen optischer Gläser. Durch seine tiefen Kenntnisse der Mathematik und Optik erlangten mit der Zeit seine Fabrikate, für deren Absatz seine Freunde sorgten, einen ausgebreiteten Ruf, so daß er sich mäßig davon ernähren konnte.

Lukas erzählt, daß die jüdische Hierarchie bei dem Magistrate die Verweisung des „Gotteslästerers" Spinoza aus der Stadt beantragte; der Magistrat verwies die Sache zur Untersuchung an die reformirte Geistlichkeit, und diese, nach dem Grundsatze ihrer eignen Unduldsamkeit, bestimmte den Magistrat, Spinoza auf einige Monate aus der Stadt zu verbannen. „Uebrigens," setzt Lukas hinzu, „war Spinoza ohnedieß Willens, Amsterdam zu verlassen." — Colerus sagt, er habe sich wegen des versuchten Meuchelmordes nicht mehr in Amsterdam sicher geglaubt.

Es ist möglich, daß diese beiden Umstände zusammengetroffen, und daß vielleicht noch ein Drittes, die getäuschte Liebe zur Tochter van den Ende's,** Spinoza bestimmten, sich in Einsamkeit zurückzuziehen und ganz seinen Studien zu leben.

* Man vergleiche in Bezug auf das Lehramt den, wenn auch viel spätern, Brief 54.

** Man würde indeß sehr irren, wenn man glauben würde, dieses Mißverhältniß habe noch lange verstimmend auf Spinoza gewirkt, sein Geist erhob sich bald

Im Jahre 1660 begab sich Spinoza nach Rhynburg,* und begann damit sein einsam stilles Denkerleben, ganz der Erforschung und Darstellung der Wahrheit geweiht.

und entschieden von dem Einzelnen in das Allgemeine, in die ruhige Betrachtung der Ergebnisse. Wenn es gestattet ist aus den allgemeinen Sätzen des Philosophen auf seine eigenthümliche Gemüthsverfassung zu schließen, so möge hier auf eine Stelle der Ethik hingedeutet werden, wo es in der Scholie zu Satz 10, Th. 5 heißt: „(Menschen) die von ihrer Geliebten übel aufgenommen wurden, denken an weiter nichts, als an die Unbeständigkeit der betrügerischen Sinne und die übrigen lanklundigen Fehler der Frauen, vergessen aber Alles dieß alsbald wieder, wenn sie von der Geliebten wieder gut aufgenommen werden. Wer aber seine Seelenbewegungen und Begierden blos aus Liebe zur Freiheit zu mäßigen trachtet, der wird möglichst danach streben, die Tugenden und ihre Ursachen zu kennen, und seine Seele mit der Freude, die aus ihrer wahren Erkenntniß entspringt, zu erfüllen, aber keineswegs die Fehler der Menschen zu betrachten, über die Menschen zu schimpfen, und sich mit dem falschen Schein der Freiheit zu freuen ꝛc."

* Die Textesangaben, sowohl bei Coler als bei Lucas sind hier ungenau und zum Theil unrichtig. Coler erwähnt eines Interimsaufenthaltes mit den Worten: „Er begab sich zu einem Bekannten, der an der Straße von Amsterdam nach Auwerkerke wohnte." Da Spinoza schon im Jahre 1655 in den Bann gethan ward, so ist es wahrscheinlich, daß er schon vor 1660 Amsterdam verließ, und diesen Interimsaufenthalt bezog. Sodann setzt Coler den Beginn des Aufenthaltes zu Rhynburg in das Jahr 1664, und sagt (mit Berufung auf Brief 30), daß er hier blos einen Winter geblieben, während es doch entschieden ist, daß Spinoza schon 1660 oder spätestens im Frühling 1661 zu Rhynburg wohnte, denn der erste Brief

Das freie Leben hatte ſich — wie bereits oben angedeutet — nach dem Sturze des mittelalterlichen Dogmatismus eine neue urſprüngliche Weltanſchauung geſchaffen. Natur und Geiſt wurden in ihrer äußerlichen Trennung eine jede einzeln Baſis und Ausgangspunkt einer neuen Philoſophie. Baco von Verulam beſtete ſein Denken an die gegebene Welt der Erſcheinungen, die Wahrheit der Wahrnehmungen ergibt ſich nach ihm durch die Sinne, aus denen auch die Erkenntniß entſteht; Baco brachte die realiſtiſche Seite der Weltanſchauung zu einem von der Natur des Prinzips bedingten äußerlichen Syſteme. Schnurſtracks dieſem entgegengeſetzt verfuhr Carteſius, er bezweifelte und negirte die ganze Welt der äußeren Erſcheinungen, ja das Daſeyn unſerer ſelbſt, und ſuchte die Gewißheit derſelben rein aus der uns eingebornen Idee und Erkenntniß zu erweiſen, das Denken trägt nach ihm als ein ſich ſelbſt beſtimmendes die Gewißheit, die Wahrheit in ſich, an dieſes Denken tritt nun die Welt der Erſcheinungen heran und wird von ihm in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit erkannt und beſtimmt; Carteſius brachte die

Oldenburgs, d. d. London 10. Auguſt 1661, beginnt mit den Worten: ..... „als ich Sie jüngſt in Ihrer Zurückgezogenheit zu Rhynburg beſuchte.“ — Lukas erwähnt des Interimsaufenthalts nicht, dagegen Boullainvilliers, der ſowohl ihm als Coler gefolgt. Auch ſagt Lukas unrichtig: „Spinoza blieb zwei Jahre in dieſer Einſamkeit“ ohne Voorburg zu erwähnen. Aus dem Obigen wird ſich der Verlauf des Aufenthaltswechſels ergeben.

idealiſtiſche Seite der Weltanſchauung in ein entſchiedeneres Syſtem als Baco vermochte, weil die Idee das Prinzip der Einheit unmittelbarer aufweiſt, als die Vielfältigkeit der äußeren Erſcheinungen.

Die carteſiſche Philoſophie ſtand auf der Tagesordnung, namentlich in den Niederlanden, wo der Meiſter ſelbſt gelebt und gelehrt hatte, und wo ſeine Philoſophie durch Parteiungen und Discuſſionen lebhafter und in weiteren Kreiſen verhandelt wurde. Vornehmlich unter der reformirten Geiſtlichkeit hatte Carteſius zahlreiche Anhänger. Carteſius hatte die Welt der Erſcheinungen als Ausdehnung, die der Ideen als Denken gefaßt, die als zwei Subſtanzen durch die beſtändige Mitwirkung eines Dritten (Gottes) Einheit und Beſtand erhalten. Dieß waren claſſiſche Begriffsformeln, die ſich als Träger der Dreieinigkeits-, der Prädeſtinationslehre ꝛc. ziehen und wenden ließen; Carteſius war Hofmann genug, um gegen dieſes Spiel nicht zu proteſtiren, * ja ſogar ſich mit Anſtand demſelben zu fügen.

Spinoza galt vorerſt als ein entſchiedener Anhänger der carteſiſchen Philoſophie, in deren Tiefe er eingedrungen, deren Schwächen und

* Mit ſeinem Takte bemerkt Goethe (Geſch. der Farbenlehre 1. Th.) über Carteſius: „Er verharrt im hergebrachten Schicklichen, und weiß zugleich ſeine Eigenthümlichkeit auszubilden, zu erhalten und durchzuführen. Daher ſeine Ergebenheit unter die Ausſprüche der Kirche ꝛc.“

Irrthümer er aber auch bald erkannte.* Carteſius hatte Ausdehnung und Denken als zwei Subſtanzen (Selbſtändigkeiten), die jedoch zu ihrem Beſtehen als Einheit der ſtetigen Mitwirkung eines Dritten bedürfen, aufgeſtellt; Spinoza erkannte, daß dieſe beiden Subſtanzen fälſchlicher Weiſe ſo genannt werden,** weil jede zu ihrer Exiſtenz eines andern bedarf, und Subſtanz iſt nur dasjenige, was ſeine Exiſtenz aus ſich hat, und dazu keines andern bedarf; es gibt alſo nur eine abſolute Subſtanz, und dieſe iſt Gott. Denken und Ausdehnung ſind keine Subſtanzen, ſondern nur Attribute der einen abſoluten Subſtanz Gottes.

Wenn man Baco den Urheber der realiſtiſchen, Carteſius den der ideali-

* Man vergl. Brief 2 an Oldenburg (vom Jahre 1661), worin Spinoza die Schwächen und Irrthümer der Philoſophie des Baco und Carteſius darlegt und zugleich bereits ſeine eigne Philoſophie in ihren Grundelementen darſtellt, indem er den Eingang der Ethik beifügt. — Ueber die alten Philoſophen, namentlich über Plato, Ariſtoteles ꝛc. ſpricht ſich Spinoza, wenn gleich in einem ſpeciellen Punkte im 60. Briefe ſo aus, daß man auch ſeine Unabhängigkeit von ihnen erkennt.

** Es muß bemerkt werden, daß hier keineswegs in eine ſpätere Zeit übergegriffen wird, wenn wir dieſe Erkenntniß als ſchon jetzt fertig angeben. Der in der obigen Anmerkung bezeichnete Brief 2 vom Jahr 1661 enthielt die erſten Sätze der Ethik; auch circulirte dieſe lange Zeit vollſtändig in Abſchriften, wie ſich aus vielen andern Briefen ergibt, und die Herausgeber der Ethik auch in der Vorrede zum Verſtändniſſe dieſer Stellen bemerken.

ſtiſchen Philoſophie nennt, ſo iſt Spinoza der Urheber der ſpekulativen Philoſophie.*

So offenbar ſich dieß jetzt in Betracht der hiſtoriſchen Vorgänge als allgemeine und individuelle Nothwendigkeit ergeben mag, ſo muß es doch auch zugleich als unmittelbare und freie Geiſtesthat Spinoza's angeſehen werden; das iſt das höhere Wunder und das Merkmal einer ewigen Geiſtesoffenbarung, daß ſie, wenn ſie erfolgt iſt, als nothwendige erkannt wird, da ſie jeder aus ſich wiedererkennt. Hier iſt im Leben Spinoza's jener geheimnißvolle heilige Punkt, wo die genetiſche Entwicklung in die geniale Entfaltung umſchlug.

So vielfach abgeſchloſſen und abgerundet auch die eigne Philoſophie Spinoza's bereits war, konnte er doch nur nach und nach zu der öffentlichen Darlegung derſelben gelangen. Er hatte in Privatvorträgen einem jungen Manne das Syſtem des Carteſius vorgetragen;** er hatte zu dieſem Behufe ein eigenes Compendium in mathematiſch-analytiſcher Form entworfen; auf das dringende Zureden ſeiner Freunde gab er daſſelbe, obgleich es nicht ganz vollſtändig war, im Frühling 1663 heraus unter dem Titel: „Renati

* Zur die Erkenntniß des ſpekulativen Standpunktes iſt der 29. Brief von hoher Bedeutung.

** Wahrſcheinlich geſchah dieß ſchon zu Amſterdam und iſt dieſer junge Mann Albert Burgh oder Simon de Vries. Spinoza überſchreibt die Briefe an dieſen (Brief 27 und 28) „doctissimo juveni," auch enthalten die Briefe des de Vries meiſt Fragen über die Logik ꝛc.

des Cartes Principiorum philosophiae pars I. et II., more geometrico demonstratae, per Benedictum de Spinoza, Amstelodamensem accesserunt ejusdem Cogitata Metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali, quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur. (Amstelodami apud Johannem Riewerts etc. 1663)." Der Anhang „die metaphysischen Betrachtungen" haben noch einen besondern Titel mit vollständiger Namensnennung des Autors. Dieß ist das einzige Werk, das den vollständigen Namen Spinoza's trug; er hatte seinen ebräischen Vornamen Baruch in den gleichbedeutenden lateinischen Benedictus übersetzt, und dieß gab manchfach zu der irrigen Meinung Veranlassung, als ob Spinoza zu einer christlichen Kirche übergetreten wäre.

Ludwig Meyer schrieb als Herausgeber eine Vorrede zu diesem Werke, und auf der Rückseite des Titelblattes steht ein lateinisches Gedicht J. B. M. D. unterzeichnet," worin die gegenseitigen Verdienste, die Spinoza und Cartesius um einander hätten, besungen werden.

° Der 42. Brief ist an J. B. überschrieben: de Murr (in seinen Annotationes ad Sp. Tractatum) vermuthet, daß das obige Johann Bredenburg, Med. Dr. heiße, und daß an diesen auch der 42. Brief gerichtet sey; Bredenburg war aber, wie sich später herausstellen wird, kein Arzt, sondern seines Handwerks ein ehrsamer Seidenweber, der, wie er selbst bekennt, wenig Latein verstand, folglich auch keine wortspielerischen lateinischen Verse drechseln, dieser J. B. muß also ein anderer seyn.

Im neunten Briefe ſchreibt Spinoza an Oldenburg: . . . . . Ich war zu Amſterdam, dort baten mich mehre Freunde, ihnen eine Abſchrift von einer Abhandlung zu geben, die den zweiten Theil der Prinzipien des Carteſius nach geometriſcher Art bewieſen, und die hauptſächlichſten Punkte der Metaphyſik kurz enthält; ich hatte dieſe ehedem einem jungen Manne diktirt, den ich meine Anſichten nicht offen lehren wollte. Sie baten mich ſodann, baldmöglichſt auch den erſten Theil nach dieſer Methode abzufaſſen, und um mich den Freunden nicht ungefällig zu zeigen, machte ich mich alsbald an die Ausarbeitung deſſelben, und brachte ihn innerhalb 14 Tagen zu Stande; ich übergab ihn den Freunden, die mich nun baten, ihnen zu geſtatten, Alles dieß heraus zu geben, ſie konnten dieß leicht von mir erlangen, jedoch unter der Bedingung, daß einer von ihnen unter meinen Augen den Styl feile und eine kleine Vorrede hinzufüge, worin er die Leſer darauf aufmerkſam mache, daß ich nicht Alles, was in dieſer Abhandlung enthalten iſt, als das Meinige anerkenne, da ich ſehr Vieles darin geſchrieben, wovon ich gerade das Gegentheil annehme, und daß er dieß an einem und dem andern Beiſpiele zeige. Alles dieß hat ein Freund, der die Herausgabe dieſes Büchleins beſorgt, zu thun verſprochen, und ich hielt mich deßhalb einige Zeit zu Amſterdam auf. Von da bin ich wieder in das Dorf, wo ich nun wohne, zurückgekehrt, und bin kaum mein eigner Herr, wegen der Freunde, die mich mit

ihrem Besuche beehren. Es bleibt mir nun noch, liebster Freund, ein bischen Zeit, um Ihnen dieß mitzutheilen, und Ihnen zugleich den Grund anzugeben, weßhalb ich es unterlasse, meinen Tractat zu veröffentlichen. Es finden sich vielleicht bei dieser Gelegenheit einige hochstehende Männer meines Vaterlandes, die das Uebrige, was ich geschrieben, und was ich als das Meinige anerkennen zu sehen wünschen und also dafür sorgen werden, daß ich es, ohne Unannehmlichkeiten befürchten zu müssen, veröffentlichen kann; geschieht dieß, so werde ich alsbald Einiges veröffentlichen, geschieht es nicht, so werde ich lieber schweigen, als den Menschen meine Ansichten gegen den Willen meines Vaterlandes aufzudringen und sie mir zu Feinden zu machen. Ich bitte Sie also, verehrtester Freund, bis dahin geduldig zu warten, Sie werden alsdann entweder den gedruckten Tractat oder nach Ihrem Wunsche das geschriebene Heft erhalten."

Man ersieht also, daß der theologisch-politische Tractat, der erst sieben Jahre später erschien, bereits druckfertig war;* die Prinzipien

* Oldenburg bittet zwar im vorhergehenden Briefe um die unvollendet gebliebene Abhandlung „über die Ausbildung der Erkenntniß, die wohl auch schon damals begonnen war; aus den weiteren Briefen Oldenburgs ergibt sich aber, daß er doch den theologisch-politischen Tractat meint, auch konnte Sp. nur mit diesem bei der Veröffentlichung zögern, da auf diesem Gebiete zunächst die „Unannehmlichkeiten" zu befürchten waren.

der carteſiſchen Philoſophie ſollten nur der Vorläufer ſeiner eigenen Schriften ſeyn; ſie gehören ſonach mehr in die äußere Lebensgeſchichte Spinoza's, als in die innere Geſchichte ſeiner Philoſophie.*

Bemerkenswerth iſt der ironiſche und ſcharfe Ton, den Sp. oft in dieſer Schrift, namentlich gegen die Scholaſtiker anſchlägt; ſo ſehr ſich auch Sp. an Carteſius hält, und z. B. in der Scholie des Folgeſatzes zu Satz 4, Th. 1 ſagt: „Ich will nicht genauer als Carteſius ſeyn," ſo ſind doch ſeine eigenen Anſichten auch nicht zu verkennen; der Grundgedanke des theologiſch-politiſchen Tractats iſt in der Scholie 1 zu Satz 13, Thl. 2 angedeutet, entſchiedener treten eigenthümliche Anſichten in den „metaphyſiſchen Betrachtungen" hervor, und in Bezug auf den Tractat iſt hier der Schluß des neunten Capitels hervorzuheben.

Die Veröffentlichung der Prinzipien hatte indeß den erwarteten Erfolg nicht; Spinoza ſah ſich von keiner Seite veranlaßt, ſeine weiteren Schriften herauszugeben.

Auch äußere Mühſeligkeiten und Unruhen drangen um dieſe Zeit auf Spinoza ein; er war nächſt den öfteren Aufenthalten zu Amſterdam von Rhynburg aus auch im Haag,** und im

* Wie wenig Sp. geſonnen war, in ſeinen Schriften auf die „carteſiſchen Prinzipien" zu recurriren, mag vielleicht auch noch der kleine Umſtand zeigen, daß er kein Exemplar davon zur Hand hatte. (Siehe Brief 34.)

** Brief 26 d. d. Amſterdam 24. Febr. 1663 ſchreibt

Sommer 1664 vertauschte er seinen Wohnort mit Voorburg, eine Meile vom Haag; * im Winter 1664 war er jedoch einige Monate zu Schirdam, ** wahrscheinlich bei dem dort wohnenden Bruder des Simon de Vries. Die Unruhe und die Aussichtslosigkeit mit seinen Forschungen vor der Welt auftreten und ihr nützen zu können, wirkten störend auf den ruhigen Fortgang seiner Studien ein. Brief 36 schreibt Sp.: „Meine Studien .... die ich anderweitig so lange zu unterbrechen genöthigt bin.“ In den letzten Tagen des März 1665 war Sp. wieder zu Amsterdam.*** Der einzige und wahre Lohn eines unabhängigen Geistes, sich durch die Veröffentlichung seiner Forschungen getragen und gehoben zu fühlen von der Liebe und Zustimmung der Besseren seiner Zeit, war Spinoza verkümmert; auch er konnte sich nur nach manchem Kampfe zu jenem stillen Bewußtseyn hindurchringen, das in der Erkenntniß, aufrichtig und treu nach dem Wahren gestrebt zu haben, sein Genüge findet. Noch im Jahre 1666 finden wir Sp. vielfach von äußern Mühseligkeiten behindert. †

de Vries: „Ich erinnere mich, daß Sie mir im Haag gesagt ꝛc.“

* Brief 30 d. d. Voorburg 20 Juli 1664 schreibt Sp. an Peter Balling: „Im vergangenen Winter hatte ich zu Rhynburg ꝛc.“

** Siehe Brief 32 im Anfange, und Brief 36 im Anfange.

*** Siehe Brief 38 im Anfang.

† Brief 42 d. d. Voorburg 10. Juni 1666 schreibt

Im Eingange der Abhandlung „über die Ausbildung der Erkenntniß“ knüpft Sp. die allgemeine und logisch nothwendige Befreiung des Geistes von Aeußerlichkeiten und Zufälligkeiten an seine subjective innere Entwicklung; mit der liebenswürdigsten Offenheit berichtet er, daß er manchen ernsten Kampf bestehen mußte, bis er zu dem Resultate gelangte: „Die Liebe zu dem Ewigen und Unendlichen erfüllt die Seele blos mit Lust, und ist aller Unlust untheilhaftig.“

In dieser Liebe zu dem Ewigen und Unendlichen, die die höchste ist, weil sie alle selbstischen Beziehungen ausschließt, fand Sp. den Schwerpunkt und den Ruhepunkt seines Lebens, das von keinen endlichen Bestrebungen und Ereignissen mehr erschüttert werden konnte.

Sp. war in Voorburg oft von Freunden aus dem Haag, von Gelehrten, Staatsmännern, Militärs und Kaufleuten besucht worden,* diese bewogen ihn endlich, ganz nach dem Haag überzusiedeln; dieß geschah ohngefähr im Jahre 1670.**

er: „Ich konnte Ihnen bis jetzt nicht antworten, ich war von Beschäftigungen und Sorgen (sollicitudinibus) so eingenommen, daß ich kaum mich selbst fortbringen konnte.“

* Bayle erzählt, daß selbst die Bauern auf den Dörfern, wo Spinoza gelebt, einhellig sagten, er sey leutselig, ehrlich, dienstfertig und höchst gesittet gewesen.

** Der letzte Brief aus Voorburg (46. Brief) ist vom 5. Sept. 1669, und der darauf folgende erste aus dem Haag vom 17. Febr. 1671 datirt.

Hier wohnte Spinoza zuerſt bei einer Wittwe van Velden auf dem Veerkay; er aß auf ſeinem Zimmer, arbeitete und ſtudirte, und brachte oft zwei bis drei Tage zu, ohne Jemanden zu ſehen; als er aber merkte, daß ſeine Ausgaben zu groß waren, miethete er eine billigere Wohnung auf dem Pavilioengragt bei dem Maler Heinrich van der Spyck,* bei dem er nun bis zu ſeinem Lebensende blieb; ſein Zimmer ging nach der Straße zu, und darin ſtand auch ſeine nach der Landesſitte zugerichtete „Bedſtete," ein ſogenanntes Himmelbette.

Erſcheinen des theologiſch-politiſchen Tractatats. Controverſen.

Die Freunde Spinoza's, und unter dieſen namentlich der edle Großpenſionarius Jan de Witt, mochten Spinoza ermuntern, ſeine Schriften herauszugeben,** und nun erſchien der

* Von van der Spyck rühren auch die genauen und ins Einzelne gehenden Mittheilungen her, die Coler u. A. geſammelt haben; Kortholt, der unbezweifelte und abgeſagteſte Feind Spinoza's nennt van der Spyck einen „höchſt glaubwürdigen Mann und ſehr geſchickten Maler," auch lebte er noch zur Zeit, als Coler die Biographie veröffentlichte, der ſich auch mehrfach auf die mündlich einzuholende Beſtätigung der Angaben beruft.

** Nach dem oben angeführten 9. Briefe an Oldenburg iſt dieſe äußere Ermunterung wohl zu erwarten. de Murr vermuthet mit Recht, daß Spinoza von Jan de Witt vor den Verfolgungen der Theologen geſchützt wurde; aus dem genannten Briefe glaube ich aber den Schluß ziehen zu dürfen, daß er ihn auch poſitiv

„Tractatus theologico politicus etc." anonym und mit pseudonymem Druckorte: „Hamburgi apud Henricum Künrath 1670)"; er wurde aber zu Amsterdam bei Christoph Konrad gedruckt.

Schon diese beiden äußeren Umstände, daß weder Verfasser noch Drucker genannt war, mögen die Schwierigkeiten der Veröffentlichung einer solchen Schrift kundgeben; in Bezug auf das erste muß jedoch bemerkt werden, daß Spinoza durch Namensnennung nicht die Persönlichkeit in die Verhandlung einer allgemeinen Frage der Zeit und der Wissenschaft gemengt sehen, und allen Schein der Ruhmsucht vermeiden wollte. Dieß zeigt sich auch namentlich darin, daß er es ausdrücklich verbot, bei der einstigen Veröffentlichung seiner hinterlassenen Schriften seinen Namen zu nennen; diese Verfügung ging nicht aus einer bloßen Eigenthümlichkeit, sondern aus einer Grundlage seines Charakters hervor.* Die temporären Mißhelligkeiten mögen indeß auch äußerlich die Anonymität des Verf. bedingt haben.

gefördert hat, da Sp. hierauf harrte; auch ist die Erscheinung des Tractats in dem Jahre des Umzugs nach dem Haag wohl nicht zufällig.

* Man vergl. auch Ethik Th. 3, Def. 44 nebst der Erläuterung, und Ethik Th. 4, §. 25; in letzterer Stelle heißt es: „Wer die Anderen durch Rath und That zu unterstützen sucht, damit sie insgesammt das höchste Gut genießen, der wird hauptsächlich darnach trachten, sich ihre Liebe zu erwerben, nicht aber sie, zur Bewunderung zu führen, daß die Lehre in ihm ihren Urheber habe, und er wird überhaupt keinen Grund zu Haß und Neid geben."

Es galt hier eine Erörterung der tiefſten Aufgaben der Wiſſenſchaft, wie des unmittelbaren Zeitbedürfniſſes:* die Feſtſtellung des Verhältniſſes zwiſchen Glaube und Vernunft, und zwiſchen Staat und Kirche; Fragen, die leider noch in unſeren Tagen, wenn auch theoretiſch entſchieden, doch praktiſch noch nicht erledigt ſind.

In den Niederlanden, wie in Deutſchland, England und Skandnavien, hatte der Weltgeiſt die Feſſeln des dogmatiſchen Mittelalters gebrochen, aber noch nicht ganz abgelöst; ein dreißigjähriger blutiger Kampf, lange Friedensſchlüſſe, theologiſche Zänkereien und Parteiungen, Alles hatte nur halbe Zuſtände herbeigeführt. Wie überall, der Thatſache gibt man nothgedrungen Raum, aber vor ihren Conſequenzen ſcheuen ſich oft ſelbſt die Urheber aus Mißverſtand oder Furcht, alte und neue Feinde ſuchen ſie zu ſchmälern, wegzudiſputiren und zu vernichten oder egoiſtiſch auszubeuten; dann entſpinnt ſich ein langwieriger zerriſſener Kampf; denn die Kraft der weitern Entſcheidung iſt zur Hervorbringung der Thatſache aufgebraucht. Starken Geiſtern iſt es dann gegeben, die zerſtreuten Kämpfe zu ſammeln und mit Bewußtſeyn zu vollenden, was die geniale

* Sowohl in der Vorrede, als auch im Werke ſelbſt, wie namentlich Cap. 2 im Anhange, ſpricht Sp. die Beziehung zur Zeit aus; in letzterer Stelle heißt es: „Ich will dieß, weil es die Zeit erheiſcht, darthun.“ Auch erſieht man aus Brief 14 von Oldenburg, daß Spinoza in dem darauf bezüglichen verloren gegangenen Briefe die Zeittendenz entſchieden dargelegt hatte.

Thatſache ins Werk geſetzt; dieſe Geltendmachung der Conſequenzen iſt ſchwieriger und verworrener, weil ſie keine ſo augenfällige Handhaben bietet, wie die bloße Thatſache, und weil ihre Allſeitigkeit nothwendig das Genügen im Einzelnen aufheben muß.

In dieſem Sinne trat Spinoza das Erbe der Reformation an. Man hatte die Bibel als den älteſten Freiheitsbrief der Menſchheit wieder erobert. Das gute alte Recht war das Loſungswort des ſchönen und ſchweren Kampfes, aber im Frieden zeigte ſichs, daß die Zeit auch ihr gutes neues Recht für ſich verlangte. Man wollte die Geſammtkraft des Menſchengeiſtes zurückbannen auf die Bibel, die Syſteme der Denkgläubigen und Gläubigdenkenden ſtanden einander gegenüber, die Rechte der Vernunft und der bibliſchen Offenbarungen waren auf keine Weiſe feſtgeſtellt.

Von keinem confeſſionellen und keinem Schulſyſteme behindert, wies nun Spinoza, die Bibel in der Hand, nach, welchem Standpunkte des Geiſtes die bibliſchen Offenbarungen angehören, ſowohl in Betreff derer, von denen ſie ausgingen, als auch in Betreff derer, an welche ſie ergingen; er ſtellte die Fragen und Geſichtspunkte feſt, die ſich heutzutage zu einer eigenen theologiſchen Disciplin, der bibliſchen Kritik und Hermeneutik ausgebildet haben; er bewies, daß die Bibel die Norm ihrer Auffaſſungs- und Ausführungsweiſe in ſich trage, indem jene in der Phantaſie, dieſe im Gehorſam beruht; die

Vernunfterkenntniß aber, auf einer andern Stufe ſtehend, den Gehorſam unmittelbar und weſentlich in ſich trage. Trennung der Vernunft und des Glaubens oder der Philoſophie und Theologie ergeben ſich daher aus innerer Nothwendigkeit.

Organiſch aus dieſer wiſſenſchaftlichen Grundlage des Werkes entwickelte Spinoza die praktiſch-politiſche Tendenz deſſelben; die kritiſch negative Seite des Werkes hat hierdurch einen beſtimmten poſitiven Gegenſatz, nicht in der herkömmlichen Weiſe als Dogma, ſondern wie es dem Standpunkte der reinen Vernunft entſpricht, als Erkenntniß und That; und das iſt der Stempel des weltgeſchichtlichen Genius, daß er nicht in der Idee verharrt, ſondern mit ihr und aus ihr heraus zur That übergeht.

Wie in der Wiſſenſchaft, ſo auch im Leben war dem Geiſte, der die weltgeſchichtliche Epoche des 17. Jahrhunderts hervorgerufen, noch nicht ſein Recht geworden. Die Chriſtenheit war in zwei Theile geſpalten, der Staat, deſſen oberſtes Prinzip die Einheit, ſtand in ungewiſſer Stellung dieſem Zuſtande gegenüber.

Während der Alleinherrſchaft des Katholizismus war die Einheit des Staates von den Uebergriffen der Kircheneinheit beeinträchtigt und niedergehalten; in und vermittelſt der Reformation wurde die Einheit der Kirchendeſpotie aufgehoben, die Staatsgewalt drohte ſie als ſolche an ſich zu reißen. Kirche und Staat ſtanden noch als getrennte Faktoren einander gegenüber,

die Reformation führte diese Trennung nur näher und unabweislicher zum Bewußtseyn und somit zur Lösung. Mit dem Eindringen der Reformation in das Staatsleben, mit dem thatsächlichen Zustande, daß Bürger verschiedener Confessionen einen Staatsverband bildeten, war auch der eine Faktor, die Kircheneinheit, gebrochen, der Staat mußte auf einer höheren Stufe wie im klassischen und biblischen Alterthume, nach seiner vollen und ungetheilten Einheit streben.

Spinoza wies zuerst die Nothwendigkeit einer Staatsreligion nach, nicht in dem Sinne, wie hierarchische Beamte dieß gebrauchen, um eine Staatsconfession auf den Thron zu setzen, sondern er bewies aus der Vernunft und Geschichte, daß die Staatsgewalt als Trägerin des Gesammtwillens und der Gesammtmacht, das Recht hat, die Kirchenangelegenheiten zu ordnen und zu überwachen; „denn wer dem Staate dieses Recht abstreitet, theilt die Regierung; die Religion erhält nur durch den Beschluß der Staatsgewalt Gesetzeskraft, und somit muß sie nach dem Staatswohle eingerichtet, von der höchsten Staatsgewalt bestimmt und interpretirt werden." „Ich spreche ausdrücklich" sagte Spinoza, „von der Ausübung der Frömmigkeit und dem äußern Religionscultus, nicht aber von der Frömmigkeit an sich und der innern Verehrung Gottes, oder den Mitteln, durch welche der Geist innerlich disponirt wird, Gott mit ganzer Seele zu verehren, denn über die innere Gottesverehrung und die Frömmigkeit an sich, darüber ist jeder selbst Herr

und kann dieß Recht auf keinen Andern übertragen." *

Gewiſſens-, Rede- und Preßfreiheit ergeben ſich als die nothwendigen Bedingungen eines einheitlichen Staates, der dem wahren Geiſte und dem Geiſte der Wahrheit huldigt.

So wiſſenſchaftlich und politiſch allgemein auch dieſes Werk gehalten iſt, trägt es doch auch manche lokale, zeitliche und perſönliche Färbung, was mit dem vielfach polemiſchen Charakter deſſelben genau zuſammenhängt.

Das Verhältniß zwiſchen Staat und Kirche hatte namentlich in den vereinigten Niederlanden die gräßlichſten Verwirrungen und Differenzen gebracht, dogmatiſche Streitigkeiten, wie die zwiſchen den Arminianern und Gomariſten über die Prädeſtinationslehre, in die Politik hinübergeſpielt, erſchütterten die Grundlagen der Republik. Die freiere Partei war unterdrückt, die Preſſe, das einzige Mittel der Verſtändigung, unter Cenſur geſtellt. Vermochte auch hier und dort, namentlich durch Jan de Witt, das freiere Prinzip ſich geltend zu machen, ſo war es doch weder in den Gemüthern noch in den Geſetzen allſeitig durchgedrungen. Der Tractat entſtand unter dem Wehen einer politiſch und kirchlich aufgeregten Zeit.

Am Schluſſe des ganzen Werkes ſpricht Spinoza auch ausdrücklich von den Gomariſten und

* Siehe Cap. 19 des theol. pol. Tractats im Anfange. Die genauere Regulirung dieſer Verhältniſſe gibt Spinoza in ſeinem ſpäter erſchienenen „politiſchen Tractat."

Arminianern (die man auch Remonſtranten und Contraremonſtranten nannte), und zeigt, daß nur eine intriguante Politik und nicht echte Liebe zur Wahrheit Schismas hervorrufe, und daß „diejenigen Aufrührer ſind, die in einem freien Staate die Freiheit des Urtheils, die nicht unterdrückt werden kann, doch aufheben wollen.“

Der edle „große Advokat“ Oldenbarneveld unterlag (1619) durch die Intriguen des Statthalters, Prinzen Moritz, einem Juſtizmorde; als 72jähriger Greis beſtieg er, ohne um Gnade zu bitten, das Schaffot, und die Religion war als Vorwand zu ſeinem Untergange benützt worden. Wohl ſchwebte dieſe Schandthat Spinoza vor, als er ſich in der vorhergehenden Stelle zu dem höchſten Ausſpruche einer wahrhaften Heldenſeele erhebt, in den Worten: „Was läßt ſich nur Schlechteres für einen Staat erdenken, als daß Ehrenmänner, weil ſie von den gewöhnlichen Anſichten abweichen und nicht zu heucheln wiſſen, als Schlechte verbannt werden? Was, ſage ich, gibt es Verderblicheres, als daß Menſchen nicht wegen eines Verbrechens oder einer ſchlechten That, ſondern weil ſie freien Geiſtes ſind, als Feinde gelten und zum Tode verurtheilt werden, und daß das Schaffot, das Schreckbild der Schlechten, die herrlichſte Schaubühne wird, das höchſte Beiſpiel der Duldung und Tugend zu geben? Denn wer ſich als Ehrenmann bewußt iſt, fürchtet den Tod nicht wie ein Verbrecher und bittet nicht um Gnade, weil ſeine Seele nicht von Reue über eine ſchlechte That gedrückt iſt, und er es im

Gegentheil für ehrenhaft und nicht für eine schändliche Strafe, und ruhmvoll für die Freiheit hält, für die gute Sache zu sterben." — —

Bayle und Coler berichten, Spinoza habe eine Rechtfertigungsschrift gegen den Bann eingereicht und die Grundzüge dieser Schrift sodann dem Tractat einverleibt; hiefür spricht auch ein innerer Grund, nämlich die an manchen Stellen offenbare Bitterkeit gegen die Juden. Schon in dem ersten Capitel, wo Spinoza von der Nichtanerkennung der Vernunft spricht, sagt er, daß dieß besonders bei den Hebräern geschah, „die sich über Alle erhaben dünkten, und die Alle, und folglich die Allen gemeinsame Wissenschaft zu verachten gewohnt waren." — Viele Stellen haben trotz ihrer allgemeinen Haltung doch eine unverkennbare Hindeutung auf den Bann in der ihm widerfahrenen persönlichen Beziehung; aus dem aufgestellten Prinzipe der Staatseinheit mit der Aufhebung aller Kirchengewalt folgt natürlich die Aufhebung jedes Kirchenbannes. Der Schluß des dritten Capitels bezieht sich wahrscheinlich auf die Bewegung, die der unter den Juden in Griechenland aufgestandene Messias, Sabbathai Zewi, überall hervorgebracht hatte, die eine staatliche Regeneration der Juden als denkbar erscheinen ließ. * Vom welthistorischen Standpunkte aus

* Am Schlusse des 16. Briefes fragt Oldenburg ausdrücklich über die deßfallsige Stimmung der Juden in Amsterdam ꝛc.; es ist sehr zu bedauern, daß die Antwort Spinoza's, wie es scheint, verloren gegangen ist.

verkennt indeß Spinoza die „Unbill der Zeiten“ nicht, die die Juden traf, es iſt jedoch bemerkenswerth, daß er (ebenfalls am Schluſſe des 3. Cap.), indem er die Verhältniſſe der ſpaniſchen und portugieſiſchen Juden berichtet, ſich rein hiſtoriſch und ohne alle Emphaſe hält, die ſonſt an vielen Stellen dieſes Werkes hervortritt.

Daß ſich Spinoza in dem polemiſchen Theile des Tractats mehr an Autoritäten der jüdiſchen als der chriſtlichen Theologie wendet, dafür mögen mehre Gründe gelten: zunächſt lagen ihm dieſe durch ſeinen früheren Studiengang näher. Die jüdiſche Theologie hat — ſo gerne das auch chriſtliche Theologen ignoriren — alle Stadien und Umwandlungen der Zeitwiſſenſchaften gleicher Weiſe in ſich aufgenommen und zu bewältigen geſucht; und es iſt eine wohl zu beachtende Lehre der Geſchichte, daß es hier eben ſo gelang oder mißlang, die Fortbildung des Geiſtes an den kleineren Codex, das alte Teſtament, zu heften, als dieß auf chriſtlicher Seite mit dem größeren Codex, dem alten und neuen Teſtamente, bewerkſtelligt werden ſollte. Sodann mochten bei Spinoza auch die Zeitverhältniſſe und die perſönliche Stellung hiebei einwirken, und wenigſtens in der Nennung der Namen manche Rückſicht aufnöthigen. Dieſe Rückſicht galt aber nur in Bezug auf die Theologie; in Betreff der Bibel ſpricht ſich Spinoza ebenſo geradezu und unverholen über das neue Teſtament und die Apoſtel,

wie über das alte Teſtament und die Propheten aus. *

Weit entfernt, ſich auf irgend einem confeſſionellen Standpunkte zu borniren, hob Spinoza den heiligen Geiſt und die göttliche Sendung Chriſti mit wahrhaft erhebender Liebe hervor.

In perſönlicher Beziehung iſt noch zu bemerken, daß ſich Spinoza als Republikaner bekundet; mit überzeugender Kraft dringt er auf allgemeine Volksbewaffnung und zeigt das Verderbliche der geworbenen und beſoldeten ſtehenden Heere, ** die durch das Syſtem Ludwigs XIV. immer mehr um ſich griffen. Auch ſonſt knüpft er unmittelbar an die Zeitereigniſſe an, ſo z. B. in den Schlußfolgerungen des 18. Cap. an das Protectorat Cromwells, den er einen „Monarchen mit anderem Namen" nennt, und gleich darauf, wie an vielen anderen Stellen, an die Geſchichte der holländiſchen Republik. — Spinoza war frei von jenem philoſophiſchen Dünkel, der ſich in ſpekulativer Erhabenheit oder Feigheit die Aufgaben der Gegenwart ferne hält; wer die Fragen der Zeit zur Entſcheidung führt, bringt hiemit auch die der Ewigkeit zu ihrer Löſung.

* Schon im 1. Cap. ſagt Spinoza: „Es muß hier aber bemerkt werden, daß ich durchaus nicht von dem rede, was einige Kirchen über Chriſtus behaupten, und daß ich es auch nicht leugne, denn ich geſtehe offen, daß ich es nicht begreife. Was ich ſo eben behauptete, entnehme ich aus der Schrift ſelber."

** „Es iſt entſchieden," ſagt er Cap. 17, „daß die Fürſten nur durch ein Heer, dem ſie Sold bezahlen, das Volk unterdrücken können."

Ein frischer Lebenshauch weht durch dieses ganze Werk Spinoza's, aus den abstrakten Erörterungen der Schule und Wissenschaft erhebt es sich in die volle reiche Wirklichkeit, und so aus dem tiefsten Bewußtseyn des Menschengeistes, wie aus der Zeit gegriffen, mußte es wiederum mächtig in dieselbe eingreifen. Dieß zeigte sich zunächst in dem heftigen Gegenkampfe, der besonders von den Theologen ausging.

Der Tractat wurde nach einiger Zeit mit Beschlag belegt und verboten, wurde aber 1673 wieder neu gedruckt unter dem Scheintitel: Danielis Heinsii operum historicorum collectio prima. Editio secunda priori editione multo emendatior et auctior, accedunt quaedam hactenus inedita. Lugd. Batav. apud Isaacum Herculis 1673. Auch noch unter einem andern Scheintitel erschien der Tractat: Fr. Henriquez de Villacorta M. Dr. a cubiculo Philippi IV. Caroli II. Archiatri opera chirurgica omnia etc. (Amsterdam 1673).

Auch eine holländische Uebersetzung des Tractats war alsbald verbreitet worden. Spinoza hintertrieb aber die Veröffentlichung derselben. *

* Siehe Brief 47 an J. J. (Jarrig Jeller) d. d. 17. Febr. 1671, wo Spinoza sagt, daß die Nichtveröffentlichung der Uebersetzung sowohl sein Wunsch, als auch der vieler seiner Freunde sey, die das Verbot dieses Buches ungern sehen würden, „was ohne Zweifel geschehen würde, wenn es in holländischer Sprache erscheint." Das öffentliche Verbot geschah also erst nach dem Febr. 1671, und hiernach ist die Angabe Gfrorers (Sp. op. praes. pag. XV.) zu berichtigen. —

Spinoza, der bisher für einen Carteſianer gehalten wurde, ward nun von den Anhängern dieſer Philoſophie aufs Heftigſte angegriffen und verfolgt. Der Carteſianismus ſtand in den Niederlanden auf der Tagesordnung und ward von den Behörden und in den Schulen gehegt; denn er vertrug ſich, wie ſchon oben bemerkt, leicht mit der herkömmlichen Dogmatik; die Carteſianer ſuchten nun allen Zuſammenhang mit Spinoza und alle Verantwortlichkeit für ſeine Conſequenzen von ſich abzulehnen, und verfolgten Spinoza ſowohl durch Angebereien bei den Behörden, als auch in Gegenſchriften. Siehe Brief 19.

Die Theologen führten den Kampf, mit all der ihnen eigenen bittern Aufregung. Atheismus, die alte Waffe, die die grämlichen Herren von ihren Thronen herab in tödtlicher Abſicht nach den neuen Ideen ſchleudern, die auserkoren ſind nach ihnen den Thron zu beſteigen, Atheismus! erklang es von allen Seiten, und Verfolgungen aller Art wurden auf das Haupt des Urhebers herabbeſchworen. Spinoza hatte es vorausgeſehen, daß man in der Unmacht einer gegneriſchen Beweisführung, ſchnell bereit ſeyn werde, ihn mit dieſer vergifteten Waffe anzugreifen,* er konnte

Erſt 1794 erſchien eine holländiſche Ueberſetzung der ſämmtlichen Werke Spinoza's von Hendrikſen Glaſemaker mit dem falſchen Druckorte Bremen; wie ſehr die Werke Spinoza's verfehmt waren, ergibt ſich daraus, daß der Drucker Aard Wobsanck zu Amſterdam deßhalb auf mehre Jahre zum Correctionshauſe verurtheilt wurde.

* Cap. 2 im Anfange: „Wer die Weisheit und

also mit ruhigem Gemüthe diesem Verfahren zusehen, sich der tiefsten und reinsten Verehrung Gottes in der Wahrheit bewußt.

Zuerst wurde der Wunderglaube gegen Spinoza in Schutz genommen von Jac. Batelerius (Prediger der Remonstranten im Haag und Anhänger der cartesischen Philosophie), in der Schrift: Vindiciae miraculorum, per quae divina Religionis et Fidei Christianae Veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auctorem Tr. th. pol. B. Spinosam Amsterdam 1674).

Franz Kuyper, ein Theologe zu Rotterdam, schrieb gegen Spinoza: Arcana Atheismi revelata etc. (Rotterdam 1674), die auch holländisch erschienen. Von Regnier von Mansveld, der an Vötius Stelle Professor der Theologie zu Utrecht gewesen, und 1671 gestorben war, erschienen nach seinem Tode 1674: lucubrationes, seu liber singularis adversus anonymum theologico politicum, sen in Benedicti Spinosae

die Kenntniß der natürlichen und geistigen Dinge aus den Schriften der Propheten zu entnehmen trachtet, der ist ganz auf dem Irrwege, und dieß will ich, weil es die Zeit, die Philosophie und die Sache selbst erheischt, hier ausführlich darthun, ohne mich darum zu bekümmern, was der Aberglaube dagegen schreien wird, der diejenigen, die die wahre Wissenschaft und das wahre Leben vertreten, am meisten haßt. Und leider ist es schon so weit gekommen, daß man diejenigen, die offen gestehen, daß sie keine Idee von Gott haben und Gott nur durch die Geschöpfe (deren Ursachen ihnen unbekannt) erkennen, mit frecher Stirne des Atheismus beschuldigt."

discursum theologico politicum. * Johann Bredenburg, ein Weber aus Rotterdam, veröffentlichte 1675 eine: Enervatio tractatus th. pol. una cum demonstratione geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum, cujus effati contrario praedictus tractatus unice initiitur." Br. sagt in der Vorrede, daß er sich sein Werk habe ins Lateinische übersetzen lassen, und Bayle bezeichnet dieß als die beste Gegenschrift. **

Kuyper und Bredenburg geriethen später in Streit über ihre Widerlegung Sp.'s; mehre Streitschriften in holländischer Sprache erschienen darüber, und Bredenburg wurde von seinem Gegner des Spinozismus oder, was damals gleichviel, des Atheismus beschuldigt. Auch der oben genannte Isaak Orobio trat nächst vielen Andern später mit einem „Certamen philosophicum etc." gegen Bredenburg auf.

Hier zum ersten Male begegnen wir noch bei Lebzeiten Sp.'s der seltsamen Erscheinung, daß sich seine Anhänger und Propagandisten fast

* Auf diese Schrift bezieht sich auch der Schluß des 50. Briefes Spinoza's: „Das Buch des Utrechter Professors gegen mich, das man nach seinem Tode herausgab, sah ich im Buchladen und erkannte aus dem Wenigen, was ich darin las, daß es nicht des Lesens, wie viel weniger einer Erwiderung werth ist ꝛc."

** Nach vielfach wiederholten Angaben soll Bredenburg als Cartesianer mit Sp. in freundlicher Verbindung gestanden haben, und der 42. Brief (an J. B.) an Bredenburg gerichtet seyn; es ist hiebei auffallend, daß der Brief Sp.'s lateinisch und nicht wie sonst bei der Correspondenz mit Nichtgelehrten holländisch war.

durchweg öffentlich unter der Maske des heftigsten Gegenkampfes verbargen. Diese Verhüllung kehrt so oft und in so vielfacher Form wieder, daß der Kampf um die neuen Prinzipien ein widrig verworrener wurde; mögen auch persönliche und allgemeine Verhältnisse Manchem eine Behutsamkeit aufgenöthigt haben, so erregt es doch ein tiefes Mißbehagen, diese verhüllenden Täuschungen so weit und so lange fortgeführt zu sehen.

Auch Wilhelm van Blyenbergh, ein theologisirender Kaufmann zu Dortrecht, der sich früher zu Sp. herangedrängt hatte, gab 1674 „Wederlegginge van hoet Boek genoemt tr. th. pol." heraus; spätere Orthodoxen machten es Blyenbergh zum Vorwurf, daß er in der Landessprache geschrieben, und so auch die Nichtgelehrten in den obschwebenden Streit hereingezogen habe.

Im Jahre 1676 gab Lambert de Velthuysen, ein Arzt in Utrecht, einen „Tractatus moralis de naturali pudore et dignitate hominis" und eine „Dissertatio de usu rationis in rebus theologicis" heraus.*

* de Murr vermuthet, daß der 48. Brief mit der Aufschrift: „Doctissimo etc. viro J. O. — L. d. V. m. Dr." ein Brief Lambert de Velthuysens an Isaak Orobio sey, der darauf folgende 49. Brief, den Sp. an J. Orobio schrieb, enthalte eine schlagende Widerlegung alles dessen, was gegen ihn vorgebracht wurde. Der Schluß zeigt auch, daß es gewissermaßen als ein öffentliches Schreiben abgefaßt wurde, wenn auch zunächst nur für Lambert de Velthuysen. In der

Auch Hermann Witsius, ein berühmter niederländischer Theologe, und Claude de la Motte, reformirter Prediger in London, der durch die Widerrufung des Ediktes von Nantes dahin ausgewandert war, schrieben an verschiedenen Stellen gegen Spinoza's Tractat.

In Deutschland war schon 1674 eine Gegenschrift erschienen von Peter Musäus, Professor der Theologie zu Kiel, unter dem Titel: „Tr. theol. pol. ad veritatis lancem examinatus," worin Sp. wunderlicherweise „ein geborner Betrüger" genannt wird. Man fand ein Exemplar dieser Schrift unter den hinterlassenen Büchern Spinoza's.

Auch Theophil Spitzelius, Pastor zu St. Jakob in Augsburg, schrieb gegen Sp. unter dem Titel: „infelix literator" und berief sich auf das Urtheil des Professor Mansveld zu Utrecht, „daß der Tractat zur ewigen Finsterniß zu verdammen sey."

Auch der deutsche Theologe Joh. Majus und viele Andere schrieben alsbald gegen Spinoza.

Eine eigenthümliche Weise, die Sp. gewiß nur ein Lächeln abnöthigte, nahm die Verhandlung in nachfolgendem Vorfalle an: Stoupe, Oberstlieutenant in einem damals zu Utrecht

Biographie universelle Art. Sp. finde ich eine sonst nirgends verzeichnete Gegenschrift gegen Spinoza, betitelt: „J. M. V. D. M. Epistola contra tractatum theologico politicum" (Utrecht 1671); vielleicht ist dies mit Berichtigung einiger Anfangsbuchstaben als der Brief Lambert de Velthuysens zu betrachten.

stehenden Schweizerregimente Ludwigs XIV., gab daselbst 1673 eine Schrift heraus, betitelt: „La Religion des Hollandois," hier heißt es Lettre III. S. 65: „Ich würde nicht von allen Religionen dieses Landes gesprochen haben, wenn ich nicht von einem berühmten und gelehrten Manne redete, der eine große Menge Anhänger zählt,* die seinen Ansichten durchaus beipflichten. Dieser Mann ist ein geborener Jude, heißt Spinoza, hat weder der jüdischen Religion entsagt, noch die christliche angenommen, ist ein schlechter Jude und kein besserer Christ. Vor einigen Jahren verfaßte er ein Buch, betitelt: „Tr. theol. pol.," als dessen Hauptzweck erscheint, alle Religion, namentlich die jüdische und christliche, umzustoßen, Atheismus, Libertinage und Freiheit aller Religionen einzuführen. . . . . Dieser Spinoza lebt in diesem Lande, er hat einige Zeit im Haag gewohnt, wo er von allen Neugierigen und von vornehmen Damen besucht wurde, die sich pikiren mehr Geist zu haben, als ihrem Geschlechte eigen ist. Seine Anhänger gestehen es nicht, daß sein Buch die Grundlagen aller Religionen durchaus aufhebt, das, obgleich durch einen öffentlichen Regierungsbefehl verboten, doch öffentlich verkauft wird. Unter allen Theologen dieses Landes hat sich kein einziger gefunden, der es unternommen hätte, die Ansichten dieses Autors zu widerlegen. Dieß wundert mich um so mehr, da der Verf. eine

* Daß Sp. schon zu seinen Lebzeiten viele Anhänger hatte, ersehen wir auch aus Brief 23, S. dens.

große Kenntniß der hebräischen Sprache, aller Ceremonien und Gebräuche der jüdischen Religion und der Juden, so wie auch der Philosophie zeigt. Die Theologen konnten also nicht sagen, daß das Buch die Widerlegung nicht verdiene; beharren sie in diesem Stillschweigen, so muß man sagen, daß es ihnen entweder an Liebe fehlt, da sie ein solches Buch unwiderlegt lassen, oder daß sie die hier ausgesprochenen Ansichten billigen, oder daß es ihnen an Muth und Kraft gebricht, den Verf. zu bekämpfen."

Diese offenbar nur ironisch aufreizende Sprache wurde mißverstanden, und im Jahre 1675 erschien eine Widerlegung Stouppe's, betitelt: „La véritable Religion des Hollandois avec une Apologie pour la Religion des Etats Generaux des Provinces Unies, par Jean Brune" (Braun, Professor der Theologie zu Gröningen). In Betreff Sp.'s heißt es hier: „Ich glaube, Stouppe irrt sich, wenn er der Meinung ist, Sp. habe der jüdischen Religion nicht entsagt, da er nicht blos ihre Ansichten verworfen hat, sondern sich auch allen Gebräuchen und Ceremonien entzieht; er ißt und trinkt Alles, was man ihm vorsetzt; er genießt Schweinefleisch und Wein, und wenn sie aus des Pabstes Keller kämen, ohne sich zu erkundigen, ob es koscher oder Nesach wäre. (!) Wahr ist, er bekennt sich zu keiner andern Religion, und scheint sehr indifferent gegen die Religionen zu seyn, wenn nicht noch Gott sein Herz rührt." Sodann sagt Braun zur Vertheidigung, daß die Generalstaaten ja das

Buch alsbald verboten hätten, während es in Deutschland, England, Frankreich und der Schweiz eben so gut, als in Holland, verkauft werde, ohne daß es auch nur in den genannten Ländern verboten worden wäre. — —

Spinoza konnte allen den Kämpfen und kleinlichen Vorwürfen mit ruhigem Gemüthe zusehen, er war sich bewußt, ein Werk der Menschenliebe und Menschenbefreiung mit frommem und heiligem Geiste vollbracht zu haben.

Philosophisches Leben. Personalien.

„Das göttlich natürliche Gesetz erkennt man aus der bloßen Betrachtung der menschlichen Natur, und wir können es gleicher Weise in Adam wie in irgend einem andern Menschen begreifen, gleicher Weise in einem Menschen, der unter Menschen lebt, wie in einem, der ein einsames Leben führt.“ Diesen im Tractate (Cap. 2) ausgesprochenen Satz bewahrheitete Spinoza in seinem Leben, wie in seinen Schriften.

In stiller beschaulicher Erkenntniß durchdrang Spinoza die Tiefen des Menschengeistes und erforschte seine ewigen Gesetze. Nur einem Denken und Leben, das nach innen gekehrt, baar und ledig der wechselnden Erscheinungen und Wandlungen, nur der freien und reinen Spekulation, der nackten Spiegelung des Urgeistigen ist es gegeben, das Reinmenschliche, das Ewige und Unendliche in seiner Wahrheit und Reinheit zu fassen, aus der Welt der Endlichkeiten die

unwandelbaren Gesetze abzulösen und wieder einzusetzen als Norm und Richtschnur des stetig bewegten Lebens in der Natur und Geschichte des Einzelnen, wie des Alls.

Bloße Erfahrungs- und Verstandes-Philosophen werden das bestreiten, da man nach ihrer Ansicht, nur aus dem vielbewegten Leben heraus (habe man es nun als eigenes Erleben oder durch Studium sich angeeignet) vermittelst der Abstraktion ständige Gesetze finden könne; Spekulation aber sey nichts als idealistisches Belieben ohne festen und sicheren Halt; Philosophen auf Dachstuben und in der Einsamkeit trüben die Welt und ihre Wirklichkeit nicht. Das aber ist die göttliche Begabung des wahren Genius, daß er die Welt in sich trägt; in seiner Einzelnatur hat sich die Vielgestaltigkeit der Welt individualisirt; in dem wahren und reinen einzelnen Menschengeist liegt die Offenbarung des allgemeinen Menschengeistes in seiner ganzen Fülle, kann er sie ungetrübt und geläutert abwiegeln und festhalten, so offenbart sich durch ihn unmittelbar und nicht abstrakt, sondern in seiner vollen Ursprünglichkeit das Ewige, das sich dann in den tausend Gestaltungen der äußern Wirklichkeit wiederspiegelt.

Das Leben und die Lehre Spinoza's ist der gerade Gegensatz alles Egoismus im weitesten Sinne, „alle Vorurtheile" erkannte er, „hängen von dem einen ab, daß die Menschen sich als Mittelpunkt des Weltganzen betrachten und Alles nur mit Rücksicht auf sie gestellt wissen wollen;"

und so über alle Einzelheiten hinausgehoben, behandelte er die menschlichen Seelenbewegungen ꝛc. so frei und unabhängig, so objektiv, „als ob von Linien, Flächen oder Körpern die Rede wäre;“ * die Seelenbewegungen traten ihm daher als Naturerscheinungen entgegen, die er auf ihren Urgrund zurückführte, und ihnen so viel Geltung ließ, als sie ihrem Urgrunde und dem Zusammenhange mit dem All nach ansprechen können. Spinoza gesteht, daß auch er lange zu kämpfen hatte, bis er sein Leben auf die Höhe seiner Erkenntniß hob,** und hiemit beide zur echten Einheit gestaltete; aber wir sehen bald aus seinem Leben, wie aus seinen Schriften, daß er den Schwerpunkt seines Daseyns gefunden in der „Liebe zu dem Ewigen und Unendlichen.“

Jede reingeistige und freie Produktion erheischt und setzt unmittelbar ein Vergessen und bewußtes Ueberheben über die momentanen äußeren Verhältnisse und Umgebungen, ja sogar über alle subjectiven, so daß das Bewußtseyn vom persönlichen Daseyn unserer selbst in den Hintergrund getreten ist; man lebt schaffend und wirkend im reinen Aether des Geistes, der freie

* S. Einleitung zu Theil III. der Ethik.

** S. den oftерwähnten Eingang zu der Abhandlung „über die Ausbildung der Erkenntniß.“ Diese Abhandlung ist, nach Brief 47 zu schließen, indirekt auch als eine Oppositionsschrift gegen die daselbst erwähnte Schrift „homo politicus“ zu betrachten. Spinoza zeigte, daß die Richtung des Geistes auf sein wahres und ewiges Ziel, Vernunft und Moral in sich faßt.

Genius herrſcht; Spinoza, durch keine ſocialen und familiären Bande an die äußeren Weltverhältniſſe geknüpft und in ſie hereingezogen, rein auf ſich ſelbſt geſtellt und von dem Genius getragen, lebte ſo Jahre lang im reinen Walten des Geiſtes, und er ward zum freien Menſchen in der höchſten Bedeutung des Worts geläutert.

Je entſchiedener und bewußter man ſich aus dem ſubjektiven und Einzelleben heraus in das Ewige und Unendliche verſetzt, um ſo mehr iſt Unendlichkeit und Endlichkeit wieder eins geworden, um ſo mehr lebt man in der Ewigkeit, in der Unſterblichkeit, in Gott. Hier iſt auch der Punkt, wo die Spekulation und die Myſtik im weiteſten Sinne zuſammentreffen und wieder auseinander gehen, in der Myſtik verliert ſich das Endliche, Subjektive im Unendlichen, in der Spekulation aber ſteht das Endliche als Erkennendes im Unendlichen feſt; es iſt ein durch die manchfachſten Verhältniſſe hindurchgehender, vielverbreiteter Irrthum, daß das Eigenthümliche, Beſondere, Auszeichnende an einem Dinge das Höhere ſey, während doch gerade das Allgemeine an ihm das Höhere iſt, das, in ſeiner Vollkraft herausgebildet, das Ewige und Unendliche darſtellt.

Spinoza lebte ſo, das Ewige und Unendliche im Auge, in ſteter gleichmäßiger Harmonie mit ſich und dem Weltganzen. Das war kein Leben mit ertödteten und abgeſtorbenen Einzelkräften und Beſtrebungen, gerade in dieſem Allgemeinleben waren die Einzelkräfte zur reichſten

und wahrsten Entfaltung gehoben. Weit entfernt, daß dieser stete Hinblick auf das Allgemeine und Ewige die Freudigkeit, die in dem Einzelnen und Subjektiven zu liegen scheint, aufhob, war diese gerade dadurch zu einer ständigen gemacht; freilich verschwanden dadurch mehr die einzelnen momentanen Ueberschwänglichkeiten, die Stimmungsfreuden; denn in Spinoza bedurfte die Freude keiner Stimmung, sie war in ihm ständige Harmonie, gefestet in der Erkenntniß.

„Nur ein düsterer und trübseliger Aberglaube," sagt Spinoza in der Ethik, Thl. 4, Satz 45, Scholie zu Folges. 2. „verbietet, sich zu erfreuen; denn ist die Melancholie vertreiben nicht eben so schicklich, als Hunger und Durst befriedigen? Meine Ansicht und meine Gesinnung ist diese: Kein göttliches Wesen und Niemand als blos ein Neidischer freut sich über meine Unmacht und Nichtigkeit, und rechnet uns Thränen, Wehklagen und andere solche Zeichen eines unmächtigen Geistes als Tugend an; im Gegentheil, je mehr Lust wir empfinden, zu desto größerer Vollkommenheit gehen wir über, d. h. wir nehmen dadurch nothwendig um so mehr Theil an der göttlichen Natur. Der Weise genießt daher die Dinge und erfreut sich an ihnen so viel als möglich (nicht zwar bis zum Ekel, denn das heißt nicht sich erfreuen). Der Weise, sage ich, erquickt und erfrischt sich an mäßiger und angenehmer Speise und an Trank, sowie am Geruch und Lieblichkeit der Pflanzen, an Kleiderschmuck,

Muſik, Fechterſpielen, Theater u. a. dgl., was Jeder ohne irgend eines Andern Schaden haben kann. Denn der menſchliche Körper iſt aus vielfachen Theilen von verſchiedener Natur zuſammengeſetzt, welche beſtändig neuer und mancherlei Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu Allem, was aus ſeiner Natur folgen kann, gleich fähig ſey, und folglich damit der Geiſt auch eben ſo fähig ſey, Mehres zugleich zu erkennen. Dieſe Einrichtung des Lebens ſtimmt alſo ſowohl mit unſern Prinzipien, als auch mit der allgemeinen Praxis aufs beſte überein. Deßhalb iſt ſie, wenn irgend eine, die beſte und in jeder Hinſicht zu empfehlen ꝛc." —

Spinoza erkannte die Herbheiten des ſelbſteigenen Denkens wohl, er wußte, wie genehm es iſt, ſich in paſſiver Hingebung an Autoritäten im bloßen Glauben ruhig und ſorglos anzulehnen, aber nur das ſelbſtſtändige Denken galt ihm als des Menſchen würdig. „Und wenn ich die Frucht," ſchreibt er Brief 34, „die ich aus der natürlichen Erkenntniß pflückte, auch einmal als falſch erkennen würde, ſo würde ſie mich doch glücklich machen, weil ich genieße und das Leben nicht mit Trauren und Seufzen, ſondern in Ruhe, Freude und Heiterkeit zu vollbringen trachte, und ich dadurch um eine Stufe höher ſteige. Ich anerkenne indeß (was mir die höchſte Genugthuung und Seelenruhe gewährt), daß Alles durch die Macht des höchſt vollkommenen

Wesens und seinen unveränderlichen Beschluß so geschieht."

Dem wahren Genius bleiben die ewigen und unveränderlichen Gesetze des Guten und Schönen nicht blos äußerliche, sie sind in ihm als Naturanlage und werden in ihm ausgebildet als Charakter. „Was mich betrifft," schreibt Spinoza, ebenfalls Brief 34, „so unterlasse ich ein Vergehen, oder bestrebe mich es zu unterlassen, weil es ausdrücklich meiner besondern Natur widerstreitet, und mich von der Liebe und Erkenntniß Gottes entfernen würde."

Der wahrhaft freie Mensch handelt nach den ewigen Gesetzen seines innersten Wesens, und somit eben so nothwendig als frei, selbstständig; Spinoza stand auf der obersten Stufe ethischen Lebens als Charaktergenie.

Wie sich Spinoza innerlich frei gemacht hatte von allen Wandlungen und Wechselfällen, so hatte er auch äußerlich sein Leben unabhängig und frei gestellt. Geburt und Geschick, wie namentlich die Zeitverhältnisse, hatten ihn auf das bloße Denkerleben hingewiesen; er führte es in stillem Genüge.

„Es grenzt ans Unglaubliche," berichtet Coler, „wie mäßig und sparsam er lebte, nicht weil er sich in so großer Dürftigkeit befand, daß er, wenn er gewollt hätte, nicht mehr aufwenden konnte — sehr viele boten ihm ihre Börse und ihre Unterstützung an — * er war vielmehr

* Dieß ersieht man auch aus den Briefen von Oldenburg, de Vries und selbst von Bivenbergh u. A.

von Natur sehr mäßig und mit Wenigem zufrieden, und wollte nicht dafür gelten, auch nur ein einzigesmal auf Kosten eines Andern gelebt zu haben. Das, was ich hier von seiner Mäßigkeit und Oekonomie berichte, kann durch verschiedene kleine Rechnungen nachgewiesen werden, die sich unter seinen hinterlassenen Papieren fanden. Man findet darin, daß er einen ganzen Tag von einer Milchsuppe und etwas Butter im Betrage von drei Stüber und von einem Trunk Bier von 1½ Stüber lebte; an einem andern Tage hatte er nichts als eine mit Rosinen und Butter zubereitete Hafergrütze gegessen, was ihm 4½ Stüber kostete. In diesen Rechnungen werden höchstens monatlich zwei Nösseln Wein erwähnt, und obgleich er oft zu Tische gebeten wurde, so zog er es doch vor, von dem, was er für sich hatte, so wenig es auch war, zu leben, als sich auf Kosten eines Andern an einem Tische einzufinden. Pünktlich berichtigte er vierteljährlich seine Rechnungen, um seine Ausgaben genau nach seinem Einkommen zu stellen, und er sagte mehrmals zu seinen Hausleuten, er sey wie eine Schlange, die, den Schweif im Munde, einen Kreis bilde.

Er war von mittlerer Statur, hatte sehr regelmäßige Züge, eine schwärzliche Hautfarbe, schwarze, gekräuselte Haare, lange schwarze Augbraunen und seine Gesichtszüge ließen seine Abstammung von portugiesischen Juden erkennen.*

* Lukas gibt fast dieselbe Personalschilderung, er nennt seine Hautfarbe tiefbraunlich (fort brun) und

Seine Kleidung war „ganz einfach bürgerlich.“ Einſt beſuchte ihn ein höchſt angeſehener Staatsrath,* er traf ihn in einem ärmlichen Hausrock, und nahm hievon Gelegenheit, ihm dieſe Kleidung zu verweiſen und ihm ſeine Unterſtützung anzubieten. Sp. lehnte es ab mit den Worten: es iſt unvernünftig, ein koſtbares Gewand um ein geringes Ding zu legen.

Dabei war er aber ſäuberlich und exakt in ſeinem Anzuge: „Nicht unordentliche und nachläſſige Haltung,“ pflegte er zu ſagen, „iſt es, was uns zu weiſen Männern macht, vielmehr iſt jene affektirte Nachläſſigkeit das Kennzeichen einer niederſtehenden Seele, der die

ſetzt hinzu: „Er hatte kleine ſchwarze lebhafte Augen und ſehr angenehme Geſichtszüge von portugieſiſchem Charakter. Leibnitz, der Sp. im Haag beſuchte (vermuthlich 1676 auf ſeiner Reiſe nach England), gibt in ſeinem Otium Hannoveranum S. 221 die gleiche Schilderung von dem „fameux Juif Spinoza.“ Kortholt erzählt, der Hauswirth Sp.'s H. van der Spyck habe auch deſſen Portrat gemalt. Der der Pauluſſchen Ausgabe beigegebene Kupferſtich iſt nach einem auf der Wolfenbüttler Bibliothek befindlichen Oelgemälde gefertigt, das aus dem Nachlaſſe eines Amſterdamer Philologen angekauft wurde; der Kupferſtich ſcheint mir in der Behandlung manche nicht entſprechende Züge erhalten zu haben. Das der vorliegenden Ausgabe voranſtehende Portrat iſt nach dem trefflichen holländiſchen Kupferſtiche vom Jahre 1695 gefertigt worden.

* Wahrſcheinlich Jan de Witt, deſſen Name Coler nicht durch Nennung compromittiren wollte, wie er überhaupt höchſt vorſichtig bei der Erwähnung der Freunde Sp.'s iſt und ſtets L. M. ſtatt Ludwig Meyer ſetzt.

Weisheit nicht innewohnt, und wo die Wissenschaften nur Unreinlichkeit und Verderbniß finden können." *

Bisweilen rauchte er auch vergnüglich eine Pfeife Tabak, und machte sich dann auch mitunter das besondere Vergnügen, daß er Spinnen suchte und sie mit einander streiten ließ, oder Fliegen fing und sie in das Spinngewebe warf, die Betrachtung dieser Schauspiele ergötzte ihn oft so sehr, daß er laut darüber auflachte. Auch machte er oft mikroskopische Untersuchungen, die ihm Nutzen und Vergnügen gewährten.

Er verließ selten sein Zimmer und war gleichsam in seiner Studirstube begraben, ** bisweilen aber vom Studium und Nachdenken angestrengt, ging er zu seinen Hausleuten hinab und sprach mit ihnen über allerlei Gegenstände; er war sehr gesprächig und leutselig, und unterhielt sich oft mit seinen Hausleuten, namentlich vor der Zeit des Schlafengehens. Sein Humor war durchaus freundlich, sein Scherz so gehalten, daß die zartfühlendsten und ernsthaftesten Männer sich daran ergötzten. ***

Wenn seinen Hausleuten Widerwärtigkeiten oder Krankheiten zustießen, ermangelte er nicht, sie zu trösten und zu ermahnen, die Widrigkeiten

* Lukas, bei Heydenreich S. 67. Auch Brief 1 lobt Oldenburg die „feinen Sitten" (morum elegantia) Spinoza's.

** Quasi in museo suo sepultus, sagt Kortholt a. a. O.

*** Lukas, bei Heydenreich S. 75.

als eine Fügung und ein Schicksal von Gott geduldig zu ertragen. Er ermunterte die Kinder, in die Kirche zum Gottesdienste zu gehen, und unterwies sie im Gehorsam und in der Folgsamkeit gegen ihre Eltern. Wenn seine Hausleute aus der Predigt kamen, fragte er sie oft, welchen Nutzen sie daraus gezogen und was sie zu ihrer Erbauung behalten hätten. Er schätzte meinen Vorgänger,* Dr. Cordes, sehr hoch als einen gelehrten natürlich guten Mann von beispielswürdigem Leben, Spinoza lobte ihn oft deßhalb; er hörte ihn selber einigemal predigen und pries seine verständige Weise, wie er die Schrift erklärte und gediegene Nutzanwendungen daraus zog, und er ermahnte seine Hausleute, nie die Predigt eines so tüchtigen Mannes zu versäumen. Seine Hauswirthin fragte ihn eines Tages, ob es seine Ansicht sey, daß man in der Religion, zu der sie sich bekenne, selig werden könne; hierauf antwortete er: „Eure Religion ist gut, Ihr habt nicht nöthig eine andere zu suchen noch zu zweifeln, daß Ihr selig seyn werdet, sofern Ihr Euch nur der Frömmigkeit hingebt und zugleich ein friedliches und ruhiges Leben führt.“

Auch mit seiner Zeichnenkunst unterhielt sich Spinoza. Sowohl Kortholt als Coler haben sein hinterlassenes Album gesehen, worin er die Porträts seiner Freunde und Bekannten gezeichnet hatte. „Unter diesen Bildern,“ sagt der letztere, „finde ich auf dem vierten Blatt einen

* Coler, der lutherische Prediger, spricht hier.

Fiſcher imHemde mit dem Fiſchernetz auf der rechten Schulter, ganz ſo, wie das bekannte neapolitaniſche Rebellenhaupt Maſaniello in der Geſchichte geſchildert und in den Bildern dargeſtellt wird. Hiebei darf ich nicht unbemerkt laſſen, daß Herr van der Spyck, bei dem Spinoza bis zu ſeinem Tode wohnte, mir verſicherte, daß dieſe Zeichnung oder dieſes Porträt ganz genau dem Spinoza ähnlich ſehe, und daß er es gewiß von ſich ſelbſt genommen hat.“ *

Spinoza war ganz mittellos und nährte ſich hauptſächlich von Glasſchleifen. Nach ſeines Vaters Tode wollte man ihn — aus welchem Grunde iſt unbekannt, vielleicht in Folge des Banns — von der Erbſchaft ausſchließen; Spinoza erhielt aber auf ſeine Klage den gerichtlichen Beſcheid, daß die Hinterlaſſenſchaft zwiſchen ihm und ſeinen Schweſtern getheilt werden müſſe; er ſtand hierauf von der Theilung ab, überließ Alles ſeinen Schweſtern und nahm ſich nichts als ein Bette, das, wie Coler berichtet, „in der That ſehr gut war,“ nebſt dem dazu gehörigen Vorhange.

Noch mehre Beiſpiele von ſeiner Uneigennützigkeit und Geringſchätzung des Geldes ſind uns überliefert. „Simon de Vries wollte ihm einſt ein Geſchenk von 2000 Gulden machen; allein Spinoza lehnte dieſes Anerbieten in Gegenwart ſeines Hauswirthes höflich ab, unter

* Es iſt zu bedauern, daß Coler die Angabe der übrigen Bilder für unnöthig erachtete, vielleicht iſt aber vermittelſt des angegebenen Kennzeichens das Album noch irgendwo in Holland aufzufinden.

der Bemerkung, daß er es nicht nöthig habe. „„Die Natur,““ sagte er, „„ist mit Wenigem zufrieden, und wenn sie es ist, bin ich es auch.““

Zu dieser Anekdote, die Colerus und Lukas fast ganz gleich berichten, fügt letzterer noch folgende andere hinzu: „Er war freigebig und borgte im Nothfalle seinen Freunden Geld mit einer Generosität, als ob er es im Ueberflusse besäße. Einst erfuhr er, daß ein Mann, der ihm 200 fl. schuldete, Bankrott gemacht habe; weit entfernt, über seinen Verlust niedergeschlagen zu seyn, sagte er lächelnd: „„Ich muß mich einschränken, um den Verlust wieder auszugleichen, um diesen Preis,““ setzte er hinzu, „„erwerbe ich mir Gleichmuth.““

Selbst sein aufrichtigster Feind, Koriholt, sagt: „er strebte durchaus nicht nach Geld.“

Lukas bemerkt richtig, daß diese Züge nur deßhalb erwähnt zu werden verdienen, um die eigennützigen Pfaffen, die gegen Spinoza zu Felde zogen, zu widerlegen. Atheismus, Geldgier, Ruhmsucht und niedrige Leidenschaften waren zu allen Zeiten die heuchlerischen Vorwürfe, die die Finsterlinge gegen die Männer des freien Worts schleuderten, Spinoza selber sah sich genöthigt sich dagegen zu vertheidigen. *

Was das Verhalten Spinoza's bei den Anerbietungen seiner Freunde, und namentlich des

* Brief 49 schreibt er: „Die Atheisten suchen gewöhnlich übermäßig Ehrenstellen und Reichthümer, die ich stets gering geschazt habe, wie Alle wissen, die mich kennen.“ Man vergl. auch Brief 47, wo Spinoza die hierauf bezüglichen Ansichten des Thales auseinandersetzt.

de Vries betrifft, so war Spinoza gewiß über jene sublimirte Eitelkeit der Selbstlinge erhaben, denen „Geben besser ist als Nehmen;" unter freien Menschen, zeigt Spinoza in seiner Ethik, ist das sogenannte Dankbarkeitsverhältniß kein äußerliches pflichtliches als Vergeltung, sondern ein inneres, in der höchsten Natur- und Vernunftnothwendigkeit begründetes, freies. „Nur freie Menschen sind gegen einander höchst dankbar, weil nur freie Menschen einander höchst nützlich sind u. s. w. Von Unfreien aber sucht der freie Mensch die Erzeigung von Gefälligkeiten abzulehnen ꝛc." * Deßhalb mußte Spinoza die Anerbietungen eines Bluyenbergh u. A. von sich weisen, weil die Annahme Verpflichtungen auferlegte, die dem Wesen des freien Menschen entgegen stehen; auf die Anerbietungen seiner Freunde aber, die sich ihm als freie Menschen zeigten, ging er nicht ein, weil er zur Zeit deren nicht bedurfte.

Als Simon de Vries, der unverheirathet war, sein Lebensende herannahen sah, wollte er Spinoza testamentarisch zu seinem Gesammterben einsetzen, dieser aber, der es vernommen hatte, bewog seinen Freund, dessen zu Schiedam wohnenden Bruder nicht zu benachtheiligen, und ihm das Erbe zuzuwenden; de Vries that es, und fügte seinem Testamente die Bedingung bei, daß sein Bruder an Spinoza eine lebenslängliche Pension abgeben müsse. Als nun der zu Schiedam

* Siehe Ethik Th. 4. Satz 70 nebst Beweis und Scholie, und Satz 71 nebst Beweis und Scholie.

wohnende de Vries Spinoza ein Jahrgeld von 500 fl. übermachen wollte, nahm es dieser nicht an, sondern reduzirte es auf 300 fl., die er so lange er lebte bezog.

Die Freunde. Briefwechsel.

Ein schöner Freundeskreis, nah und fern, hatte sich um Spinoza gezogen, und so vielfache Feinde ihm auch sein Freimuth erweckt, er mußte sich erhoben fühlen in der Liebe und Anhänglichkeit seiner Freunde, zu denen er die Besten seiner Zeit zählte.

Die intellectuale Liebe zu Gott, die die einzig ewige ist, * diese intellectuale Liebe, die auch den ganzen Menschen fern von aller Verstandes- und Gemüthseinseitigkeit auffaßt, war der Lebenskern Spinoza's, mit ihr umfaßte er die Menschen, und nichts konnte ihn darin erschüttern.

In spezieller und persönlicher Beziehung spricht sich Spinoza aus dieser ethischen Grundlage seines Wesens über die Freundschaft aus: „Ich persönlich," schreibt er Brief 32, „stelle unter allen Dingen, die nicht in meiner Macht sind, nichts höher, als mit aufrichtigen Wahrheitsfreunden den Bund der Freundschaft zu schließen, weil ich glaube, daß wir durchaus nichts in der Welt, was nicht in unserer Gewalt steht, ruhiger lieben können, als Menschen dieser Art, weil es eben so unmöglich ist, die Liebe, die sie gegenseitig für einander hegen, aufzulösen — da sie in der Liebe, die jeder

* Siehe Satz 33 und 34 der Ethik, Thl. 5.

von ihnen zur Wahrheitserkenntniß hat, begründet ist — als es unmöglich ist, die einmal erfaßte Wahrheit an sich nicht festzuhalten. Diese Liebe ist überdies die höchste und angenehmste, die es in Dingen, die nicht in unserer Macht stehen, geben kann, da nichts als die Wahrheit die verschiedenen Sinneeweisen und Gemüther im Tiefsten zu vereinen vermag." *

Durch die Ungunst der Zeit, die ein ausgesprochenes Anschließen an Spinoza vielfach erschwerte, sind uns nur wenige Namen seiner Freunde aufbewahrt, und selbst von diesen mußten manche durch Muthmaßungen erforscht werden.

Ludwig Meyer, Arzt zu Amsterdam, gehört zu den ersten und treusten Freunden Spinoza's, wie er auch den Brief an ihn (Brief 19) „amice singularis" überschreibt; auch der Brief 62 und einige darauf folgenden sollen an L. Meyer gerichtet seyn; die inneren Beziehungen und die Aufschrift „expertissime domine" mögen diese Vermuthung gewißermaßen bestätigen. Es ist schwer, ein vollständiges Charakterbild Ludwig Meyers herzustellen, zumal da ihn Coler u. A. meist nur im Profil, und zwar nicht von der makellosesten Seite, aufgenommen haben. In seinem Verhältniß zu Spinoza bekundet er eine treue und warme Liebe; aus der Vorrede zu den Prinzipien läßt sich etwa eine gewisse, sehr verzeihliche dilettantische Eitelkeit und die Lust, zu

* Man vergl. auch über die Aufrichtigkeit unter Freunden den Schluß des 9. Briefes.

protegiren, entnehmen, wie sie die Männer der vorzugsweise sogenannten praktischen Wissenschaften gerne gegen die Philosophen und spekulativen Geister annehmen. Dieß ging bei Meyer indeß auch aus seinem eifrigen Interesse für Aufklärung und Toleranz hervor, wodurch er einer der wirksamsten Anhänger Jan de Witt's war, der diese Richtung in Holland wie in den vereinigten Staaten repräsentirte. So wurde die 1665 erschienene Schrift: **Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiasticorum**, die im Geiste Jan de Witts und gegen die Orangisten verfaßt war, zuerst Spinoza und dann L. Meyer zugeschrieben; es hat sich aber herausgestellt, daß sie entweder de la Court oder van der Hoof zum Verfasser hat. Im Jahr 1661 erschien: **Philosophia sacrae scripturae interpres**, auch diese Schrift, deren Verfasser Meyer war, wurde Anfangs Spinoza zugeschrieben, und zu dieser irrigen Meinung mag viel beigetragen haben, daß sie sonderbarerweise, als sie unterdrückt wurde, unter gleichem falschen Titel wie der Tractat Spinoza's erschien: **Danielis Heinsii operum historicorum *collectio secunda* (Lugd. Batav. 1673).**

Nächst Ludwig Meyer gehörte Heinrich Oldenburg zu den langbewährtesten Freunden Spinoza's, er war aus Bremen gebürtig, und als er zu Cromwells Zeiten als Resident des niedersächsischen Kreises nach London ging, unterhielt Spinoza den lebhaftesten Briefwechsel mit ihm, *

* Leider fehlen in diesem Briefwechsel sehr viele Briefe Spinoza's, vielleicht sind sie noch in dem Archiv der Londoner Societät oder im Orford aufzufinden.

in dieſem ſehen wir die anfänglichen häufigen Höflichkeitsformeln nach und nach mit einem traulicheren Tone abwechſeln. Oldenburg war ſeiner ganzen weltmänniſchen Richtung nach mehr den ſogenannten exacten Wiſſenſchaften und der Zeitpolitik zugewendet, er gelangt nur ſchwer zum Verſtändniß der ſpekulativen Weltanſchauung Spinoza's.

Immer und immer dringt Oldenburg in Spinoza, daß er ſeine eigenen Schriften veröffentliche, und als dieſe erſchienen waren, benimmt er ſich mit einer kleinlichen Furchtſamkeit, und will (Brief 19 u. a.) nicht wiſſen laſſen, daß Exemplare davon an ihn abgeſchickt wurden. Noch in den letzten Briefen hält er Spinoza den bibliſch-dogmatiſchen Standpunkt entgegen; wir haben hier ein Beiſpiel, wie eine frühe geſchloſſene Freundſchaft erſt ſpäter manche Divergenzen erſchließt, wie aber die Treue nichts deſto minder an dem geſchloſſenen Bunde feſthält. Spinoza, der auf eine minder diplomatiſche und offene Sprache gedrungen hatte, ſieht ſich endlich veranlaßt, genau und beſtimmt ſeine Anſichten über die evangeliſche Geſchichte ꝛc. darzulegen, und trotz der Meinungsverſchiedenheiten bleibt die gegenſeitige Freundſchaft aufrecht erhalten.

Oldenburg erwarb ſich viele Verdienſte um die Mitbegründung der Londoner Akademie, von der aus ſich eine neue Epoche der Naturwiſſenſchaften datirt; wir ſehen in dem Briefwechſel mit Spinoza noch den freien und nicht autoriſirten Verein, der erſt 1662 von König Karl II. beſtätigt wurde.

Oldenburg ward Mitglied der Royal Society und später Sekretär derselben, in welcher Eigenschaft er später von 1674—77 die sogenannten Transactiones herausgab. Mit Versetzung seines Namens (Grubendol) gab Oldenburg mehre Schriften heraus und übersetzte Mehres ins Englische. Auch stand er mit den bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit, mit Newton, Leibnitz ꝛc., die Mitglieder der königlichen Societät waren, in Verbindung.

Oldenburg lebte im Jahr 1677 zu Oxford, und starb im August 1678 zu Carlton.

Auch mit dem bekannten Mathematiker und Erfinder der Pendeluhren, Christian Huygens, stand Spinoza in persönlicher Beziehung, wie sich aus dem Briefwechsel mit Oldenburg vielfach ergibt. *

Eines jüngern Freundes Spinoza's, des Simon de Vries, wurde schon mehrfach erwähnt; er scheint schon frühe einer tödtlichen Krankheit unterlegen zu seyn.

Aus der Ueberschrift der Briefe 44—48 J. J. hat man den Namen Jarrig Jelles ermittelt, der zu der unterdrückten Sekte der Mennoniten gehörte; er hat auch ein Glaubensbekenntniß in Form eines Briefes veröffentlicht.

Auch mit manchem geistesstarken Juden stand Spinoza noch in freundschaftlicher Verbindung, so namentlich mit dem mehrerwähnten Arzte

* Es ist auch wahrscheinlich, daß der 71. Brief von Huygens ist, da dieser 1676 in Paris war und der Briefschreiber sich als Mathematiker bekundet.

Isaak Orobio (Brief 49), der aber auf seinem Standpunkte die Consequenzen der Spinozistischen Denkweise nicht anerkennen konnte.

Auch sonst sehen wir Spinoza in einem ausgebreiteten Briefwechsel theologischen, philosophischen, mathematischen und naturwissenschaftlichen Inhalts. Bei der Mißlichkeit, die es zur Zeit hatte, mit Spinoza in freundschaftlicher Beziehung zu stehen, haben die Herausgeber meist die Namen der Briefschreiber weggelassen. In diesem Briefwechsel bewundern wir unwillkürlich die stets gleichbleibende Bereitwilligkeit, mit der Spinoza wiederholt auf Fragen und Einwürfe antwortet, sowie die Milde und Freundlichkeit, mit der er alles Entgegenstehende behandelt. Auffallend ist letzteres namentlich bei den mit Brief 55 beginnenden Fragen eines ungenannten Freundes über das Daseyn und das Wesen der Gespenster ꝛc. Spinoza antwortet zuerst mit der feinen Wendung, daß er nun auch erfahre, wie nicht wirkliche Dinge ihm in so fern von Nutzen seyn könnten, daß seine Freunde dadurch an ihn dächten, und er geht dann mit unverdrossenem Sinne und steter Geduld auf die Darlegung seiner Gründe.

Auch Leibnitz wendete sich (Brief 53) über optische Angelegenheiten an Spinoza, und dieser antwortete ihm unumwunden und frei; der Briefwechsel ward nicht fortgesetzt. *

* Es ist sehr zu bedauern, daß Leibnitz nicht in ein bestimmteres wissenschaftliches oder persönliches Verhältniß zu Spinoza trat. Außer vielen bereits bekannten Urtheilen von Leibnitz über Spinoza findet

Wie sich überall auch in die gehobensten Verhältnisse die Nichtigkeit anmaßlich herzudrängt, gleichsam als Ironie des Geistes, die aber an dem wahrhaft Großen spurlos abgleitet, so drängte sich auch der bereits obengenannte Wilhelm van Blyenbergh, ein theologisirender Kaufmann, in den Lichtkreis der Freunde Spinoza's. Der hieher gehörige Briefwechsel (Brief 31—39) ist ein lebendiges Zeugniß von der warmen, harmlosen und offenen Seele Spinoza's, in welcher Liebe und Erkenntniß, Milde und Strenge sich harmonisch geeint hatten.

Der 74. Brief bleibt eine ewig blanke Waffe gegen romantisch-katholische Schwärmerei.

Mit dem Aufenthalte im Haag war Spinoza den unmittelbaren Verwicklungen der Zeitereignisse näher getreten; er hatte sich höher an Jan de Witt angeschlossen, der im edlen republikanischen Eifer die Gerechtsame und Freiheiten des

sich auch in dem 1833 von Uylenbroek im Haag herausgegebenen: Christiani Hugenii aliorumque seculi XVII. virorum celebrium exercitationes mathematicae et philosophicae etc. pag. 19. d. d. 1—10. Dec. 1679 folgende Stelle in einem Briefe von Leibnitz an Hugens: „Je voudrois scavoir aussi si vous aves lu avec attention le livre de feu Mr. Spinoza. Je me semble que ses demonstrations precedentes ne sont pas les plus exactes, par exemple lorsqu'il dit que Dieu seul est une substance, et que les autres choses sont des modes de la nature divine. Je me semble qu'il n'explique pas ce que c'est que substance." Es ist merkwürdig, daß selbst Leibnitz, der ebenbürtigste Zeitgenosse Spinoza's, sich so schwer auf den Standpunkt desselben stellte.

Staats wahrte, und eine lebenslängliche Ernennung des Prinzen Wilhelm zum Statthalter, verhinderte. Spinoza studirte nicht blos mit Jan de Witt Mathematik, sondern er griff auch, wie Lukas ausdrücklich erzählt, durch seinen Rath in die Regulirung der Staatsverhältnisse ein.

Um diese Zeit auch mochte Spinoza seinen „politischen Tractat" ausarbeiten.* Obgleich die republikanisch-aristokratische Verfassung, wie sie Jan de Witt zum Vorbilde hatte, hier mit einer gewissen Vorliebe ausgemalt ist, so wäre es doch ungerecht, hieraus einen unbedingten Schluß auf die politische Gesinnung ziehen zu wollen, da er seinem Plane nach die verschiedenen Regierungsformen in ihren Consequenzen darstellen wollte.

Spinoza, der es erkannte, daß die Zeit gekommen war, da man die Regierungsformen auf ihren rationellen wie auf ihren historischen Grund zurückführen und von hier aus sicherer begründen mußte, hatte ein offenes Auge für alle Bewegungen der Zeit wie der Vergangenheit, **

* Cap. 2, §. 1 spricht er von seinem theol. pol. Tractat und seiner Ethik, die Abfassung des Obigen kann also erst in diese Zeit fallen; ebenso erwähnt er C. 7, §. 26 und Cap. 8, §. 46 den theolog. polit. Tractat, indem er diesen ergänzt. Auch sagen die Herausgeber in der Vorrede zu den Opera Posthuma: tractatum politicum auctor noster paulo ante obitum composuit.

** Cap. 8, §. 3 spricht er von den Republiken zu Venedig und Genua ꝛc. §. 5 dess. Cap. spricht er von den Gerechtsamen der Gilden in Deutschland und sagt schon hier, daß die Freiheiten mit der Freiheit unverträglich sind.

hauptsächlich aber wendet er sich vielfach an die Interessen und Institutionen seines Vaterlandes.*

In Bezug auf die allgemeine Betrachtung der Geschichte ist zu bemerken, daß Spinoza ungescheut Rehabeam und Ludwig XIV. neben einander als Beispiele anführt. (Siehe Cap. 7, §. 24.) Auch das ist hervorzuheben, daß Spinoza Cap. 6, §. 26 auf die Unstatthaftigkeit der Tortur selbst in einer Monarchie hinweist.

Bemerkenswerth ist auch, daß Spinoza schon damals die Unzweckmäßigkeit der vom Staate begründeten Akademien aussprach,** „da sie nicht zur Ausbildung, sondern zur Einschränkung der Geister eingesetzt werden;" er will in der Wissenschaft, wie in den Künsten und Gewerben, die unbedingte Freiheit, und deutet darauf hin, daß er hierüber noch besonders schreiben werde.

Leider ist aber dieses Werk nur Fragment geblieben.

So frei und allgemein auch Spinoza die Grundlinien der verschiedenen Staatsverfassungen zeichnet, so läßt sich doch auch hier die beabsichtigte Einwirkung auf die Zeit und zunächst auf

* Siehe ebenfalls Cap. 8, §. 3, 10, 31, 44.

** Siehe Cap. 8, §. 49. Die Akademien zu Leuden, Paris, Berlin, waren damals entstanden. Spinoza erkannte, daß, wie ehedem die Kirche, jetzt der Staat, oder vielmehr die Königsgewalt, das Patronat der Wissenschaften zu vereinzelten beliebigen Zwecken ausbeuten werde; mit wahrhaft prophetischem Geiste sagt er Brief 21: „Ich zweifle indeß sehr, ob es die Könige je zugeben werden, das Heilmittel gegen dieses Uebel (den Aberglauben und die Unwissenheit) anzuwenden."

sein Vaterland leicht erkennen. Der Umschwung der Verhältnisse ließ es nicht hiezu kommen.

Ludwig XIV. fiel mit seinen bekannten tumultuarischen Uebergriffen, ohne auch nur einen bestimmten Grund anzugeben, im Anfange des Jahres 1672 in den Niederlanden ein; es gelang ihm bald, oder vielmehr es gelang Türenne und Condé, mehre Provinzen an sich zu reißen, und in Utrecht das Hauptquartier aufzuschlagen. Die Niederlande waren in Parteien zerrissen, Jan de Witt und die republikanische Partei auf der einen, und die Anhänger des Prinzen von Oranien auf der andern Seite. Das Volk, von den Drangsalen des Krieges bedrängt, von der oranischen Partei mit dem falschen Gerüchte erfüllt, Jan de Witt und seine Anhänger wären „lieber französisch als prinzlich," kehrte seine ganze Wuth gegen Jan de Witt und beging an ihm und seinem Bruder jenen gräuelvollen Mord, der noch heute eines jeden Menschen Herz mit Schauder erfüllt.

Wie mochte er erst die Seele Spinoza's durchwühlen, der es mit erlebte, wie ein entwürdigtes Volk den Freund der Freiheit und seinen Freund zerfleischte.

Wohl mögen wir Lukas Glauben schenken, wenn er uns berichtet, daß diese Gräuelthat Spinoza Thränen auspreßte.

„Bald aber," so erzählt Lukas ferner, „fand er seine Fassung wieder, und als ihm ein Freund sein Entsetzen über dieses schauderhafte Ereigniß äußerte, sagte er: Was nützte uns die Weisheit, wenn wir gleich dem großen Haufen den

Gemüthsbewegungen unterlägen, und nicht die Kraft besäßen uns selbst wieder aufzurichten."

Die Anhänger und Freunde Jan de Witts waren nun allen Verfolgungen preisgegeben, „auch Spinoza sah sich der einzigen Stütze beraubt, die ihm geblieben war." *

Der bereits oben erwähnte Obristlieutenant Stoupe schrieb an Spinoza, und ersuchte ihn im Namen des Prinzen Condé, der sich Spinoza als Gönner erweisen wollte, nach Utrecht zu kommen; er überschickte ihm auch einen Freipaß, und Spinoza, „der diese Einladungen nicht umgehen konnte," reiste nach Utrecht. Condé war aber mit Ludwig XIV. bereits den 18. Juli 1672 von Utrecht abgereist. **

Luxemburg, der zur Deckung der eroberten Provinzen zurückgeblieben war, empfing Spinoza mit ausnehmender Höflichkeit und vielen Gnadenbezeigungen. Condé ließ ihn bitten, seine Zurückkunft in Utrecht abzuwarten; — Stoupe nebst vielen anderen Oberoffizieren versicherten ihm, daß der Prinz ihm wohlwolle, und daß er, wenn er dem Könige von Frankreich eines seiner Werke widmen wolle, gewiß eine Pension von ihm erhalten werde; Spinoza wies dieß höflich und entschieden ab, und reiste wieder nach dem Haag zurück.

„Nach seiner Zurückkunft," so erzählt Colerus, „waren die Einwohner vom Haag sehr gegen

* Lucas, bei Hendreich S. 70.

** Siehe van Kampen: Geschichte der Niederlande Bd. 2. S. 263.

ihn in Aufregung, ſo hielten ihn für einen Spionen und ſagten ſich ſchon leiſe, daß man ſich von einem ſo gefährlichen Menſchen befreien müſſe, der ohne Zweifel in einem ſo offenbaren Verhältniß zum Feinde Staatsangelegenheiten verhandle. Der Hauswirth Spinoza's, hierüber beſtürzt, befürchtete mit Recht, daß der Pöbel ſein Haus mit Gewalt ſtürmen und plündern möchte, aber Spinoza beruhigte und tröſtete ihn ſo viel als möglich: „Fürchten Sie meinethalben nichts," ſagte er, „es iſt mir leicht, mich zu rechtfertigen, Leute genug und von den erſten des Landes wiſſen wohl, was mich bewog, dieſe Reiſe zu machen. Dem ſey aber wie ihm wolle, ſobald das Volk den geringſten Lärm vor Ihrem Hauſe macht, ſo werde ich hinaus und geradezu zu ihnen treten, und ſollten ſie auch ebenſo mit mir verfahren, wie mit den unglücklichen de Witte. Ich bin ein guter Republikaner und beabſichtige nie etwas Anderes, als den Ruhm und das Heil des Staates."

Berufung nach Heidelberg. Verſuchte Herausgabe der Ethik. Tod.

In ſtiller Abgeſchiedenheit ſetzte Spinoza ſein Denkerleben fort, die Stürme des Tags kannten ſeinen in der Erkenntniß feſtgewurzelten Charakter und ſein Ziel nicht verrücken, das als das Ewige und Unwandelbare feſtſtand.

Abermals sollte ein neues und unerwartetes Ereigniß Spinoza plötzlich in eine andere Sphäre des Lebens heben.

Karl Ludwig, Kurfürst von der Pfalz, ließ im Februar 1673 Spinoza die Professur der Philosophie an der Universität Heidelberg anbieten. Abgesehen davon, daß Spinoza den Gemeinbegriffen und der Welt nach immer noch als Jude galt, ist es ein denkwürdiges Zeichen der Zeit, daß ein kleiner deutscher Fürst den von allen Seiten verfehmten Philosophen zum Lehrer der Jugend berief.

Chevreau, ein geborner Engländer, der als freier Gelehrter, Aesthetiker und Poet viel auf Reisen und an Höfen verweilte, hielt sich auch um diese Zeit am kurpfälzischen Hofe auf, wo er in großem Ansehen stand, er erzählt:* „Als ich am kurpfälzischen Hofe war, sprach ich sehr vortheilhaft von Spinoza, obgleich ich diesen protestantischen Juden (Juif Protestant) nur aus dem ersten und zweiten Theile der Prinzipien der cartesischen Philosophie kannte, die 1663 bei J. R. erschienen waren. Der Kurfürst besaß dieses Buch, und nachdem er einige Kapitel darin gelesen, beschloß er, den Verfasser nach Heidelberg auf den Lehrstuhl der Philosophie zu berufen, unter der Bedingung, daß er nicht dogmatisire. Der Professor der Theologie, Fabrizius, erhielt Befehl an ihn zu schreiben, und obgleich er nicht in sehr günstigen Verhältnissen war, schlug er doch dieses ehrenhafte Amt aus.

* Chevreana Bd. II. S. 90 ff.

Man forschte nach den Ursachen dieser Ablehnung, und nach Briefen, die ich aus dem Haag und aus Amsterdam erhalten, muthmaße ich, daß die Bedingung, nicht zu dogmatisiren, ihn furchtsam gemacht hatte."

Es ist indeß fast als entschieden anzunehmen, daß der Kurfürst den politisch-theologischen Traktat Spinoza's kannte, da dieser schon 1670 erschienen war, auch konnte eigentlich nur dieser die Klausel des Berufungsschreibens veranlassen, daß man Spinoza vertraue, „er werde die Freiheit zu philosophiren nicht zum Umsturze der öffentlich feststehenden Religion mißbrauchen."

Spinoza lehnte das Anerbieten ab, indem er offen erklärte: „Weil ich nie Willens war, öffentlich zu lehren, so konnte ich mich nicht dazu bestimmen, diese höchst ehrenvolle Gelegenheit zu ergreifen, obgleich ich die Sache lange bei mir überdacht habe. Erstlich bedenke ich, daß ich von der Fortbildung der Philosophie zurücktrete, wenn ich dem Unterrichte der Jugend obliege; sodann bedenke ich, daß ich nicht weiß, innerhalb welcher Grenzen jene Freiheit zu philosophiren gehalten werden müsse, damit ich nicht die öffentlich feststehende Religion umzustürzen scheine."

Mit einer Aufrichtigkeit und Offenheit, wie sie leider selbst bei den Männern des freien Denkens selten ist, lehnte hier Spinoza das angebotene Lehramt ab.

Spinoza konnte und wollte keine Schule oder

Sekte im herkömmlichen Sinne bilden, nur die vereinzelten Wahrheiten werden zu Dogmen und Normen der Sekten, die Wahrheit an sich nie, sie beruht nicht in einem Dogma, sie beruht in der Erkenntniß, in dem Geiste, der frei geworden durch die Erkenntiß seiner ewigen und nothwendigen Gesetze; sie ist die Erhebung aus dem Endlichen in das Unendliche, die nicht als Dogma gelehrt und empfangen, sondern nur als Erkenntniß und That errungen werden kann.

In heiliger Stille zog Spinoza die Linien eines Weltlebens, das erst ein Jahrhundert später, nach der kantisch-kritischen Philosophie und der französischen Revolution ins unmittelbare Daseyn treten sollte.

Im Sommer 1675 machte Spinoza noch einen Versuch, seine längst vollendete Ethik herauszugeben. „Ich war nach Amsterdam gereist," schreibt er Brief 19 an Oldenburg, „mit dem Vorsatze, das Buch, von dem ich Ihnen geschrieben, dem Drucke zu übergeben. Während ich nun damit umgehe, wird überall ein Gerücht ausgesprengt, daß sich ein Buch von mir über Gott unter der Presse befinde, worin ich zu zeigen suche, daß es keinen Gott gebe; dieses Gerücht wurde von den Meisten als wahr angenommen. Einige Theologen (die wohl die Urheber dieses Gerüchtes) nahmen hievon Gelegenheit, bei dem Prinzen und den Generalstaaten eine Anklage gegen mich zu stellen; außerdem unterließen es auch die bornirten Cartesianer nicht, — weil man glaubte, daß sie meiner Ansicht

huldigten, um diesen Verdacht von sich zu entfernen — überall meine Ansichten und Schriften zu verwünschen, und sie fahren auch jetzt noch darin fort. Da ich dieß von glaubwürdigen Männern vernahm, die mir zugleich versicherten, daß die Theologen mir überall nachstellen, so beschloß ich die vorbereitete Herausgabe zu verschieben, bis ich sehe, wie die Sache ausginge, und nahm mir vor, Sie davon zu benachrichtigen, was ich dann zu thun beabsichtige. Da die Sache aber täglich eine schlimmere Wendung zu nehmen scheint, so bin ich auch ungewiß, was ich thun soll."

Die Herausgabe der Ethik unterblieb.

Auch war Spinoza gesonnen, wie sich ebenfalls aus dem Briefwechsel mit Oldenburg, namentlich Brief 19, ergibt, eine neue mit Zusätzen und Berichtigungen vermehrte Ausgabe des theologisch-politischen Tractats zu veranstalten.*

Auch diese Ausgabe unterblieb.

Spinoza hatte eine sehr schwache Constitution, schon seit vielen Jahren litt er an der Auszehrung, und nur seiner strengen und genauen Diät gelang es, sein Leben so lange zu fristen und sich stets frisch und geisteskräftig zu erhalten.

* In der neueren Zeit sind handschriftliche Bemerkungen Sp.'s zum Traktat herausgegeben worden: 1) von Ed. de Murr: Annotationes ben. de Sp. in tractatum th. pol. (Hagaecom. 1802). 2) B. Spinoza's Randglossen zu seinem tr. th. pol. aus einer in Königsberg befindlichen Handschrift bekannt gemacht von Dorow (Berlin 1835). Aus dem dieser befindlichen Facsimile ist das der vorliegenden Ausgabe entnommen.

Im Anfange des Winters 1674 (Brief 62) schreibt Spinoza, daß er „nicht ganz gesund“ sey, sein körperlicher Zustand scheint sich also schon von dieser Zeit an verschlimmert zu haben; dabei war er aber nichts desto minder immer geistig thätig, wie wir noch aus dem 72. Briefe vom 15. Juli 1676 ersehen, sein Geist war unablässig auf die höchsten Aufgaben menschlichen Denkens gerichtet, und er verspricht seinem nicht genannten Freunde „wenn das Leben noch ausreicht“ sich mit ihm klarer darüber zu verständigen; er erkundigt sich in diesem Briefe auch noch nach einer Gegenschrift des bekannten Theologen Hurt, die gegen ihn erschienen seyn soll, und nach den neuesten Entdeckungen in der Optik. So stand sein Denken und Forschen noch nach allen Seiten hin in seiner Vollkraft.

Derselbe Gleichmuth, der das ganze Leben Spinoza's verklärte, verklärte auch seinen Tod.

„Weder sein Wirth,“ erzählt Coler, „noch die übrigen Hausleute glaubten, daß sein Ende so nahe sey; sie dachten sogar noch kurz vor seinem Tode nicht daran. Denn am 20. Febr. 1677,* der damals auf Samstag vor Fasten fiel, gingen seine Hauswirthe zur Kirche, um die Vorbereitungspredigt zur Empfangung des Abendmahles zu hören. Als van der Spyck ungefähr um vier Uhr nach Hause kam, kam Spinoza zu ihm herab, sprach lange mit ihm, und namentlich über das, was der Pfarrer gepredigt hatte,

* So sagt Boullainvilliers mit Recht, statt wie es im Texte bei Coler heißt: am 22. Febr.

und nachdem er eine Pfeife Tabak geraucht, begab er ſich wieder auf ſein Zimmer, das nach der Straße zu ging, und legte ſich zu Bette. Sonntag früh vor der Kirche kam er abermals zu ſeinem Wirthe herab und unterhielt ſich mit ihm und deſſen Frau; er hatte nach Amſterdam geſchrieben und den Arzt Ludwig Meyer kommen laſſen. Dieſer ließ nun von den Hausleuten einen alten Hahn kaufen, und ließ ihn ſogleich kochen, damit Spinoza des Mittags die Brühe davon genieße; dieß that auch Spinoza, und aß noch davon mit gutem Appetit, als ſeine Hauswirthe aus der Kirche heimgekommen waren. Nachmittags blieb der Arzt Ludwig Meyer allein bei Spinoza; die Hausleute waren wieder zur Kirche gegangen, und als ſie nach Hauſe kamen, erfuhren ſie mit Erſtaunen, daß Spinoza um drei Uhr geſtorben ſey.

Er ſtarb am 21. Februar 1677, in einem Alter von 44 Jahren, 2 Monaten und 27 Tagen.

Den 25. Februar wurde die Leiche Spinoza's zur Erde beſtattet, von vielen Vornehmen, ſo wie auch von ſechs Wagen begleitet. Bei der Wiederkunft von der Beerdigung, die in der neuen Kirche auf dem Spuy* geſchah, wurden die beſondern Freunde oder Nachbarn nach der Landesſitte im Hauſe des Verſtorbenen mit einigen Flaſchen Wein bewirthet."

* An die Freunde der Philoſophie und der Geſchichte im Haag ergeht der Antrag, das Grab Spinoza's aus ſeiner Dunkelheit und Vergeſſenheit hervorzuziehen.

Hinterlassenschaft. Opera Posthuma. Innerer Zusammenhang der Sp. Schriften. Die Extreme. Ein Wort der Verständigung.

Rebekka von Spinoza und Daniel Carceris, der Sohn Miriam von Spinoza, traten als Erben auf,* sie wollten aber den Nachlaß nicht mit allen darauf haftenden Verbindlichkeiten antreten, und begaben sich sonach ihres Erbschaftsrechtes.

De Vries aus Schiedam bezahlte die kleinen Rückstände Spinoza's, die indeß aus dem nachmaligen Erlös bei der Versteigerung leicht gedeckt werden konnten, und wobei noch ein ziemlicher Ueberschuß blieb.**

* In dem letzten Cap. der Biographie (in der Paulus'schen Ausgabe S. 664) erwähnt Coler blos der Schwester Rebekka und im ersten Cap. (bei Paulus S. 594) blos des Daniel Carceris; es ergibt sich also, was auch an sich wahrscheinlich, daß beide als Erben aufgetreten waren.

** Zur Vervollständigung der genauen Angaben über den Haushalt Spinoza's stehe hier auch der von Coler mitgetheilte aktenmäßige Auszug aus dem Versteigerungsinventar: Nebst einigen Büchern, Kupferstichen, geschliffenen Glasern und den zu deren Verfertigung nöthigen Handwerkszeugen wurde versteigert:

1 Camelot-Mantel nebst Hose für	21	fl.	14	Stüber
1 anderer grauer Mantel . .	12	„	14	„
4 Leintücher	6	„	8	„
7 Hemden	9	„	6	„
1 Unterbett und 1 Kissen . .	5	„	—	„
19 Halskrausen	1	„	11	„
5 Sacktücher	—	„	2	„
2 rothe Vorgänge, eine gesteppte Decke und ein kleines Deckbett	6	„	—	„
2 silberne Schnallen	2	„	—	„

Die Totalsumme des ganzen Inventars betrug nach Abzug der Gebühren ꝛc. 390 fl. 14 Stüber.

Spinoza hatte seinen Hauswirth van der Spyck beauftragt, gleich nach seinem Tode seinen Pult sammt den darin verschlossenen Briefen und Schriften an seinen Verleger und Freund Johann Riewerts nach Amsterdam zu schicken; van der Spyck vollzog diesen Auftrag pünktlich.

Noch in dem Todesjahre Spinoza's, 1677, erschienen seine hinterlassenen Schriften. * Die Verfügung Spinoza's, seinen Namen nicht auf dem Titel zu nennen, wurde insoweit befolgt, daß nur die Anfangsbuchstaben B. d. S. bezeichnet waren. Jarrig Jelles und Ludwig Meyer sind die bekannten Herausgeber; ersterer schrieb die Vorrede und letzterer übersetzte sie ins Lateinische; sie enthält hauptsächlich Rechtfertigungen der Lehre Spinoza's vom biblisch-religiösen Standpunkte aus und einige dürftige biographische Notizen.

* In demselben Jahre erschien auch eine holländische Uebersetzung davon: „De Nagelate Schriften van B. d. S. Als Zedekunst, Staatkunde etc. Uit verscheide Tale en de Nederlandsche gebragt." Aus dem letztern Zusatz „Uit verscheide Tale" hat man folgern wollen, daß die Ethik ursprünglich in einer andern als der lateinischen Sprache geschrieben war; dieß ist aber durchaus unwahrscheinlich, der Zusatz bezieht sich wohl nur auf die Briefe, die in verschiedenen Sprachen geschrieben waren. — Aus einem der Uebersetzung beigefügten Gedichtchen, vermuthet man, daß P. C. Hooft, Drost von Muiden, als Geschichtschreiber und Dichter bekannt, der Verfasser der Uebersetzung sey, und es ist bemerkenswerth, daß von keinem Verbote derselben berichtet wird; dieses galt immer hauptsächlich dem theol. pol. Tractat und seinem oppositionellen, unmittelbar in das Leben eingreifenden Charakter.

Die Opera Posthuma enthalten: die Ethik, den politischen Tractat, die Abhandlung über die Ausbildung der Erkenntniß, den Briefwechsel und das Fragment einer hebräischen Grammatik. * Leider haben die Herausgeber bei dem Briefwechsel, durch die Rücksicht auf die Zeit genöthigt, nicht nur die Namen vieler Correspondenten weggelassen, sondern auch sonst mit nicht sehr historischem Takte viele Personal- und Zeitbeziehungen gestrichen, ja bei den Briefen Spinoza's, selber meist sogar das Datum weggelassen. **

Die Herausgeber berichten auch, daß Spinoza einen tractatum de Iride (über Optik und Farbenlehre) verfaßt habe, der, „wenn er ihn

* Letztere wurde der vorliegenden Ausgabe nicht einverleibt, theils um dieselbe nicht allzu sehr zu vergrößern, theils weil sie nur ein ganz specielles Interesse für sich hat. Schon im theol. pol. Tractat Cap. 7, S. 223 ff., spricht Spinoza, wie nur durch die Grammatik die unbefangene und sinngetreue Auffassung der Bibel möglich sey; er weist darauf hin, wie schwer eine Grammatik aus der Bibel, die nur einen Theil des hebraischen Sprachschatzes enthält, herzustellen sey; diese Auffassung der hebr. Sprache, als eines lebendigen über den biblischen Codex hinausgehenden Organismus, wurde erst später wieder aufgenommen und weiter ausgeführt durch das Studium der orientalischen Sprachen und der Idiome.

** Der Briefwechsel ist überhaupt sehr verstümmelt und mangelhaft, so fehlt zwischen Brief 17 und 18 eine ganze Reihe, vor Brief 29 ebenfalls zwei und a. m. Von manchen genannten Correspondenten sind deren Lebensverhältnisse bis jetzt noch nicht ermittelt, so von Peter Balling (Brief 30), von J. v. M. (Brief 43), von Albert Burgh (Brief 73).

nicht, wie wahrscheinlich ist, verbrannt hat," irgendwo verborgen ist. Auch hatte Spinoza vor, ein Lehrbuch der Algebra zu verfassen; eine holländische Uebersetzung der Bibel, von der er die fünf Bücher Moses vollendet hatte, soll er kurz vor seinem Tode verbrannt haben. Auch noch einzelne Punkte der Naturphilosophie war Spinoza auszuarbeiten gesonnen, wie man aus Brief 64 entnimmt. *

Es ist nicht ein unhistorisches und beliebiges Schematisiren, wenn man die Lehre Spinoza's als die Grundlage des modernen Weltlebens erkennt; ** ist auch die mit ihr beginnende Epoche

* Paulus erwähnt (Sp. opera Tom. II. praef. pag. XV.) nach Mylius Bibliotheca anonymorum, daß Spinoza ein caput de Diabolo (über den Teufel) geschrieben habe, das noch handschriftlich vorhanden sey. Wir wiederholen auch hier den Wunsch, daß es ein niederländischer Gelehrter herausgeben möge.

** „Die sich immer mehr realisirende Spinoza'sche Idee der absoluten Einheit alles Lebens ist die dritte Macht, welche den Kampf des Staates und der Kirche, der Endlichkeit und der Ewigkeit u. s. w. ausgleicht und zu Ende führt. Diese Idee der absoluten Einheit ist ein Produkt der heiligen Geschichte; sie ist mitten aus dem zerfallenen heiligen römischen Reiche heraus, am Schlusse des dreißigjährigen Krieges, wie die Idee der christlichen Kirche aus dem zerfallenen heiligen jüdischen Staate und am Schlusse desselben zum Vorschein gekommen." Die europäische Triarchie (Leipzig 1841) S. 113.

nicht so äußerlich historisch erkennbar, weil sich nicht der Beginn einer Schule, Sekte, oder ein hervorstechendes Ereigniß daran knüpft, so ist eben das das Eigenthümliche der freien Idee, daß sie nicht in geschlossenen Thatsachen und Documenten, sondern im freien Walten des Geistes hervortritt.

Der innere Zusammenhang der Spinoza'schen Werke bekundet ihre historische, wie ihre allgemeine, in der reinen Vernunftnothwendigkeit beruhende, Grundlage.

Der theologisch politische Tractat ist die Kritik und die Beschlußnahme des Verhältnisses zwischen Glaube und Philosophie in theoretischer, und zwischen Kirche und Staat in praktischer Beziehung. Die Philosophie, die Vernunft, der freie Menschengeist ward erlöst von den mittelalterlich dogmatischen Autoritäten, die Religion, losgeschält von allen confessionellen Besonderheiten, dem Geiste des Staatslebens geeint, die Heiligkeit der Kirche auf den Staat als solchen übertragen. Vor Allem aber ward entschieden, daß der Menschengeist die Norm seines Erkennens und Handelns, nicht aus den überkommenen Autoritäten, sondern aus seiner eignen innersten Natur entnehme; die Souveränität des Geistes ward durch die Kritik erfochten. Die langbewährte Macht der Autoritäten war durch den Protestantismus zerfallen, der weiter gehende Spinozistische Kritizismus war sowohl eine Folge als ein Hebel ihres weiteren Zerfalles.

Die Geistesfreiheit bedurfte aber der Kenntniß

ihrer ewigen inneren Gesetze, in deren Erfüllung allein die wahre Freiheit besteht.

In der Abhandlung „über die Ausbildung der Erkenntniß," die Spinoza alsbald nach dem Tractat begann, zeigte er den Weg und die Methode, wie der Menschengeist, frei von allen Autoritäten und herkömmlichen Traditionen, rein auf sich gestellt, zu dem spekulativen Bewußtseyn gelange. Diese Darstellung der genetischen Entwicklung des freien Menschen ist leider unvollendet geblieben.

Das Bild des freien Menschen, der in der Spekulation sich seine Weltanschauung und seine Lebenserkenntniß aus den ewigen Gesetzen der Vernunft schöpft, stand als lebendiger, fertiger Organismus vor dem Geiste Spinoza's; die Ethik ist seine allseitige Spiegelung. — Die Aufgabe, dem von Autoritäten ꝛc. befreiten selbstständigen Menschengeiste seine ewigen Gesetze und eben damit seine Freiheit zum Bewußtseyn zu führen, ist in der Ethik gelöst, fast in zu dogmatischer Weise, und darum konnte und mußte auch Spinoza die analytisch-mathematische Methode, die auch im Gebrauche der Zeit war, dafür beibehalten, während er in der Abhandlung „über die Ausbildung der Erkenntniß," die dialektische gewählt hatte. Wer nicht als freier Mensch, aus dem Kritizismus und dem Skeptizismus des Verstandes herausgetreten, die absolute Menschenidee in sich trägt, wird von dem Gottesbewußtseyn in der Ethik nicht durchgedrungen werden, und das lebendige Verständniß seiner

eigensten und innersten Natur, wie der Welt um ihn her, nicht darin finden. *

Die Ethik ist das Sittenbuch des modernen Menschen, wie er frei, selbstständig und bewußt, in der Vernunfterkenntniß gehalten ist; sie ist die innere Dogmatik der neuen Weltgeschichte. Wie der Tractat vorzugsweise kritisch rationalistisch, so ist die Ethik positiv spekulativ; nur selten tritt eine kritische Bezugnahme auf vorhergegangene Disciplinen und Weltbetrachtungen darin hervor, die historischen Voraussetzungen traten in den Hintergrund, der freie Menschengeist

* In anderer Beziehung ist dieß in dem angeführten Werke: „Die europäische Triarchie“ ausgesprochen S. 147. „In sich selbst abgeschlossen und fertig hatte Spinoza kein einseitiges Streben; das Gegenwärtige in seiner Totalität auffassend, stand er da am Schlusse einer bewegten Zeit, am Anfange einer neuen. — Die Idee der absoluten Einheit wurde am Anfange unserer Zeit von Spinoza gedacht, und er hat sie so naiv ausgesprochen, ohne weiter auf die hochwichtigen Folgen aufmerksam zu machen, welche aus ihr der Zukunft des socialen Lebens erwachsen, daß man annehmen muß, er habe jene Folgen, zu welchen er den Grund gelegt hat, selbst noch nicht gekannt. In der That hat unserer Ansicht nach der Begründer der Neuzeit von ihrer Verwirklichung nichts gewußt, wie denn überhaupt jeder Grund eines Dinges, das Ding an sich aber noch nicht für sich ist. Der Grund ist das um seinen reichen Inhalt unbekümmerte Allgemeine, das sowohl ein Sollen, ein Ideal, eine Zukunft, als ein Daseyn, eine Realität, eine Vergangenheit enthält. So Spinoza, der in seiner Ethik eben so sehr Wahrheit als Wirklichkeit darstellt, — das Allgemeinste, was Alles, aber eben darum noch nichts Bestimmtes enthält.“

in seiner reinen Naturfülle offenbarte seine Macht und Thätigkeit und die ihnen zu Grunde liegenden Gesetze.

Der freie Menschengeist bleibt aber nicht der allein auf sich gestellte, als bloßes Naturprodukt; seine bestimmtere Entfaltung offenbart sich im socialen Leben, im Staate und dessen Gestaltung. *

Spinoza schrieb seinen „politischen Tractat," worin der von äußeren Autoritäten befreite Mensch, der den Schwerpunkt seines Daseyns in dem Gottesbewußtseyn in ihm, in den ewigen Gesetzen seiner Natur gefunden, jetzt wieder der Autorität des Gesammtwillens anheimgegeben wird. Mitten in der Darstellung der Consequenzen einer Demokratie ward der heilige Geist Spinoza's wieder aufgenommen in den Allgeist. —

Ist es vielleicht von Vorbedeutung, daß die neue Geschichte sich die Formen für das demokratische Weltleben aus eigenem Kampf und Sieg gestalten soll, daß es dem höchsten Verkündiger des neuen Geistes nicht vergönnt war, ihre Linien vorher zu zeichnen? — —

Die Spinoza'sche Philosophie hat im Verlaufe der Zeit die manchfachsten Deutungen und Schicksale erfahren. Von hoher Bedeutung wäre eine Geschichte des Spinozismus, namentlich in Deutschland, dessen tiefe Religiosität und sittlicher Ernst

* Man sehe hierüber Ethik Th. 4, S. 73 ff.

durch die Frivolität eines ganzen nachfolgenden Jahrhunderts wenig berührt werden konnte, bis es ſich aus dem Kritizismus heraus der heiligen Erkenntniß zuwendete, die mit Spinoza begonnen.

In der vorliegenden Darſtellung gebot die hiſtoriſche Rückſicht nur diejenigen Schickſale der Lehre Spinoza's aufzuzeigen, die ſich während der Lebzeiten des Autors ergaben; mit Uebergehung des dazwiſchen liegenden Zeitraumes mögen hier noch einige Andeutungen ihre Stelle finden, die ſich auf unſere Gegenwart beziehen.

Der Pantheismus erhob ſich weltgeſchichtlich als die Einheit der jüdiſch-chriſtlichen und der heidniſchen Weltanſchauung. In der jüdiſch-chriſtlichen Weltanſchauung war die Idee der ſtrengen Einheit feſtgehalten; das Einzelne, Beſondere, ſtand darin als unberechtigt, ungöttlich, Natur und Geſchichte, die Welt überhaupt, iſt hierin nicht Gott und ſomit unheilig, nur als Offenbarungsform der Gottheit erhält ſie eine Heiligung, nicht an ſich und unmittelbar, ſondern nur in ihrer ſtrengen und ſteten Beziehung zur Gottheit (Monotheismus); in der heidniſchen Weltanſchauung war die Idee der Vielheit feſtgehalten, das Einzelne, Beſondere, war das Göttliche, Gott nur Natur und Geſchichte in ihren Einzelerſcheinungen, die Idee der Einheit ging in die der Vielheit, in die Berechtigung des Einzelnen, Beſondern als Göttlichen auf (Polytheismus). Weltgeſchichtlich praktiſch hatten ſich dieſe Einſeitigkeiten ausgebildet, der Pantheismus, oder

näher der Spinozismus, faßte ſie vorerſt weltgeſchichtlich theoretiſch zuſammen, indem er die Berechtigung der polytheiſtiſchen Beſonderheiten, wie der monotheiſtiſchen Einheit nachwies.

In der neueſten Zeit, da der Pantheismus ſich beſtimmter in der Wiſſenſchaft ausbildete, erſchloß die Idee der Alleinheit wiederum ihre zwei Momente, als Naturphiloſophie (Schelling) und Geiſtesphiloſophie (Hegel).

Abgeſehen und getrennt hievon, wie von den Syſtemen überhaupt, ſtellen ſich in der praktiſchen, unmittelbar aufs Leben gerichteten Anwendung der pantheiſtiſchen Erkenntniß zwei Extreme heraus, die einſeitig und ſomit falſch aufgefaßt und ausgedehnt werden können. Auf der einen Seite die Idee der Einheit, des abſoluten Aufhebens aller Einzelheiten in derſelben; auf der andern Seite die Idee der Allheit, der Vielheit, der Manchfaltigkeit und der Einzelheiten, dort praktiſch die absolute Resignation, hier die unbedingte Libertinage.

Erfaßt man einſeitig blos die Idee der abſoluten Einheit, ſo muß alles Einzelne als unberechtigt erſcheinen, das Streben muß dann durchaus dahin gehen, das Einzelne Beſondere in die Einheit aufzulöſen; myſtiſchen Naturen, Nationalitäten, in denen ohnehin alles Beſondere und Einzelne einem deſpotiſchen Gemeinweſen untergeordnet iſt, muß es ſich dann als die höchſte Aufgabe ſtellen, das Einzelbewußtſeyn aufzuheben und ſich ganz in die abſolute Einheit zu verſenken; praktiſch erzeugt ſich hiedurch die

leidige selbstvergessene Beschaulichkeit, die intuitive Nichtsthuerei.

Dieses Streben, sich der Endlichkeit zu entledigen und sich ganz in die Unendlichkeit zu versenken, geht zwar meist aus einem tiefen moralischen Zuge hervor, ist aber einseitig, falsch und in seiner strengen Consequenz unmoralisch, weil es die ins Einzelne gelegte Gotteskraft nicht zu ihrer Entwicklung und Entfaltung bringt, und somit die Offenbarung des Unendlichen und Allgemeinen im Endlichen und Einzelnen nicht bewirkt.

Merkwürdig ist, daß Goethe, den man sonst gerade für das andere Extrem geneigt halten möchte, in seinen spätern Jahren, als er sich mehr in das allgemeine Naturdaseyn einlebte, sich überwiegend zu dieser Auffassung und Anerkennung des Spinozismus hinneigte. „Ich erinnere mich noch gar wohl," sagt Goethe,* „welche Beruhigung und Klarheit über mich gekommen, als ich einst die nachgelassenen Werke jenes merkwürdigen Mannes (Spinoza) durchblättert .... Ich ergab mich dieser Lektüre und glaubte, indem ich in mich selbst schaute, die Welt niemals so deutlich erblickt zu haben. Da über diesen Gegenstand so viel und auch in der neueren Zeit gestritten worden, so wünschte ich nicht mißverstanden zu werden, und will hier Einiges über jene so gefürchtete, ja verabscheute Vorstellungsart einzurücken nicht unterlassen. — Unser

* Dichtung und Wahrheit. 4. Th., S. 9.

phyſiſches, ſowohl als geſelliges Leben, Gewohnheiten, Weltklugheit, Philoſophie, Religion, ja ſo manches zufällige Ereigniß, alles ruft uns zu: daß wir entſagen ſollen. So manches, was uns innerlich eigens angehört, ſollen wir nicht nach außen hervorbilden; was wir von außen zur Ergänzung unſeres Wiſſens bedürfen, wird uns entzogen, dagegen aber ſo vieles aufgedrungen, das uns ſo fremd als läſtig iſt. Man beraubt uns des mühſam Erworbenen, des freundlich Geſtatteten, und ehe wir hierüber recht im Klaren ſind, finden wir uns genöthigt, unſere Perſönlichkeit erſt ſtückweiſe und dann völlig aufzugeben. Dabei iſt es aber hergebracht, daß man denjenigen nicht achtet, der ſich deßhalb ungeberdig ſtellt; vielmehr ſoll man, je bitterer der Kelch iſt, eine deſto ſüßere Miene machen, damit ja der gelaſſene Zuſchauer nicht durch irgend eine Grimaſſe beleidigt werde. — Dieſe ſchwere Aufgabe zu löſen hat die Natur den Menſchen mit reichlicher Kraft, Thätigkeit und Zähigkeit ausgeſtattet. Beſonders aber kommt ihm der Leichtſinn zu Hülfe, der ihm unzerſtörlich verliehen iſt. Hiedurch wird er fähig, dem Einzelnen in jedem Augenblick zu entſagen, wenn er nur im nächſten Moment nach etwas Neuem greifen darf, und ſo ſtellen wir uns unbewußt unſer ganzes Leben immer wieder her. Wir ſetzen eine Leidenſchaft an die Stelle der andern; Beſchäftigungen, Neigungen, Liebhabereien, Steckenpferde, alles probiren wir durch, um zuletzt auszurufen, daß alles eitel ſey. Niemand entſetzt

ſich vor dieſem falſchen, ja gottesläſterlichen Spruch, ja man glaubt etwas Weiſes und Unwiderlegliches geſagt zu haben. Nur wenige Menſchen gibt es, die ſolche unerträgliche Empfindung vorausahnen, und, um allen partiellen Reſignationen auszuweichen, ſich ein für allemal im Ganzen reſigniren. (!) Dieſe überzeugen ſich von dem Ewigen, Nothwendigen, Geſetzlichen, und ſuchen ſich ſolche Begriffe zu bilden, welche unverwüſtlich ſind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichen nicht aufgehoben, ſondern vielmehr beſtätigt werden. Weil aber hierin wirklich etwas Uebermenſchliches liegt, ſo werden ſolche Perſonen gewöhnlich für Unmenſchen gehalten, für gott- und weltloſe; ja man weiß nicht, was man ihnen alles für Hörner und Klauen andichten ſoll? — Mein Zutrauen auf Spinoza ruhte auf der friedlichen Wirkung, die er in mir hervorbrachte ꝛc."

Goethe geſteht ſelber, daß er ſich nicht „buchſtäblich" zu den Schriften Spinoza's bekennen möge, da „keiner bei denſelben Worten daſſelbe, was der Andere, denkt;" er führt dann weiter aus, wie er „auf eigene Weiſe" von dieſer Weltanſchauung aus dahin gelangte, das ihm „innewohnende dichteriſche Talent ganz als Natur zu betrachten," und an dieſes letztere knüpfen wir unſer Urtheil, daß Goethe, ſo viel Wahres und Tiefes er auch hier darlegt, doch Spinoza nur einſeitig begriffen und deßhalb wie bei jedem einſeitigen Verſtändniß auch hier ein Mißverſtändniß obwaltete. Wir haben hier ein konkretes

Beiſpiel, wie die Idee der Nothwendigkeit und Allgemeinheit einſeitig aufgegriffen und angewendet werden kann. Wenn auch Goethe in der Feſtigkeit ſeiner individuellen Haltung ſich nicht auf die äußerſte Spitze des Extrems der Reſignation verlieren konnte, ſo ſtand er doch nach den obigen Ausſprüchen auf dieſem Extrem; in ſeiner elaſtiſch behäbigen Weiſe, die das eigne Naturell „ganz als Natur“ betrachtet, bei den anſtürmenden Gegenſätzen blos das Naturell wahrt, ſich dann aber auch der Nothwendigkeit fügt, erkannte er nur die Nothwendigkeit, das Unterordnen des Einzelnen unter das Allgemeine, und vergaß die Freiheit, die thätige Selbſtbeſtimmung des Einzelnen aus ſich heraus; indem er ſein Weſen „blos als Natur“ walten ließ, ließ er es damit in ſeiner individuellen Haltung aufgehen in das Allgemeine, in das Feſtſtehende, Herrſchende; er ſetzt den Nöthigungen der Welt mehr die paſſive Elaſtizität des Naturdaſeyns entgegen, und in der bloßen Anerkennung der Nothwendigkeit verkannte er die Freiheit, kraft deren wir ſelbſtſtändig beſtimmend hinausgreifen und die Nothwendigkeit, das Allgemeine mit geſtalten. — —

Das andere Extrem, das wir als das der unbedingten Libertinage bezeichnet, hält ſich einſeitig an die Idee der Allheit, der Vielheit und Manchfaltigkeit. „Wenn alles Daſeyende als göttlich, gut, die Unendlichkeit in ſich ſchließt und ausdrückt, ſo — räſonnirte man weiter — ſchließt auch jedes einzelne Daſeyende das

Göttliche, Gute und Unendliche in sich, was also das Einzelne will und anstrebt, fließt aus seiner göttlichen Natur, ist gut." Die ganze moralische Grundlage der Welt wurde hierdurch erschüttert, das Ewige und Unendliche in die schwankende Hand des Zeitlichen und Endlichen gelegt; der Pantheismus mußte sichs wie die Heiligthümer aller Zeiten gefallen lassen, daß sich die bodenlosesten subjektiven Tendenzen an seinen Altar flüchteten und nun sogar heilig gesprochen seyn wollten; das Unding des Begriffes von einer freien und göttlichen Subjektivität trat anmaßlich mit allerlei zügellosen Prätensionen hervor. Es kann hier nur mit denen, die es ernst meinten, und nicht blos eine eitle Aufsehenmacherei bezweckten, gestritten werden. Es wurde schon oben darauf hingewiesen, daß nicht das Subjektive, das Auszeichnende, Besondere und Unterscheidende das Höhere eines Menschen, das Göttliche in ihm ist, sondern daß gerade das Allgemeine in ihm sein Höheres ist. Das Auszeichnende und Eigenthümliche in der subjektiven Natur für das Höhere zu halten, ist derselbe Irrthum, wie wenn man in der objektiven Natur das Wunder für eine höhere Offenbarung hielt, als den steten, allgemeinen und gesetzmäßigen Gang. Und hierin, daß das Allgemeine, das Allen gemeinsame das Höhere ist, liegt der heilige Beruf der pantheistischen Lehre und ihre Freiheit spendende Kraft. Wie auf einer andern Stufe des Bewußtseyns Allen der Glaube gegeben wird, ohne daß es hiezu eines besondern Vorzuges des

Geistes, einer besondern subjektiven Auszeichnung bedarf, so kann auch, hier freilich in höherem oder niederem Grade, Allen die Erkenntniß werden, weil sie in der allgemeinen Menschennatur begründet ist.

In Betracht des oben genannten Extrems hat man den Pantheismus zur Anschauungsweise bevorzugter Geister stempeln wollen, die das Göttliche in sich gefunden und aus ihm handeln, und mit frecher Stirne drängte man sich herzu, um sich die Prärogative eines bevorzugten Geistes anzueignen. Das Wesen der pantheistischen Erkenntniß liegt aber nicht in einem besondern Vorzuge einzelner Menschen, sondern in den allgemeinen Gesetzen der Menschennatur. — Der Vorwurf der moralischen Haltlosigkeit, den man der pantheistischen Lehre gemacht, ist, wenn nicht ein lügnerischer, doch ein grundfalscher, die Richtschnur und die Garantie des Handelns ist nicht in der einzelnen Persönlichkeit, sondern in der allgemeinen und ewigen Menschennatur festgegründet.

Freilich hat der Pantheismus kein so dogmatisch bestimmtes kategorisches Moralprinzip, wie etwa die kantische Philosophie, die hienach auch für die Collisionsfälle mehr äußerliche Haltpunkte zu geben vermag; die Haltpunkte der pantheistischen Weltansicht sind keine äußerlichen dogmatischen, sondern innerliche rationelle; die Grundlage des praktischen Pantheismus ist die Befestigung und Ausbildung des intellektuellen Charakters, die Erhebung und

Läuterung der endlichen Persönlichkeit als solcher zur unendlichen, die Regulirung des Einzelnen Endlichen nach und nach zu dem Allgemeinen, Ewigen und Vernünftigen; die Grundbedingung des moralisch intellektualen Charakters ist Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit, Befreiung von aller selbsttrügerischen Sophistik, die das Unheilige, wie das blos Subjektive, Endliche, gerne für das Heilige, Objektive und Unendliche ausgibt.*

Ueber den beiden Extremen der Resignation und Libertinage steht demnach der wahre thätige Pantheismus, sich als Endliches in der Unendlichkeit zu fühlen und zu erkennen — Religiosität — und sich als Unendlichkeit in der Endlichkeit zu fassen — sittliches Bewußtseyn — das Einzelne dem Allgemeinen zu unterordnen, und doch es wiederum in ihm darzustellen, das Göttliche in dem Menschlichen festzuhalten und ihm nachzuleben, das ist das Wesen des thätigen Pantheismus. Den Bekennern, oder — wenn man so sagen darf — den Erkennern des Pantheismus ist Moral und Vernunft eins. Der freie Mensch, wie ihn Spinoza darstellt, ist nicht

* Man vergl. hierüber auch v. A. Ethik. Th 4. §. 5 f., wo die Sätze der Vernunfterkenntniß gewissermaßen dogmatisch formulirt sind. Menschen, denen die reine und klare Erkenntnißkraft nicht stets gegenwärtig ist, gibt Sp. in der Schotie zu S. 10. Th. 5 der Ethik die Anweisung, wie sie sich Grundsätze, Dogmen und Lebensregeln aufstellen und dieselben handhaben sollen. Und am Schlusse des 42. Briefes verlangt Spinoza vor Allem die Ausbildung des Charakters.

blos oder endliche, individuelle, sich selbst bestimmende, sondern ebenso auch der Unendliche und von der Unendlichkeit bestimmte, berechtigt, die ihm ursprünglich gegebene Natur geltend zu machen, und verpflichtet, sie der Allgemeinheit zu unterordnen, eben so fern von der beschaulich kleinmüthigen Resignation, wie von der mittelpunktelosen, übermüthigen Liberonage, eben so thätig als empfangend, frei und gehalten in der frommen Erkenntniß.

Benedict von Spinoza's

sämmtliche Werke.

Die

Principien der Philoſophie

von

Renatus Des Cartes.

Erſter und zweiter Theil.

In geometriſcher Weiſe demonſtrirt

von

Benedict von Spinoza
aus Amſterdam.

Nebſt deſſen

Metaphyſiſchen Betrachtungen,
worin die ſchwierigeren Fragen des allgemeinen wie des ſpeciellen Theiles der Metaphyſik kurz erörtert werden.

Ludwig Meyer

an den geneigten Leser.

Es ist die einstimmige Ansicht Aller, die sich über das gemeine Bewußtseyn erheben wollen, daß bei Ergründung und Darstellung der Wissenschaften die Methode der Mathematiker (wobei die Schlüsse aus Definitionen, Postulaten und Axiomen erwiesen werden) der beste Weg sey, die Wahrheit sowohl zu erforschen als zu lehren. Und das mit Recht. Denn, da jede sichere und feste Erkenntniß eines Dinges nur aus bereits sicher Erkanntem geschöpft und abgeleitet werden kann, so muß dieß nothwendig von Grund aufgebaut werden, gleichsam als dauerhaftes Fundament, auf welchem hernach das ganze Gebäute

der menschlichen Erkenntniß aufgerichtet wird, damit es nicht von selbst in sich zerfalle oder durch den kleinsten Stoß zu Grunde gehe. Niemand aber, der jene herrliche Wissenschaft auch nur einigermaßen kennt, wird bezweifeln können, daß hierhin gehöre, was den Mathematikern gewöhnlich unter den Ausdrücken: Definitionen, Postulate und Axiome, gäng und gäbe ist. Denn die Definitionen sind nichts Anderes, als die deutlichsten Erklärungen der Ausdrücke und Namen, womit die abgehandelten Gegenstände bezeichnet werden. Die Postulate und Axiome aber oder die gewöhnlichen Erkenntnisse des Geistes sind so klare und deutliche Aussprüche, daß Jeder sie anerkennen muß, der nur die betreffenden Wörter recht versteht. Trotz alle dem findet man, die mathematischen Wissenschaften ausgenommen, fast keine andere Wissenschaft nach dieser Methode behandelt, sondern nach einer andern, himmelweit von dieser verschiedenen; da wird nämlich durch Definitionen und Eintheilungen, die man fortlaufend mit einander verkettet, mit Fragen und Erklärungen untermengt, die ganze Sache abgemacht. Man urtheilte nämlich fast allgemein, und auch jetzt denken noch Viele so,

die auf die Feststellung und Darstellung der Wissenschaften ihren Geist gerichtet haben, daß jene Methode den mathematischen Wissenschaften besonders entspreche, daß aber alle anderselben durchaus widerstreben. So kam es, daß sie das, was sie abhandeln, nicht mit unwiderleglichen Gründen nachweisen, sondern blos mit Wahrscheinlichkeiten und Beweisgründen, die wohl etwas für sich haben, zu stützen suchen und so einen großen Haufen großer Bücher zu Tage fördern, die nichts Festes und Sicheres enthalten; Alles ist voll von Streit und Widerspruch, und, was der Eine mit einigen winzigen Gründen, soweit es ging, festgestellt hat, wird alsbald von dem Andern verworfen und mit denselben Waffen zerstört: und so sieht sich der nach unerschütterter Wahrheit dürstende Geist, wo er den ruhigen See seines Denkens zu finden glaubte, über den er in sicherer und glücklicher Fahrt setzen und dann in den ersehnten Hafen der Erkenntniß einlaufen könnte, nun hin und her getrieben auf dem ungestümen Meere der Meinungen, überall von den Stürmen des Kampfes umringt, von den Fluthen des Zweifels unaufhörlich, ohne eine Hoffnung, sich

daraus emporzuheben, umhergetrieben und fortgerissen.

Indeß fehlte es nicht an Solchen, die, diesen jammervollen Zustand der Philosophie beklagend, sich von jenem allgemeinen breitgetretenen Wege der wissenschaftlichen Darstellung entfernten, einen neuen, und zwar sehr steilen, mit manchfachen Hindernissen besäeten Weg betraten, um außer der Mathematik auch die übrigen Theile der Philosophie in mathematischer Methode und mit mathematischer Gewißheit der Nachwelt zu hinterlassen. Die Einen befolgten hiebei einen bereits gegebenen, in den Schulen gebräuchlichen Weg; die Andern erfanden einen neuen, brachten die Philosophie in diese Ordnung und übergaben sie der wissenschaftlichen Welt. Und nachdem man lange und vielfach diesen Versuch ohne Erfolg gemacht hatte, erhob sich endlich doch jenes hochstrahlende Licht unsers Jahrhunderts, Renatus Des Cartes, der zuvörderst in der Mathematik das, was den Alten unzugänglich geblieben, und was außerdem die Zeitgenossen vermissen konnten, mit einer neuen Methode aus der Finsterniß an das Licht zog und dann die unerschütterlichen

Fundamente der Philosophie ermittelte, auf welchen man die meisten Wahrheiten mit mathematischer Ordnung und Sicherheit aufbauen könne, wie er selber durch die That bewies, und wie Allen, die seine nie genug zu preisenden Schriften ernst durchforscht haben, so klar wie das helle Sonnenlicht ist.

Wenn nun gleich die philosophischen Schriften dieses so verehrten und unvergleichlichen Mannes die mathematische Weise und Ordnung festhalten, so geschieht dieß dennoch nicht in jener allgemeinen, in den Euklidischen Elementen und bei den anderen Lehrern der Geometrie gebräuchlichen Weise, wo man nach vorangestellten Definitionen, Postulaten und Axiomen die Lehrsätze und ihre Beweise daran knüpft; es geschah vielmehr auf eine hievon sehr verschiedene Weise, die er selbst als die wahre und beste Lehrmethode und als die analytische bezeichnet. Am Schlusse seiner Antworten auf den zweiten Einwurf anerkennt er apodiktisch eine zweifache Art der Beweisführung, die eine durch die Analysis, „die den wahren Weg zeigt, wodurch etwas methodisch und gleichsam

a priori aufgefunden wird;“ die andere Darstellungsweise durch die Synthesis, „welche eine lange Reihe von Definitionen, Heischesätzen, Axiomen, Theoremen und Problemen anwendet, so daß, wenn etwas aus den Folgerungen verworfen wird, sie alsbald zeigt, daß es schon in den Vordersätzen enthalten sey, und so von dem Leser, und sey er auch noch so widerstrebend und hartnäckig, die Zustimmung erzwingt.“

Ergibt sich demnach in beiden Verfahrungsweisen eine Gewißheit, die über allen Zweifel erhaben ist, so sind doch nicht einem Jeden beiderlei Verfahrungsweisen gleich förderlich und genehm. Die meisten mit den mathematischen Wissenschaften nicht Vertrauten sind auch mit der Methode, in welcher sie dargestellt werden, nämlich der synthetischen, und derjenigen, in welcher sie gefunden werden, nämlich der analytischen, durchaus unbekannt und können somit die apodiktische Erwiesenheit der abgehandelten Dinge weder für sich selber erreichen, noch Andern darstellen. So kam es, daß Viele, von

blindem Drange fortgerissen oder durch die Autorität Anderer bestimmt, an Cartesius glaubten, seine Sätze und Dogmen nur dem Gedächtnisse einprägten und, wenn die Rede davon war, nur nachzuplappern und Vieles darüber zu schwatzen und nichts zu beweisen wußten, wie es ehedem war und noch heute bei den Anhängern der peripathetischen Philosophie im Schwange ist. Damit diesem abgeholfen würde, war es daher oft mein Wunsch, daß Jemand Hand ans Werk legen möge, der, der analytischen wie der synthetischen Verfahrungsweise kundig, sowohl mit den Schriften des Cartesius vertraut als in den Geist seiner Philosophie eingedrungen wäre, der, was jener in analytischer Weise darstellte, in die synthetische umarbeiten und in geometrischer Weise darstellen möchte. Ich selber, obgleich meiner Schwäche sattsam bewußt und einem solchen Unternehmen nicht gewachsen, habe mir dennoch oft vorgenommen, es auszuführen, und habe es sogar begonnen. Anderweitige Beschäftigungen aber, durch welche ich oft unterbrochen werde, haben mich von der Vollendung dieser Arbeit abgezogen.

Es war mir daher höchst erwünscht, von

unſerm Autor zu vernehmen, daß er einem Schüler beim Unterrichte in der Carteſiſchen Philoſophie den zweiten Theil der Principien vollſtändig und einen Theil des dritten nach jener geometriſchen Weiſe dargeſtellt, dabei die hauptſächlichſten und ſchwierigſten der in der Metaphyſik obſchwebenden und die von Carteſius noch nicht gelösten Fragen dictirt und auf das dringende Geſuch ſeiner Freunde zugeſtanden habe, daß es von ihm vermehrt und verbeſſert herausgegeben werde. Sonach billigte auch ich dieſes und bot ihm zugleich bereitwillig bei der Herausgabe meine etwa nöthige Hülfe an; außerdem rieth, ja, bat ich, er möchte auch den erſten Theil der Principien in gleicher Weiſe bearbeiten und dieſen voranſtellen, damit der ganze Gegenſtand von Anfang an ſo dargeſtellt leichter erkannt und beifälliger aufgenommen würde. Da er ſah, daß dieß höchſt vernünftig ſey, ſo wollte er den Bitten ſeiner Freunde ſo wie dem Nutzen des Publicums willfahren und übergab mir außerdem, da er fern von der Stadt auf dem Lande lebt und bei dem Drucke nicht gegenwärtig ſeyn kann, die Beſorgung ſowohl des Drucks als der Herausgabe.

Das iſt es nun, was wir Dir, lieber Leſer, in dem vorliegenden Büchlein übergeben, nämlich den erſten und zweiten Theil der Principien der Carteſiſchen Philoſophie zugleich mit dem Bruchſtück eines dritten, dem wir die metaphyſiſchen Betrachtungen unſers Autors als Anfang beigegeben haben. Wenn nun aber von einem erſten Theile der Principien die Rede iſt, wie ſchon der Titel beſagt, ſo ſoll das nicht ſo verſtanden werden, als ob Alles, was hier von Carteſius geſagt wird, hier in geometriſcher Weiſe dargeſtellt würde; jene Bezeichnung iſt nur von dem Hauptſächlichſten genommen, und dem gemäß (mit Auslaſſung von allem Andern, was logiſche Betrachtung iſt, und was blos geſchichtlich erzählt und erörtert wird) das hauptſächlichſte auf die Metaphyſik Bezügliche, und was Carteſius in ſeinen Unterſuchungen behandelt hat, aus ihm entnommen. Unſer Verfaſſer hat daher zu leichterer Ausführung faſt Alles, was Carteſius am Ende ſeiner Antworten auf den zweiten Einwurf in geometriſcher Weiſe darſtellte, Wort für Wort hier aufgenommen, indem er alle ſeine Definitionen voranſtellte, die Propoſitionen darein verwebte, die Axiome aber nicht fortlaufend auf die

Definitionen folgen ließ, ſondern ſie erſt nach der 4. Propoſition einſchaltete und zur leichteren Ueberſicht des Ganzen ihre Ordnung veränderte, während er anderes Ueberflüſſige ausließ. Es war zwar unſerem Verfaſſer nicht unbekannt, daß die Axiome (wie man bereits auch bei Cart. in dem 7. Poſt. findet) nach Art der Theoreme dargeſtellt werden und ſogar paſſender als Propoſitionen auftreten könnten (ich ſelber hätte auch gewünſcht, daß dieß ſo behandelt würde); die größeren Arbeiten, mit denen indeß der Verfaſſer beſchäftigt iſt, ließen ihm nie Zeit zur Ausarbeitung dieſes Werkes: er konnte daher ſeinem eigenen und unſerem Wunſche nicht willfahren, ſondern nur eine kurze Erklärung daran knüpfen, welche die Stelle einer Demonſtration vertreten mag, und eine ausführliche und vollſtändig abgeſchloſſene auf eine künftige Zeit verſchieben. Sollte daher einſt dieſer lückenhaften Ausgabe eine neue folgen, ſo werden wir verſuchen den Verfaſſer zu bewegen, daß er ſie auch mit der Behandlung des ganzen dritten Theiles über die ſichtbare Welt vermehre, wovon wir hier nur ein Bruchſtück angehängt haben, da der Verfaſſer hier den Gegenſtand abgebrochen,

und wir dieses, so klein es auch sey, dem Publicum nicht vorenthalten wollten. Um das Besprochene gehörig zu erreichen, müßte der Verfasser in dem zweiten Theile auch einige Auseinandersetzungen über die Natur und die Eigenschaften der Flüssigkeiten einstreuen. Ich werde nach Kräften streben, daß der Verfasser dieses thue.

Unser Verfasser weicht indeß nicht nur in der Aufstellung und Erklärung der Axiome, sondern auch in der Erweisung der Propositionen und der übrigen Folgesätze sehr oft von Cartesius ab und bedient sich einer Darstellung, die von der seinigen sehr verschieden ist. Dieß wird Niemand so verstehen, als ob er jenen großen Mann hierin berichtigen wollte, sondern daß es nur darum geschah, um den von jenem bereits befolgten Gang besser aufrecht zu erhalten und die Zahl der Axiome nicht allzu sehr zu häufen. Aus diesem Grunde war er genöthigt, Vieles, was Cartesius ohne irgend einen Beweis aufgestellt hat, zu beweisen, und Vieles, was er ganz und gar übergangen, hinzuzufügen.

Ich möchte vor Allem darauf aufmerksam machen, daß in Allem diesem, im ersten wie im zweiten

Theile der Principien und in einem Bruchstücke des dritten, so wie in seinen metaphysischen Betrachtungen, unser Verfasser nur die reinen Ansichten des Cartesius so wie deren Beweise dargestellt habe, wie sie sich in seinen Schriften finden oder durch regelrechte Folgerungen aus den von ihm angegebenen Grundlagen abgeleitet werden können. Denn, da unser Verfasser seinem Schüler die Cartesische Philosophie zu lehren versprochen hatte, war es ihm eine heilige Pflicht, von dessen Ansichten auch nicht einen Finger breit abzuweichen oder etwas, was seinen Dogmen nicht entspräche oder sogar widerspräche, zu dictiren: daher möge Niemand glauben, daß er hier das Seinige lehre oder nur das, was er selbst billigt; denn, obgleich er Manches für richtig hält und noch Manches eigen hinzugefügt zu haben gesteht, findet sich doch Vieles, was er als falsch verwirft, und wovon er eine durchaus abweichende Ansicht hegt. Um unter andern ein Beispiel hier hervorzuheben, bemerke man nur, was im ersten Theile der Principien in der Scholie zur 15. Proposition und im 12. Capitel des 2. Theils im Anhange über den Willen gesagt wird, obgleich es mit Hebeln und Stützen genug festgestellt scheint.

Denn er glaubt, daß derſelbe von der Erkenntniß nicht unterſchieden, noch weit weniger mit ſolcher Freiheit begabt wäre. Denn bei dieſen Auseinanderſetzungen, wie aus der Abhandlung über die Methode, Theil 4., und aus dem zweiten Theile der Meditationen und aus andern Stellen erhellt, hat Carteſius vorausgeſetzt, nicht aber bewieſen, daß der menſchliche Geiſt eine abſolut denkende Subſtanz ſey. Dagegen gibt unſer Autor zu, daß es in der Natur eine denkende Subſtanz gebe; er verwirft aber, daß ſie die Weſenheit des menſchlichen Geiſtes ausmache: vielmehr beſtimmt er, daß, wie die Ausdehnung, ſo auch das Denken unbegrenzt ſey: wie daher der menſchliche Körper nicht abſolut, ſondern eine nach dem Geſetze der ausgedehnten Natur durch Ruhe und Bewegung beſtimmte Ausdehnung ſey; eben ſo ſey auch der Geiſt oder die menſchliche Seele nicht abſolut genommenes Denken, ſondern blos ein nach den Geſetzen der denkenden Natur durch Ideen auf eine gewiſſe Weiſe beſtimmtes Denken. Hieraus wird der Schluß gezogen, daß dieſe nothwendig mit dem Daſeyn des menſchlichen Körpers beginnen müſſe. Nach dieſer Definition dürfte es nach ſeiner Anſicht

nicht unschwer zu beweisen seyn, daß der Wille von der Erkenntniß nicht unterschieden sey, und daß er jener Freiheit, die ihm Cartesius zuschreibt, durchaus ermangle, ja, daß sogar die Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen blos eine fingirte sey, da das Bejahen und Verneinen nichts als Ideen sind, daß die übrigen Vermögen, wie das Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, zu den Fictionen oder wenigstens zu jenen Begriffen gezählt werden müssen, die die Menschen daher, daß sie die Dinge abstract auffassen, bildeten, wie das Menschseyn, Steinseyn und Anderes dergleichen.

Es muß hier auch noch bemerkt werden, daß man auch dahin rechnen müsse, das heißt, daß nur im Sinn des Cartesius gesagt werde, wenn man in einzelnen Stellen findet: „Dieses oder jenes übersteigt die menschliche Erkenntnißkraft.“ Dieß darf nicht so verstanden werden, daß unser Verfasser hiermit seine eigene Ansicht ausspricht; vielmehr ist es seine Ueberzeugung, daß wir dieses Alles und noch vieles andere Höhere und Subtilere nicht nur klar und deutlich erkennen, sondern auch auf

die leichteſte Weiſe Andern darſtellen können, wenn man die menſchliche Erkenntniß nur auf einen andern Weg der Wahrheitserforſchung und der Erkenntniß der Dinge leite, als auf jenen, den Carteſius gebrochen und gebahnt hat; und ſo ſeyen die von Carteſius ermittelten Grundlagen des Wiſſens, und was er darauf gebaut, ungenügend, um alle die ſchwierigen Fragen der Metaphyſik zu entwickeln und zu löſen: wir müſſen daher andere ſuchen, wenn wir unſern Geiſt auf jene Stufe der Erkenntniß heben wollen.

Endlich (um das Vorreden zu beſchließen) möge der Leſer eingedenk ſeyn, daß alle dieſe Abhandlungen zu keinem andern Zweck veröffentlicht werden, als die Wahrheit zu erforſchen und zu verbreiten und die Menſchen zum Studium der wahren und lautern Philoſophie zu bewegen. Wir bitten einen Jeden inſtändig, vor der Lecture das Vergeſſene an der gehörigen Stelle einzuſchalten und die Druckfehler genau zu verbeſſern, damit er den reichen Nutzen daraus ziehen könne, den wir einem Jeden von Herzen wünſchen; denn es

sind einige Druckfehler darunter, die verhindern könnten, daß man die Macht der Beweisführung und den Geist des Verfassers recht fasse, wie Jeder bei deren Anschauung leicht finden wird.

Benedict von Spinoza's

Principien der Carteſiſchen Philoſophie, in geometriſcher Methode dargeſtellt.

Erſter Theil.

Einleitung.

Ehe wir zu den eigentlichen Lehrſätzen und deren Beweisführung übergehen, ſcheint es geeignet, vorher kurz darzuthun, warum Carteſius an Allem zweifelte, auf welchem Wege er die ſichere Grundlage des Wiſſens ermittelt, und wodurch er ſich von allen Zweifeln erlöst hat; wir hätten dieſe Gegenſtände in die mathematiſche Ordnung gebracht, wenn wir nicht die hierzu nöthige Weitſchweifigkeit für hinderlich gehalten hätten, um dieſes Alles, was mit einem Ueberblicke gleichſam wie ein Gemälde überſchaut werden muß, gehörig zu erkennen.

Um in der Erforschung der Dinge mit der größtmöglichen Vorsicht vorzuschreiten, hat es daher Cartesius versucht,

1) alle Vorurtheile abzulegen,
2) die Grundlagen zu finden, auf welche Alles gebaut werden muß,
3) die Ursache des Irrthums aufzudecken,
4) Alles klar und bestimmt zu erkennen.

Um das Erste, Zweite und Dritte beweisen zu können, begann er Alles in Zweifel zu setzen, nicht wie ein Skeptiker, der sich kein anderes Ziel vorsetzt, als das Zweifeln, sondern, um seinen Geist von allen Vorurtheilen zu befreien und die festen und unerschütterlichen Grundlagen des Wissens zu finden, die, wenn solche vorhanden sind, sich ihm bei diesem Verfahren ergeben mußten. Die wahren Principien des Wissens müssen so klar und sicher seyn, daß sie keines Beweises bedürfen, außerhalb der Schwankung des Zweifels liegen, und daß ohne sie nichts bewiesen werden kann. Und diese hat er nach langem Zweifeln gefunden. Nachdem er diese Principien gefunden hatte, war es ihm leicht, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, den Grund des Irrthums aufzudecken und sich so zu hüten, kein Falsches und Zweifelhaftes für wahr und gewiß anzunehmen.

Um das Dritte zu erlangen, nämlich Alles klar und bestimmt zu erkennen, versuche er besonders nach dieser Regel: alle einfache Ideen, aus welchen alle übrige zusammengesetzt sind, aufzuzählen und jede einzeln zu prüfen. Sobald man nämlich die einfachen Ideen klar und bestimmt fassen kann, kann man ohne Zweifel auch alle andere aus jenen einfachen zusammengesetzten mit derselben Klarheit und Bestimmtheit erkennen.

Nachdem wir dieses vorausgeschickt, wollen wir noch kurz erklären, wie er Alles in Zweifel zog, die wahren Principien des Wissens fand und sich aus den Wirren des Zweifels erhob.

Der radicale Zweifel.

Zuerst betrachtet er Alles, was er durch die Sinne empfangen, nämlich den Himmel, die Erde und dergleichen, ja sogar seinen eigenen Körper, dauer Dinge, die er bisher für in der Natur vorhanden gehalten hatte. An der Wirklichkeit dieser Dinge zweifelt er, weil er sich hin und wieder bei einer Sinnestäuschung ertappt und im Traume sich oft einbildet hatte, daß Vieles außer ihm wahrhaft existire, von dem er hernach einsah, daß er getäuscht wurde, und

weil er gehört hatte, daß Andere ſogar im Wachen klagen, ſie empfänden Schmerzen an Gliedern, die ſie längſt nicht mehr hatten. So konnte er nicht ohne Grund auch an der Exiſtenz ſeines Körpers zweifeln. Aus Allem dem mochte er in Wahrheit den Schluß ziehen, daß die Sinne nicht das ſicherſte Fundament wären, auf dem das Wiſſen aufgebaut werden kann, da ſie auch bezweifelt werden können, ſondern daß die Gewißheit von anderen, für uns ſicherern Principien abhänge. Um dieſes zu finden, ging er weiter und betrachtete alle Gemeinbegriffe, wozu die körperliche Natur im Allgemeinen und ihre Ausdehnung, eben ſo deren Geſtalt, Größe und dergleichen, ſo wie auch alle mathematiſche Wahrheiten gehören. Obwohl nun dieſes ihm ſicherer erſchien, als Alles, was er aus der Sinnenkenntniß geſchöpft hatte, fand er dennoch Grund, auch daran zu zweifeln, da Andere auch in dieſer Beziehung geirrt hatten, und hauptſächlich, weil ſeinem Geiſte eine alte Meinung inwohnte, daß ein Gott ſey, der Alles vermag, und von dem er, ſo wie er ſey, erſchaffen worden, und der es etwa ſo eingerichtet, daß er auch in Beziehung auf das, was ihm das Klarſte ſchien, getäuſcht werden ſolle. Dieß iſt das Verfahren, wodurch er Alles in Zweifel zog.

Auffindung der Grundlage des Wiſſens.

Um aber die wahren Principien des Wiſſens aufzufinden, unterſuchte er nachher, ob er auch Alles, was in den Kreis ſeines Denkens fallen könne, in Zweifel geſetzt habe, damit er auf dieſe Weiſe erforſche, ob nicht vielleicht etwas übrig geblieben ſey, worüber er noch nicht gezweifelt habe. Wenn er aber bei dieſem Zweifelsverfahren irgend etwas auffände, was weder aus dem Vorhergehenden, noch durch irgend einen andern Grund in Zweifel gezogen werden kann, davon urtheilte er mit Recht, daß er es ſich als Grun lage aufſtellen müſſe, um darüber alle ſeine Erkenntniß aufzubauen, und, obwohl er ſchon dem Anſchein nach Alles bezweifelt hatte — denn er hatte eben ſo das, was er durch die Sinne aufgenommen, als das, was er durch den bloſen Begriff empfangen hatte, in Zweifel gezogen — ſo war doch Eins zu erforſchen übrig, nämlich Jener ſelbſt, welcher ſo zweifelte, nicht, inſofern er aus Kopf, Händen und den übrigen Gliedmaßen beſtand, da er ja dieſe in Zweifel gezogen, ſondern nur, inſofern er zweifelte, dachte, u. ſ. w. Indem er nun dieſes genau prüfte, fand er, daß er durch keinen der aufgeführten Gründe daran zweifeln könne: denn, mag er

träumend oder wachend denken, er denkt doch und ist, und, mochten auch Andere, ja sogar er selbst in anderer Beziehung geirrt haben, nichts desto weniger waren sie doch, da sie ja irrten; er kann sich auch keinen so hinterlistigen Urheber seines Wesens denken, der ihn hierin täuschen sollte. Demnach wird zugestanden werden müssen, daß er selbst existire, solang angenommen wird, daß er getäuscht sey. Welche andere Ursache des Zweifels endlich ausgedacht werden möge, so wird keine solche beigebracht werden können, die ihn nicht zugleich von seiner eigenen Existenz am sichersten überzeugte; je mehr Zweifelsgründe beigebracht werden, desto mehr Belege werden zugleich beigebracht, die ihn von seiner eigenen Existenz überzeugen. So wird er, wohin er sich auch mit dem Zweifel wendet, nichts desto weniger zu dem Ausrufe gezwungen: Ich zweifle, ich denke, folglich bin ich.

Mit der Enthüllung dieser Wahrheit fand er auch zugleich die Grundlage alles Wissens und Maßstab und Regel aller übrigen Wahrheiten, nämlich: Was so klar und bestimmt begriffen wird, als dieses, das ist wahr.

Daß es keine andere Grundlage des Wissens geben könne, als diese, erhellt zur Genüge aus dem Vorhergehenden, weil alles Andere mit

leichter Mühe von uns in Zweifel gezogen werden kann, dieses aber niemals. In Bezug auf diese Grundlage ist hier noch insbesondre zu bemerken, daß dieser Satz: Ich zweifle, ich denke, folglich bin ich, kein Syllogismus ist, in welchem der Obersatz ausgelassen ist. Wenn es ein Syllogismus wäre, müßten die Prämissen klarer und bekannter seyn, als die Folgerung selber, „folglich bin ich;" somit wäre das „Ich bin" nicht die erste Grundlage aller Erkenntniß, außer dem, daß es auch keine sichere Schlußfolgerung wäre, denn ihre Wahrheit hinge von allgemeinen Prämissen ab, welche unser Verfasser längst in Zweifel gestellt hat; somit ist: Ich denke, folglich bin ich, nur ein Satz und gleichbedeutend mit dem Satze: Ich bin denkend.

Ferner, damit wir im Folgenden alle Verwirrung vermeiden (denn die Sache muß klar und bestimmt aufgefaßt werden), muß man wissen, was wir sind. — Denn, wenn man dieses klar und bestimmt erkannt hat, werden wir unsere Wesenheit nicht mit einer andern verwechseln. Um dieß aus dem Vorhergehenden abzuleiten, fährt unser Verfasser folgendermaßen fort.

Alle Begriffe, die er ehedem über sich gehabt, ruft er sich ins Gedächtniß: daß seine Seele etwas Dunnes wäre, wie Luft, Feuer oder Aether,

das die dichtern Theile ſeines Körpers durchdringe, und ferner, daß er ſich ſeines Körpers bewußter wäre als ſeines Geiſtes, und daß jener klarer und beſtimmter von ihm aufgefaßt würde. Er fand, daß dieß Alles demjenigen deutlich widerſpreche, was er bisher erkannt hatte. Denn an ſeinem Körper konnte er zweifeln, nicht aber an ſeinem Seyn, inſofern er dachte. Ueberdieß, weil er dieſes weder klar noch beſtimmt auffaßte, mußte er es conſequent, nach der Vorſchrift ſeiner Methode, als falſch verwerfen. Sonach, da er nicht einſehen konnte, daß dieß zu ihm, ſoweit er ſich ſeiner bisher bewußt war, gehöre, fuhr er fort, weiter zu unterſuchen, was eigentlich zu ſeiner Weſenheit gehöre, was er nicht in Zweifel ziehen konnte; daraus mußte er nothwendig ſein Daſeyn ſchließen. Zu dieſem gehört, daß er ſich hüten wollte, nicht getäuſcht zu werden, Vieles zu erkennen ſtrebte, Alles, was er nicht erkennen konnte, bezweifelte, nur Eins bis jetzt gelten ließ, alles Andere verneinte und vorläufig als falſch aufhob, daß er Vieles ſich unwillkürlich eingebildet und endlich Vieles, als aus dem Sinne entſprungen, erkannt hatte. Da er aus dieſem einzeln genommen gleich evident auf ſein Daſeyn ſchließen und nicht Eines davon zu dem, was er in Zweifel gezogen hatte, zählen und zuletzt Alles

mit einander unter einem Attribut zuſammenfaſſen konnte, ſo folgt daraus, daß dieß Alles wahr iſt und zu ſeiner Natur gehört. Indem er nun ſagte: Ich denke, ſo waren alle dieſe Arten des Denkens darunter begriffen, nämlich: zweifeln, erkennen, bejahen, verneinen, wollen und nicht wollen, vorſtellen und empfinden.

Beſonders iſt hier noch zu bemerken, was im Folgenden, wo es ſich um die Unterſcheidung von Geiſt und Körper handelt, von großem Nutzen ſeyn wird, nämlich:

1) Daß dieſe Arten des Denkens klar und beſtimmt ohne die übrigen, die bis jetzt bezweifelt wurden, begriffen werden.

2) Daß der klare und beſtimmte Begriff, den wir davon haben, dunkel und verwirrt wird, wenn man etwas, das bisher bezweifelt wurde, dazu geſellt.

Die Befreiung von allem Zweifel.

Um deſſen, was bezweifelt wurde, wieder ſicher zu werden und allen Zweifel aufzuheben, geht er weiter und unterſucht die Natur des vollkommenſten Weſens, und ob ein ſolches exiſtire. Denn, ſobald er erkennt, daß ein vollkommenes Weſen exiſtire, durch deſſen Kraft Alles hervorgebracht und erhalten wird, deſſen Natur es

widerspricht, ein Betrüger zu seyn, dann muß sich der Grund jenes Zweifels aufheben, den er davon hatte, daß er seinen eigenen Urgrund nicht kannte. Denn er wird erkennen, daß die Fähigkeit, Wahres vom Falschen zu unterscheiden, von Gott, dem Gütigsten und Wahrhaftesten, ihm nicht gegeben seyn könne, damit er getäuscht würde. So werden die mathematischen Wahrheiten oder Alles, was ihm als höchst evident erschien, ihm durchaus nicht zweifelhaft seyn können. Er geht sodann weiter, um die übrigen Ursachen des Zweifels aufzuheben, und untersucht, woher es komme, daß wir bisweilen irren; als er fand, daß es daher kommt, weil wir mit unserm freien Willen auch denjenigen Dingen beistimmen, die wir nur verwirrt begreifen, so konnte er alsbald schließen, daß er sich künftig dadurch vor dem Irrthume hüten könne, wenn er nur dem, was er klar und bestimmt begriffen habe, seine Zustimmung gebe: dahin kann ein Jeder durch sich selbst leicht gelangen, weil er die Kraft hat, seinen Willen zurückzuhalten und dadurch zu bewirken, daß er sich innerhalb der Grenzen der Erkenntniß hält. Da wir aber in der ersten Jugend viele Vorurtheile eingesogen haben, von denen wir uns nicht leicht befreien, geht er weiter, damit wir davon befreit würden, und damit

wir nichts annehmen, als was wir klar und bestimmt begreifen, alle jene einfachen Begriffe und Ideen aufzuzählen, aus welchen alle unsere Gedanken zusammengesetzt werden, um sie einzeln zu prüfen, damit man erkennen könne, was in einem Jeden klar, und was dunkel sey; denn so kann man leicht das Klare vom Dunkeln unterscheiden und klare und bestimmte Gedanken bilden, worauf es dann leicht ist, den realen Unterschied zwischen Seele und Körper zu finden, was in den Sinnenerkenntnissen klar, und was dunkel ist, und worin sich Wachen und Träumen unterscheide. Nach diesem kann man weder an seinem Wachen zweifeln, noch ferner von seinen Sinnen getäuscht werden; und so hat er sich von allen oben genannten Zweifeln befreit.

Ehe ich indeß hier schließe, müssen auch die beruhigt werden, die folgendermaßen Gegenrede führen: Da Gottes Existenz nicht durch sich selbst zu unserer Erkenntniß kommt, so scheint es, wir könnten auch nie irgend eines Dinges gewiß seyn, und Gottes Existenz wird nie zu unserer Erkenntniß kommen können. Denn aus ungewissen Prämissen, wir sagen ja, daß Alles ungewiß wäre, solang wir unsern Ursprung nicht kenneten, kann nichts Gewisses geschlossen werden.

Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, antwortet Cartesius folgendermaßen: Daraus, daß wir noch nicht wissen, ob vielleicht der Urheber unsers Ursprungs uns so geschaffen, daß wir getäuscht würden, sogar in den Dingen, die uns am evidentesten erscheinen, daraus können wir nicht an den Dingen zweifeln, die wir klar und bestimmt erkennen durch sich selber oder durch den Vernunftbeweis soweit wir denselben erreichen; wir können nur an den Dingen zweifeln, von denen wir vorhin gezeigt, daß sie wahr sind, deren Erinnerung wieder aufstoßen kann, da wir nicht mehr auf die Gründe achten, aus denen wir sie abgeleitet, und die wir also vergessen haben. Obgleich wir daher, daß Gott existire, nicht durch sich, sondern nur durch ein Anderes zu erkennen vermögen, so können wir dennoch zu einer sichern Erkenntniß von dem Daseyn Gottes gelangen, wenn wir nur auf alle Prämissen, woraus wir dieses schließen, sorgfältig achten. S. den 1. Theil der Pr. Art. 13 und die Antwort auf den 2. Einwurf Nr. 3. und am Schlusse der 5. Medit.

Da indeß diese Antwort Manchem nicht genügt, so will ich eine andere geben. Wir haben im Vorhergehenden gesehen, wo wir von der Wirklichkeit und Evidenz unsers Daseyns

sprachen, daß wir diese daraus geschlossen haben, weil, wohin wir unsere Geistesthätigkeit gerichtet haben, uns irgend ein Zweifelsgrund entgegenstand, der uns nicht sofort von unserer eigenen Existenz überführt hätte; sey es, daß wir unsere eigene Natur betrachteten, sey es, daß wir den Urheber unserer Natur als einen schlauen Betrüger dachten oder irgend einen andern außer uns liegenden Zweifelsgrund beibrachten, was wir bisher auf keinen andern Gegenstand anwendbar gefunden hatten. Denn, obgleich wir, die Natur eines Dreiecks betrachtend, schließen müssen, daß dessen drei Winkel zweien rechten gleich sind, können wir dasselbe doch nicht daraus schließen, daß wir etwa von dem Urheber unserer Natur betrogen werden mögen, während wir doch aus diesem letztern mit höchster Gewißheit auf unsere Existenz schließen konnten. Deßhalb müssen wir nicht bei jeder Geistesoperation nothwendig die Schlußfolgerung erhalten, daß die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten gleich sind; im Gegentheil, wir finden einen Zweifelsgrund, weil wir nämlich keine solche Idee von Gott haben, die uns so bestimmte, daß wir unmöglich denken können, Gott sey ein Betrüger. Denn der, der eine unrichtige Idee von Gott hat (die wir nach unserer Voraussetzung nicht haben), kann eben

so gut von Gott denken, daß er ein Betrüger sey, als daß er kein Betrüger sey, wie der, welcher keine richtige Vorstellung von einem Dreieck hat, eben so leicht denken kann, die drei Winkel seyen gleich zweien rechten, als auch, sie seyen ihnen nicht gleich. Wir geben daher zu, daß wir von keinem Dinge außer unserer Existenz, obgleich wir genau auf dessen Erweisung achten, vollkommenem gewiß seyn können, solange wir nicht einen klaren und bestimmten Begriff von Gott haben, der uns zur Behauptung bringt, daß Gott höchst wahrhaft sey, wie die Vorstellung, die wir von einem Dreieck haben, uns zum Schlusse zwingt, daß dessen drei Winkel zweien rechten gleichen; wir geben aber nicht zu, daß man auf diese Weise zur Erkenntniß irgend eines Dinges gelangen könne. Denn, wie aus allem bereits Gesagten erhellt, liegt der Angelpunkt der ganzen Sache darin allein, daß wir uns nämlich einen solchen Begriff von Gott bilden können, der uns so bestimmt, daß wir nicht eben so leicht denken können, er sey ein Betrüger, als, er sey es nicht, sondern, der uns zur Annahme zwingt, daß Gott höchst wahrhaft ist. Denn, wenn wir eine solche Idee gebildet haben, fällt jener in den mathematischen Wahrheiten gebräuchliche Zweifelsgrund weg. Wenn wir dann unsere Geistesthätigkeit

wenden, um eine jener Wahrheiten zu bezweifeln, werden wir nichts finden, woraus wir, soweit es unsere Existenz berührt, nicht schließen müssen, daß sie höchst gewiß ist: z. B. wenn wir nach gefundener Idee Gottes die Natur eines Dreiecks betrachten, so wird uns die Idee des letztern zu der Annahme zwingen, daß seine drei Winkel zweien rechten gleichen; wenn wir aber die Idee Gottes betrachten, wird sie uns auch zu der Annahme zwingen, daß er höchst wahrhaft, der Urheber und beständige Erhalter unsrer Natur sey und so in Betreff jener Wahrheit uns nicht täusche. Eben so wenig können wir denken, wenn wir auf die Idee Gottes achten (die wir bereits gefunden zu haben supponiren), daß er ein Betrüger sey, als wir, wenn wir auf die Idee eines Dreiecks achten, denken können, seine drei Winkel seyen nicht gleich zweien rechten. Und wie wir eine solche Idee eines Dreiecks bilden können, obgleich wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns täusche, eben so können wir uns die Idee Gottes klar machen und vor Augen stellen, obgleich wir noch bezweifeln, ob der Urheber unserer Natur uns in Allem täuscht. Und haben wir nur diese, wie wir sie auch erlangt haben mögen, so wird sie, wie schon gezeigt, zur Hebung alles Zweifels genügen. Nach dieser

Erörterung antworte ich auf den aufgeworfenen Einwand: Wir können keines Dinges gewiß seyn, nicht, solange wir nicht die Existenz Gottes wissen (denn davon habe ich nicht geredet), sondern, solange wir keine klare und bestimmte Idee Gottes haben. Wollte mir Jemand hierauf einen Einwand machen, so müßte es dieser seyn: Wir können keines Dinges gewiß seyn, bevor wir nicht eine klare und bestimmte Idee Gottes haben; eine klare und bestimmte Idee Gottes können wir aber nicht haben, solange wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns täusche: folglich können wir auch keines Dinges gewiß seyn, solange wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns täuscht. Hierauf antworte ich, indem ich den Obersatz zugebe und den Untersatz verneine: Wir haben allerdings eine klare und bestimmte Idee eines Dreiecks, obgleich wir nicht wissen, ob der Urheber unserer Natur uns betrüge, und wenn wir nur, wie ich so eben weitläufig gezeigt, eine solche Idee von Gott haben, können wir weder an seiner Existenz, noch an irgend einer mathematischen Wahrheit zweifeln.

Nach dieser Einleitung wollen wir nun zur Sache selber schreiten.

Definitionen.

I. Unter dem Ausdruck „Denken“ verstehe ich Alles das, was in uns ist, und dessen wir unmittelbar bewußt sind.

Sonach sind alle Thätigkeiten des Willens, der Erkenntniß, der Einbildungskraft und der Sinne Denken. Ich habe aber hinzugefügt „unmittelbar,“ um das auszuschließen, was aus jenem folgt, wie die freie Bewegung ein Denken zwar zum Ausgangspunkt hat, selber aber doch kein Denken ist.

II. Unter dem Ausdruck „Vorstellung“ (idea) verstehe ich jene Form irgend eines Denkens, durch deren unmittelbares Erfassen ich mir auch eben jenes Denkens selber bewußt bin.

Folglich kann ich nichts mit Worten ausdrücken (wenn ich das verstehe, was ich sage), ohne daß es eben hieraus gewiß sey, daß in mir die Vorstellung desjenigen Gegenstandes ist, der durch jene Worte bezeichnet wird. Daher nenne ich nicht blos die in der Phantasie ausgemalten Bilder Ideen, ja sogar, ich nenne diese nie Ideen, soweit sie in der körperlichen Phantasie, d. h. in irgend einem Theile des Gehirns ausgemalt sind, sondern nur, insoweit sie den Geist bilden, der in jenen Theilen des Gehirns enthalten ist.

III. Unter „objectiver Realität der

Idee" verſtehe ich die Wirklichkeit eines durch die Idee vorgeſtellten Dinges, ſoweit es in der Idee iſt.

Auf dieſelbe Weiſe kann man objective Vollkommenheit, objectives Kunſtwerk ꝛc. ſagen, denn, was wir in den Objecten der Ideen erfaſſen, das iſt in den Ideen ſelber objectiv.

IV. Daſſelbe nennt man „formell" an den Objecten der Ideen, ſofern ſie als ſolche in ihnen ſelber ſind, als welche wir ſie erfaſſen; man nennt es „eminent," ſoweit es nicht ſolche ſind, ſondern nur ſo große, daß ſie die Stelle ſolcher einnehmen könnten.

Anmerkung. Wenn ich ſage, eine Urſache ſchließt eminent die Vervollkommnungen ihrer Wirkung in ſich, ſo will ich bemerklich machen, daß die Urſache die Vollkommenheiten der Wirkungen in höherm Maße in ſich ſchließt, als die Wirkung ſelber. S. auch das 8. Axiom.

V. Jedes Ding, in dem etwas unmittelbar iſt, wie in einem Subject, oder wodurch etwas exiſtirt, das wir erfaſſen, d. h. irgend eine Eigenſchaft, Beſchaffenheit oder ein Merkmal, deſſen reelle Idee in uns iſt, das nennt man Subſtanz.

Von dieſer genau beſtimmten Subſtanz dürfen wir keine andere Idee haben, als daß

es ein Ding sey, in welchem formell oder eminent jenes Etwas existire, das wir auffassen, oder was objectiv in einer von unsern Ideen liegt. —

VI. Die Substanz, welcher das Denken unmittelbar innewohnt, wird Geist genannt.

Ich rede hier aber mehr vom Geist, als von der Seele, weil der Ausdruck Seele doppelsinnig ist und oft für einen körperlichen Gegenstand gebraucht wird.

VII. Die Substanz, welche unmittelbar das Subject der Ausdehnung und der Accidenzen ist, die die Ausdehnung voraussetzen, wie Gestalt, Lage, örtliche Bewegung und dgl., nennt man Körper.

Ob es eine und dieselbe Substanz sey, die man Geist und auch Körper nennt, oder ob es zwei verschiedene seyen, wird später zu erörtern seyn.

VIII. Die Substanz, die wir an sich als die höchst vollkommene erkennen, und woran wir durchaus nichts erfassen, was einen Mangel, oder eine Beschränkung der Vollkommenheit in sich schließt, nennt man Gott.

IX. Wenn wir sagen: Etwas liegt in der Natur oder in dem Begriff eines Dinges, so heißt das so viel, als wenn wir sagten: Das ist von diesem Dinge wahr oder kann in Wahrheit davon behauptet werden.

X. Von zwei Substanzen sagt man, daß sie sich reell von einander unterscheiden, wenn jede derselben ohne die andere bestehen kann.

Die Heischesätze des Carteſius haben wir hier ausgelassen, weil wir im Folgenden keinen Schluß daraus ziehen; wir bitten jedoch die Leſer angelegentlich, dieſelben nachzuleſen und mit ſtrenger Aufmerkſamkeit zu betrachten.

Axiome.

I. Zur Erkenntniß und Gewißheit eines unbekannten Dinges können wir nicht anders gelangen, als durch die Erkenntniß und Gewißheit eines andern, deſſen Gewißheit und Erkenntniß älter iſt.

II. Es gibt Gründe, die uns an der Exiſtenz unſers Körpers zweifeln machen.

Dieß iſt durch die Sache ſelber in der Einleitung dargethan worden, und kann daher hier als Axiom aufgeſtellt werden.

III. Wenn wir außer Geiſt und Körper noch etwas haben, ſo iſt es uns minder bekannt als Geiſt und Körper.

Man bemerke, das dieſe Axiome nichts über die Dinge außer uns beſtimmen, ſondern nur über das, was wir in uns, ſofern wir denkende Weſen ſind, finden.

Erſter Satz. Wir können keines Dinges abſolut gewiß ſeyn, ſolange wir nicht wiſſen, daß wir exiſtiren.

Beweis. Dieſer Satz iſt an ſich klar; denn, wer abſolut nicht weiß, daß er iſt, weiß dadurch auch nicht, daß er ein Bejahender oder Verneinender iſt, d. h. daß er beſtimmt bejahe oder verneine. — Hierbei iſt aber zu bemerken, daß, wenn wir gleich Vieles mit großer Gewißheit bejahen und verneinen, ohne in Betracht zu ziehen, daß wir exiſtiren, dennoch, wenn dieß nicht als unzweifelhaft vorausgeſetzt wird, Alles in Zweifel gezogen werden kann.

Zweiter Satz. Ich bin, muß durch ſich erkannt ſeyn.

Beweis. Verneint man dieß, ſo kann es alſo nicht anders erkannt werden, als durch etwas Anderes, und zwar (nach dem erſten Axiom) durch ein Solches, deſſen Erkenntniß- und Sicherheit früher in uns iſt, als der Ausſpruch: Ich bin. Dieſes iſt aber (nach dem Vorhergehenden) widerſinnig, folglich muß es durch ſich erkannt werden. — Was zu beweiſen war.

Dritter Satz. Ich, ſoweit ich ein aus einem Körper beſtehendes Ding bin, iſt nicht das erſte und nicht durch ſich erkannt.

Beweis. Es gibt Dinge, die uns an der Exiſtenz unſers Körpers zweifeln machen (nach Axiom 2); folglich (nach Axiom 1) können wir zu ſeiner Gewißheit nicht anders gelangen als durch die Erkenntniß und Gewißheit eines andern Dinges, das ſelber durch Erkenntniß und Gewißheit früher iſt. Daher iſt dieſer Ausſpruch: Ich als ein Körperweſen *bin* nicht das erſte und nicht durch *ſich* erkannt. — W. z. b. w.

Vierter Satz. Ich bin, kann nur in ſo fern das erſte Erkannte ſeyn, als ſofern wir denken.

Beweis. Der Ausſpruch: „Ich bin ein Körperweſen oder aus einem Körper beſtehend," iſt nicht das erſte Erkannte (nach dem Vorhergehenden); ich bin auch meiner Exiſtenz, ſofern ich aus einem andern Dinge außer Geiſt und Körper beſtehe, nicht gewiß: denn, wenn wir aus irgend einem andern von Körper und Geiſt verſchiedenen Dinge beſtehen, ſo iſt das uns minder bekannt, als der Körper (nach Axiom 3): daher kann: „Ich bin," nur das erſte Erkannte ſeyn, ſofern wir denken. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus erhellt, daß der Geiſt oder das denkende Weſen kennbarer iſt als der Körper. Zur triftigeren Erklärung leſe man

indeß den Art. 11 und 12 im erſten Theile der Principien.

Scholie. Jeder erkennt gewiß, daß er beſaht, verneint, zweifelt, erkennt, vorſtellt ꝛc. oder als zweifelnd, erkennend, beſahend ꝛc. oder mit einem Worte als denkend exiſtirt, und dieß kann er nicht in Zweifel ziehen. Daher iſt der Ausſpruch: Ich denke, oder ich bin ein Denkendes, die einzige (nach dem Satz 1) und ſicherſte Grundlage der ganzen Philoſophie. Da man in den Wiſſenſchaften nichts Anderes ſuchen und wünſchen kann, um der Dinge vollkommen gewiß zu werden, als daß man Alles aus den ſicherſten Principien ableite, und dieſelben eben ſo klar und beſtimmt aufgeſtellt werden, als wie die Principien, aus denen ſie abgeleitet ſind; ſo folgt hieraus, daß wir Alles für höchſt wahr halten müſſen, was uns gleich evident iſt, und was wir gleich klar und beſtimmt wie unſer aufgefundenes Princip auffaſſen, ferner auch Alles, was mit dieſem Princip ſo übereinſtimmt und von dieſem Principe ſo abhängt, daß, wenn man daran zweifeln wollte, man auch das Princip bezweifeln müßte. Damit ich aber in der Angabe dieſer Dinge mit der größten Vorſicht verſchreite, will ich anfangs nur dasjenige für gleich evident, gleich klar und beſtimmt von uns erfaßt zulaſſen,

was ein Jeder in ſich als Denkender beobachtet: z. B. daß man dieß und jenes wolle, ſolcherlei beſtimmte Ideen habe; daß eine Idee mehr Realität und Vollkommenheit in ſich ſchließe, als die andere; daß namentlich das, was objectiv das Seyn und die Vollkommenheit der Subſtanz in ſich ſchließt, weit vollkommener iſt, als das, was nur die objective Vollkommenheit irgend einer Eigenſchaft enthält, und daß endlich das das Vollkommenſte von allen ſey, was die Eigenſchaft des höchſt vollkommenen Weſens iſt. Dieß, ſage ich, erkennen wir nicht nur gleich evident und klar, ſondern wohl noch beſtimmter; denn es beſtätigt nicht nur, daß wir denken, ſondern auch, wie wir denken. Ferner werden wir ſagen, daß auch jenes mit dieſem Principe zuſammenfalle, was nicht bezweifelt werden kann, wenn nicht zugleich unſer unerſchütterliches Fundament in Zweifel gezogen werden ſoll. Wenn z. B. Jemand zweifeln wollte, ob aus nichts etwas entſtehen könne, ſo könnte er auch zugleich bezweifeln, ob wir, ſolange wir denken, da ſind. Denn, wenn ich von dem Nichts etwas behaupten kann, nämlich, daß es die Urſache eines Dinges ſeyn kann, ſo werde ich mit demſelben Rechte das Denken aus nichts behaupten und ſagen können, ich ſey nichts, ſolange ich

denke; da mir dieß unmöglich iſt, ſo wird es mir auch unmöglich ſeyn, zu denken, daß aus nichts etwas werde. In dieſer Betrachtung habe ich es unternommen, das, was uns jetzt, um weiter fortfahren zu können, nöthig ſcheint, hier nach der Ordnung vor Augen zu ſtellen und der Zahl der Axieme anzureihen, da ſie von Carteſius am Schluſſe der Antworten auf den zweiten Einwurf als Axieme aufgeſtellt werden, und ich nicht genauer ſeyn will, als er ſelber. Dennoch, um nicht von der bereits angefangenen Ordnung abzuweichen, werde ich verſuchen, ſie wo möglich klarer zu machen und zu zeigen, wie eines von dem andern und Alle von dieſem Principe: Ich bin denkend, abhänge oder mit demſelben durch die Augenſcheinlichkeit und durch den inneren Grund zuſammenriſſe.

Von Carteſius entnommene Axieme.

IV. Es gibt verſchiedene Stufen der Realität oder des Seyns; denn die Subſtanz hat mehr Realität, als irgend ein Accidens oder eine Daſeynsform, die unbegrenzte Subſtanz mehr als die begrenzte. Daher iſt mehr objective Realität in der Idee der Subſtanz, als in der des Accidens, in der Idee der unbegrenzten mehr, als in der Idee der begrenzten.

Dieſes Axiom wird aus der bloſen Betrachtung mehrerer Ideen klar, über deren Exiſtenz wir gewiß ſind, weil ſie nämlich Denkformen ſind; denn wir wiſſen, wie viel Realität oder Vollkommenheit die Idee der Subſtanz über die Subſtanz feſtſtellt, wie viel die Idee der Form über die Form. Demzufolge erſehen wir auch nothwendig, daß die Idee der Subſtanz mehr objective Realität enthalte, als die Idee irgend eines Accidens. S. die Schol. des 5. Satzes.

V. Das denkende Weſen, wenn es Vollkommenheiten entdeckt, die ihm fehlen, wird ſich alsbald dieſelben geben, wenn es in ſeiner Macht iſt. Dieß bemerkt Jeder an ſich, inſofern er ein denkendes Weſen iſt; deßhalb (nach der Schol. des 4. Satzes) ſind wir darüber vollkommen gewiß, und aus dieſem Grunde ſind wir auch nicht minder gewiß über das Folgende, nämlich:

VI. In der Idee oder dem Begriff eines Dinges iſt auch ſeine Exiſtenz, die mögliche oder die nothwendige, enthalten. (S. das 10. Axiom von Carteſius.)

Nothwendig iſt ſie in dem Begriffe Gottes oder des höchſt vollkommenen Weſens; denn anders müßte er als unvollkommen gefaßt werden, wogegen die Vorausſetzung ſtreitet. Zufällig

oder möglich iſt ſie aber im Begriffe eines endlichen Dinges.

VII. Kein exiſtirendes Ding und keine Vollkommenheit eines Dinges kann ein Nichts zur Beiringung oder ein nicht exiſtirendes Ding zur Urſache ſeiner Exiſtenz haben.

Daß dieſes Axiom uns ſo klar ſey, wie das: Ich bin denkend, habe ich in der Scholie des 4. Satzes dargethan.

VIII. Jede Realität und Vollkommenheit, die ein Gegenſtand hat, iſt entweder formell oder eminent in der erſten Urſache und derſelben entſprechend.

Unter „eminent“ verſtehe ich, wenn die Urſache die ganze Realität der Wirkung vollkommener in ſich ſchließt, als die Wirkung ſelber; unter „formell“ aber, wenn ſie dieſelbe gleich vollkommen enthält.

Dieß Axiom hängt von dem vorhergehenden ab; denn, wenn vorausgeſetzt wird, daß nichts oder weniger in der Urſache ſey, als in der Wirkung, ſo wäre ein Nichts in der Urſache die Urſache der Wirkung. Dieß iſt aber (wie erörtert) widerſinnig; deßhalb kann nicht jedes Ding die Urſache einer Wirkung ſeyn, ſondern genau dasjenige, in welchem eminent oder wenigſtens

formell jede Vollkommenheit enthalten iſt, die auch in der Wirkung iſt.

IX. Die objective Realität unſerer Ideen bedingt eine Urſache, in welcher eben dieſe Realität ſelber nicht nur objectiv, ſondern formell oder eminent enthalten iſt.

Dieß Axiom geſteht Jeder zu, obgleich es von Vielen mißbraucht wurde. Denn, wenn Jemand etwas Neues auffaßt, ſo gibt es Keinen, der nicht nach der Urſache dieſes Begriffes oder ſeiner Idee fragt. Wenn man etwas bezeichnen kann, worin formell oder eminent ſo viel Realität enthalten iſt, als in dem Begriffe liegt, ſo iſt er beruhigt. Dieß iſt durch das Beiſpiel einer Maſchine im erſten Theile der Principien, Art. 17, hinlänglich erklärt. So wird, wenn Jemand fragen wird, woher denn der Menſch die Idee von ſeinem Denken und ſeinem Körper habe, Niemand verkennen, daß er ſie aus ſich habe, indem er nämlich formell Alles das enthalte, was die Idee objectiv enthält. Wenn daher ein Menſch eine Idee hat, welche mehr objective Realität, als er ſelber, formell enthält, ſo drängt uns der natürliche Verſtand, außerhalb des Menſchen ſelber eine andere Urſache zu ſuchen, welche alle jene Vollkommenheit formell oder eminent enthalte. Niemand hat ja außer dieſer eine

andere Urſache angegeben, welche er gleich klar und beſtimmt aufgefaßt hätte. Was ferner die Wahrheit dieſes Axioms betrifft, ſo hängt dieſe von dem Vorhergehenden ab. Es gibt nämlich (nach dem 4. Axiom) verſchiedene Grade der Realität * und des Seyns in den Ideen und hieraus (nach dem 8. Axiom) nach dem Grade der Vollkommenheit eine vollkommenere Urſache; da die Grade der Realität nicht in den Ideen, ſofern ſie als Denkformen betrachtet werden, ſind, ſondern ſofern das Eine die Subſtanz, das Andere nur die Form der Subſtanz darſtellt, oder, mit einem Worte, wie Bilder der Dinge betrachtet werden, ſo folgt hieraus klar, daß es keine andere erſte Urſache der Ideen geben kann, als die, von der wir ſo eben gezeigt, daß Alle ſie mit dem natürlichen Verſtande klar und beſtimmt erkennen, nämlich diejenige, welche eben jene Realität ſelber, die ſie objectiv haben, entweder formell oder eminent in ſich ſchließt. Damit dieſer Schluß klar erkannt würde, will ich ihn mit dem einen und dem andern Beiſpiel erklären. Wenn nämlich Jemand einige Bücher ſieht (etwa das eine von einem ausgezeichneten Philoſophen, das

* Hierüber ſind wir auch gewiß, weil wir ſie in uns als Denkende wahrgenommen. S. die vorige Scholie.

andere von einem Schwätzer), die von ein und derſelben Hand geſchrieben ſind, und nicht auf den Sinn der Worte (d. h. ſofern ſie gleichſam Bilder ſind), ſondern blos auf die Weiſe der Schriftzeichen und auf die Ordnung der Buchſtaben achtet, ſo wird er keine Ungleichheit dabei finden, die ihn zwingt, zwei verſchiedene Urſachen zu ſuchen, ſondern er wird glauben, daß ſie aus ein und derſelben Urſache, auf ein und dieſelbe Weiſe hervorgegangen wären. Achtet er aber auf den Sinn der Worte und der Reden, ſo wird er eine große Ungleichheit finden und wird daraus ſchließen, daß die erſte Urſache des einen Buches von der erſten Urſache des andern ſehr verſchieden ſey, und daß die eine in der That um ſo vollkommener als die andere geweſen ſeyn muß, als er den Sinn der Sätze beider Bücher oder der Worte, ſofern ſie als Vorſtellungen betrachtet werden, von einander verſchieden gefunden hat. Ich rede aber von der erſten Urſache der Bücher, die nothwendig gegeben ſeyn muß, obgleich ich zugebe, ja ſogar vorausſetze, daß ein Buch von einem andern abgeſchrieben werden kann, wie ſich von ſelbſt verſteht. Man kann dieß auch an dem Beiſpiel eines Bildes, etwa von einem Fürſten, erklären: denn, wenn wir blos deſſen Stoffe in Betracht ziehen, ſo finden

wir keinen Unterſchied zwiſchen dieſem Bilde und andern Bildern, der uns verſchiedene Urſachen zu ſuchen zwingt, ja, es hindert uns nichts, anzunehmen, daß dieſes Bild von einem andern abgemalt, dieſes wieder von einem andern, und ſo ins Unendliche; denn, was ſeine Zeichnung betrifft, ſo können wir zur Genüge erkennen, daß man keine andere Urſache aufſuchen muß: wenn wir aber auf das Bild als Bild achten, ſo werden wir alsbald genöthigt, die erſte Urſache zu ſuchen, die formell oder eminent das enthält, was dieſes Bild repräſentativ enthält. Ich ſehe nicht, daß man zur Beſtätigung und weiteren Beleuchtung dieſes Axiomes noch ein Weiteres bedürfte.

X. Es bedarf einer eben ſo großen Urſache, ein Ding zu erhalten, als es zuerſt hervorzubringen.

Daraus, daß wir jetzt denken, folgt nicht, daß wir ſpäter denken werden. Denn der Begriff, den wir von unſerm Denken haben, ſchließt nicht die nothwendige Exiſtenz des Denkens in ſich; denn ich kann einen Gedanken, obgleich ich vorausſetze, daß er nicht exiſtire, dennoch klar und beſtimmt faſſen.* Da aber die Natur einer

* Das hat Jeder in ſich als denkendes Weſen wahrgenommen.

jeden Urſache die Vollkommenheit ihrer Wirkung in ſich ſchließen muß (nach Axiom 8), ſo folgt hieraus deutlich, daß es in uns oder außer uns etwas geben müſſe, was wir bis jetzt nicht erkannt, deſſen Begriff oder Natur die Exiſtenz in ſich ſchließt, und das die Urſache iſt, daß unſer Denken zu exiſtiren anfängt, und auch, daß es zu exiſtiren fortfährt. Denn, obgleich unſer Denken zu exiſtiren angefangen hat, ſo ſchließt ſeine Natur und ſein Daſeyn doch nicht mehr nothwendige Exiſtenz in ſich, als bevor es exiſtirte, und ſo bedarf es derſelben Kraft, um im Exiſtiren zu verharren, als es bedarf, um zu exiſtiren anzufangen. Und das, was wir vom Denken ſagen, gilt auch von jedem Dinge, deſſen Seyn nicht die nothwendige Exiſtenz in ſich ſchließt.

XI. Kein Ding exiſtirt, von dem man nicht fragen kann, was die Urſache oder der Grund iſt, warum es exiſtirt. S. das erſte Axiom des Carteſius.

Da das Exiſtiren etwas Poſitives iſt, ſo kann man nicht ſagen, es habe nichts zur Urſache (nach Axiom 7); folglich müſſen wir ihm irgend eine poſitive Urſache oder einen Grund, warum es exiſtirt, anweiſen, und zwar einen

äußerlichen, d. h. einen ſolchen, der außerhalb der Sache ſelber iſt, oder einen innerlichen, d. h. einen ſolchen, der in der Natur und Definition des exiſtirenden Dinges ſelber begriffen iſt.

Die folgenden vier Sätze ſind aus Carteſius entnommen.

Fünfter Satz. Die Exiſtenz Gottes wird allein aus der Betrachtung ſeiner Natur erkannt.

Beweis. Wenn man ſagt: Etwas liegt in der Natur oder dem Begriff eines Dinges, ſo heißt das ſo viel, als, daſſelbe iſt von dieſem Dinge wahr. (Nach der 9. Def.) Die nothwendige Exiſtenz liegt im Begriff Gottes (nach Axiom 6); folglich iſt es wahr, von Gott zu ſagen, daß die nothwendige Exiſtenz in ihm ſey, oder daß er ſelber exiſtire.

Scholie. Aus dieſem Satze wird Vieles klar; ja, von dieſem einen, daß zur Natur Gottes die Exiſtenz gehört, oder daß der Begriff Gottes die nothwendige Exiſtenz in ſich ſchließt, wie der Begriff eines Dreiecks, daß ſeine drei Winkel gleich ſeyen zweien rechten, oder daß ſeine Exiſtenz, nicht anders als ſein Weſen, die ewige Wahrheit ſey, hängt faſt die ganze Erkenntniß

der Attribute Gottes ab, wodurch wir zur Liebe zu ihm oder zur höchsten Glückseligkeit geleitet werden. Deßhalb wäre es sehr zu wünschen, daß die Menschheit dieß endlich einmal mit uns erfaßte. Ich gestehe zwar, daß es gewisse Vorurtheile gibt, die es verhindern, daß Jeder dieß so leicht erkennen kann: wenn man aber mit gesundem Sinn, und allein von der Liebe zur Wahrheit und zu seinem eigenen wahren Nutzen getrieben, die Sache untersuchen wollte und das bei sich überlegt, was in der fünften Betrachtung und am Schlusse der Antw. auf den ersten Einwurf vorgetragen wird, und zugleich, was wir im ersten Capitel des zweiten Theiles in unserm Anhange über die Ewigkeit darlegen, so wird man fern von allem Zweifel die Sache ganz deutlich erkennen, und Niemand wird zweifeln können, ob er eine Idee von Gott habe (was wahrlich die erste Grundlage menschlicher Glückseligkeit ist); denn man wird zugleich klar sehen, daß die Idee Gottes weit von den Ideen anderer Dinge verschieden ist, indem man nämlich erkennt, daß Gott sowohl in Bezug auf Wesen als Existenz der ganzen Art nach von den übrigen Dingen verschieden ist. Deßhalb ist es nicht nöthig, hier den Leser länger aufzuhalten.

Sechster Satz. Die Existenz Gottes kann

nur daraus, weil die Idee von ihm in uns liegt, a posteriori erwiesen werden.

Beweis. Die objective Realität irgend einer unserer Ideen erheischt eine Ursache, in welcher diese Realität selber nicht nur objectiv, sondern formell und eminent enthalten ist (nach Axiom 9). Haben wir aber eine Idee Gottes (nach Def. 2 und 8), und ist die objective Realität dieser Idee weder eminent noch formell in uns enthalten (nach Ax. 4) und kann sie auch in nichts Anderem außer in Gott selber enthalten seyn (nach Def. 8), so erheischt folglich die Idee Gottes, die in uns ist, Gott zur Ursache, und somit existirt Gott (nach Ax. 7).

Scholie. Manche verneinen, daß sie irgend eine Idee von Gott haben, während sie ihn dennoch, wie sie selber sagen, anbeten und lieben.

Stellt man ihnen gleich die Definition und die Attribute Gottes vor Augen, so hat man damit nichts gewonnen; denn, wahrlich, eher könnte man einem blind gebornen Menschen die Unterschiede der Farben, wie wir sie sehen, zu lehren unternehmen. Allein, wenn wir sie nicht für eine neue Gattung lebender Wesen, mitten inne zwischen Mensch und Thier, halten wollen, so brauchen

wir uns um ihre Worte wenig zu kümmern. Auf welche Weise sollen wir denn noch die Idee eines Dinges zeigen können, als indem wir seine Definition aufstellen und seine Attribute erklären? Wenn wir dieß in Bezug auf die Idee Gottes leisten, so brauchen uns die Worte der Menschen, die die Idee Gottes blos deßhalb läugnen, weil sie kein Bild davon in ihrem Hirn gestalten können, weiter nicht aufzuhalten.

Ferner ist zu bemerken, daß Carteſius, um in dem erwähnten 4. Axiom darzuthun, daß die objective Realität der Idee Gottes weder formell noch eminent in uns ist, voraussetzt, daß Jeder wisse, daß er keine unbegrenzte Substanz, d. h. allwissend und allmächtig ist ꝛc. ꝛc. Und dieß konnte er wohl voraussetzen; denn derjenige, welcher weiß, daß er denkt, weiß auch, daß er an Vielem zweifelt und nicht Alles klar und bestimmt erkennt.

Zuletzt ist noch zu bemerken, daß nach der 8. Definition auch klar erfolgt, daß es nicht viele Götter, sondern nur einen geben könne; wie wir im 11. Satze dieses und im zweiten Theile im zweiten Capitel unsers Anhangs deutlich zeigen.

Siebenter Satz. Die Existenz Gottes zeigt sich auch daraus, daß wir selber, die wir eine Idee von ihm haben, existiren.

Scholie. Um dieſen Satz zu beweiſen, gebraucht Carteſius dieſe zwei Ariome, nämlich: „1. Das, was das Größere oder Schwerere bewirken kann, kann auch das bewirken, was kleiner iſt. 2. Es iſt größer, zu ſchaffen oder (nach Ariom 16) eine Subſtanz zu erhalten, als die Attribute oder die Eigenſchaften einer Subſtanz.“ Ich weiß nicht, was er hiermit ſagen will. Denn was nennt er leichter und was ſchwerer? Nichts wird abſolut (an ſich), ſondern nur in Betracht ſeiner Urſache leicht oder ſchwer genannt.* So kann ein und dieſelbe Sache zu gleicher Zeit in Betracht der verſchiedenen Urſachen leicht oder ſchwer genannt werden.

Nennt er aber das ſchwer, was mit großer Mühe, und leicht, was mit geringer Mühe von derſelben Urſache vollbracht werden kann, wie z. B. die Kraft, die 50 Pfund heben kann, doppelt ſo leicht 25 Pfund heben kann; ſo wäre dieß wahrlich kein abſolut wahres Ariom, und er könnte daraus das, was er erſtrebt, nicht beweiſen. „Denn,“ ſagt er, „wenn ich die Kraft,

* Um kein anderes Beiſpiel zu ſuchen, nehme man das Beiſpiel einer Spinne: ſie fertigt leicht ein Gewebe, das die Menſchen nur ſehr ſchwer weben könnten; die Menſchen dagegen machen Vieles ſehr leicht, das vielleicht den Engeln unmöglich iſt.

mich zu erhalten, habe, habe ich auch die Kraft, mir alle Vollkommenheiten zu geben, die mir fehlen" (weil sie nämlich keine so große Macht erfordern); so gebe ich ihm zu, daß die Kräfte, die ich zu meiner Erhaltung aufwende, vieles Andere weit leichter machen könnten, wenn ich ihrer nicht bedürfte, um mich zu erhalten; aber, solange ich sie zu meiner Erhaltung anwende, gebe ich nicht zu, daß ich sie auf etwas Anderes anwenden kann, obgleich dieß leichter zu bewirken wäre, wie aus unserm Beispiel deutlich zu ersehen ist. Man hebt die Schwierigkeit nicht auf, wenn man sagt: Da ich ein denkendes Wesen bin, so muß ich nothwendig wissen, ob ich in meiner Erhaltung alle meine Kräfte aufbiete, und ob das auch die Ursache ist, warum ich mir nicht die übrigen Vollkommenheiten gebe. Denn (abgesehen davon, daß man darüber gar nicht streitet, sondern nur, wie aus diesem Axiom die Nothwendigkeit dieses Satzes folge), wenn ich das wüßte, so wäre ich größer, und ich bedürfte vielleicht größerer Kräfte, als die, welche ich habe, um mich in jener größern Vollkommenheit zu erhalten. Sodann weiß ich nicht, ob es eine größere Mühe ist, die Substanz als die Attribute zu schaffen (oder zu erhalten), d. h., um deutlicher und philosophischer zu sprechen, ich weiß nicht, ob die

Subſtanz nicht ihrer ganzen innern Kraft und ihres Weſens, wodurch ſie ſich erhält, vielleicht dazu bedurfte, um ihre Attribute zu erhalten. Laſſen wir jedoch dieß dahingeſtellt, und unterſuchen wir weiter, was unſ.. verehrter Verfaſſer hier will, nämlich, was er unter leicht, und was er unter ſchwer verſteht. Ich glaube nicht und kann mich auf keine Weiſe der Meinung hingeben, daß er unter ſchwer das verſtehe, was unmöglich (und ſomit auf keine Weiſe begriffen werden kann, wieſo es entſtehen mag), unter leicht, was keinen Widerſpruch in ſich trage (und ſomit leicht begriffen wird, wieſo es entſteht), obgleich er in der dritten Betrachtung beim erſten Anblicke dieß zu wollen ſcheint, indem er ſagt: „Ich brauche nicht zu glauben, daß wohl das, was mir fehlt, ſchwerer zu erlangen ſey, als das, was ich bereits beſitze. Es iſt im Gegentheil klar, daß es weit ſchwerer geweſen ſey, mich, d. h. das Weſen oder die denkende Subſtanz, aus dem Nichts hervorzuheben als ꝛc. ꝛc. Dieß würde weder mit den Worten des Verfaſſers übereinſtimmen, noch ſeinen Geiſt athmen. Denn, abgeſehen von dem erſtern, gibt es zwiſchen möglich und unmöglich oder zwiſchen dem, was erkennbar, und dem, was nicht erkennbar iſt, gar kein Verhältniß, wie zwiſchen etwas und nichts,

und die Macht kann sich auf Unmögliches eben so wenig beziehen als die Schöpfung und Erzeugung auf nicht Vorhandenes. Deßhalb sind sie in keinerlei Weise mit einander zu vergleichen. Sodann kann ich nur diejenigen Dinge mit einander vergleichen und ihr Verhältniß erkennen, von welchen allen ich einen klaren und bestimmten Begriff habe. Ich kann demnach die Folgerung nicht zugeben, daß, wer das Unmögliche machen kann, auch das, was möglich ist, machen könnte. Was soll denn das für ein Schluß seyn? Wenn Jemand einen quadrirten Cirkel machen kann, würde er auch einen Cirkel machen können, von dem alle Linien, die vom Centrum an die Kreislinie gezogen werden, gleich sind; oder, wenn Jemand machen kann, daß das Nichts festhielte, und er es wie einen Stoff gebrauchte, aus dem er etwas hervorbringt, wird er auch die Kraft haben, aus irgend einem Dinge etwas zu machen? Denn, wie gesagt, zwischen diesen und ähnlichen Dingen gibt es nichts Gemeinsames, weder Analogie noch Vergleichung, noch ein Verhältniß irgend einer Art; dieß kann Jeder sehen, wenn er nur einigermaßen den Gegenstand erwägt.

Deßhalb glaube ich, das dieß dem Geist des Carteſius unangemeſſen ſey. Betrachte ich

aber das zweite der angeführten Ariome, ſo ſcheint es, daß er unter größer und ſchwieriger das verſtanden wiſſen will, was vollkommener, unter geringer und leichter das, was unvollkommener iſt. Aber auch dieß ſcheint ſehr dunkel, denn hier iſt dieſelbe Schwierigkeit wie oben. Ich beſtreite nämlich wie oben, daß, wer das Größere thun kann, zugleich und mit derſelben Thätigkeit, wie nach dem aufgeſtellten Satze angenommen werden muß, das Geringere thun kann. Wenn er dann ſagt: Es iſt größer, die Subſtanz zu ſchaffen oder zu erhalten, als die Attribute, ſo kann er gewiß unter Attributen nicht das verſtehen, was formell in der Subſtanz enthalten und von der Subſtanz nur durch den Gedanken verſchieden iſt; denn ſonach iſt es daſſelbe, die Subſtanz zu ſchaffen oder die Attribute zu ſchaffen. Auch kann er nicht aus dem nämlichen Grunde die Eigenſchaften der Subſtanz meinen, welche nothwendig aus dem Weſen und der Definition derſelben folgen. Noch weit weniger kann er darunter verſtehen, was er doch zu wollen ſcheint, die Eigenſchaft und Attribute einer ſandern Subſtanz; wie wenn ich z. B. ſage, daß ich die Kraft habe, mich, die denkende endliche Subſtanz, zu erhalten, ſo kann ich deßhalb nicht ſagen, daß ich auch die Kraft habe, mir die

Vollkommenheiten der unendlichen Subſtanz zu geben, die nach ihrer ganzen Weſenheit von der meinigen verſchieden iſt. Denn die Kraft* oder Weſenheit, wodurch ich mich in meinem Seyn erhalte, iſt nach ihrer ganzen Art von der Kraft oder dem Weſen verſchieden, wodurch ſich die abſolut unendliche Subſtanz erhält, wovon jene Kräfte und Eigenſchaften nur durch den Gedanken unterſchieden werden. Deßhalb (obgleich ich vorausſetze, daß ich mich erhalte), wenn ich begreifen wollte, daß ich mir die Vollkommenheiten der abſolut unbegrenzten Subſtanz geben könne, ſo würde ich nichts Anderes vorausſetzen, als daß ich mein ganzes Weſen zu nichts machen und von Neuem als unbegrenzte Subſtanz ſchaffen könnte. Das iſt gewiß viel mehr, als nur das vorausſetzen, daß ich mich, die endliche Subſtanz, erhalten könne. Da er alſo nichts hievon unter Attributen oder Eigenſchaften verſtehen kann, ſo bleibt nichts übrig, als die Beſchaffenheiten, welche die Subſtanz ſelber eminent enthält (wie dieſes und jenes Denken im Geiſt, von welchem ich klar

* Man beachte, daß die Kraft, wodurch ſich die Subſtanz erhält, nicht außerhalb des Weſens derſelben, nur durch den Namen von ihr unterſchieden iſt; dieß wird weitläufig erörtert werden, wenn wir im Anhange von der Macht Gottes handeln werden.

einſehe, daß es mir abgeht), nicht aber diejenigen, welche eine andere Subſtanz eminent enthält (wie dieſe oder jene Bewegung in der Ausdehnung); denn ſolche Vollkommenheiten ſind mir, als einem denkenden Weſen, keine Vollkommenheiten, und fehlen mir daher nicht. Aber es kann das, was Carteſius beweiſen wollte, keineswegs aus dieſem Axiom geſchloſſen werden, nämlich, daß, wenn ich mich erhalte, ich auch die Kraft habe, mir alle Vollkommenheiten zu geben, von denen ich finde, daß ſie zu dem höchſt vollkommenen Weſen gehören, wie aus dem eben Geſagten genugſam feſtſteht. Um aber nichts unbewieſen zu laſſen und alle Verirrung zu vermeiden, ſchien es mir angemeſſen, die folgenden Lehrſätze im voraus zu beweiſen und hernach den Beweis dieſes ſiebenten Satzes darauf zu bauen.

Erſter Lehnſatz. Je vollkommener ein Ding ſeiner Natur nach iſt, um ſo größere nothwendige Exiſtenz ſchließt es in ſich; und, umgekehrt, um ſo mehr nothwendige Exiſtenz ein Ding ſeiner Natur nach in ſich ſchließt, um ſo vollkommener iſt es.

Beweis. In der Idee oder dem Begriffe eines jeden Dinges iſt ſeine Exiſtenz enthalten (nach Axiom 6). Geſetzt alſo, A wäre ein Ding, das zehn Grade der Vollkommenheit hat, ſo ſage

ich, daß ſein Begriff mehr Exiſtenz in ſich ſchließt, als wenn man vorausſetzte, daß es nur fünf Grade der Vollkommenheit enthalte. Denn, da wir aus nichts keine Exiſtenz ſetzen können (ſ. die Scholie des vierten Satzes), ſo verneinen wir ſo viel von der Möglichkeit ſeiner Exiſtenz, als wir in Gedanken von ſeiner Vollkommenheit abziehen, folglich es mehr und mehr am Nichts theilnehmend denken. Wenn wir daher die Grade ſeiner Vollkommenheit bis ins Endloſe, bis 0 vermindern wollen, ſo wird es keine Exiſtenz oder die abſolut unmögliche enthalten. Wenn wir dagegen ſeine Grade ins Unendliche ſteigern, ſo werden wir begreifen, daß es die größte und ſomit die höchſt nothwendige Exiſtenz in ſich ſchließt. Dieß war das erſte zu Beweiſende. Da aber Beides auf keine Weiſe getrennt werden kann (wie aus Axiom 6 und dem ganzen erſten Theile dieſes Beweiſes hinlänglich hervorgeht), ſo erfolgt hieraus klar, was zweitens zu beweiſen war.

Anmerkung 1. Obgleich man ſagt, daß Vieles ſchon blos deßhalb nothwendig exiſtire, weil eine beſtimmte Urſache, um es hervorzubringen, gegeben wird, ſo wollen wir doch davon hier nicht reden, ſondern nur von derjenigen Nothwendigkeit und Möglichkeit, welche aus der

bloſen Betrachtung der Natur oder der Weſenheit eines Dinges ohne Rückſicht auf die Urſache folgt.

Anmerkung 2. Wir reden hier nicht von der Schönheit und andern Vollkommenheiten, die die Menſchen aus Albernheit und Unwiſſenheit Vollkommenheiten nennen wollten; ſondern unter Vollkommenheit verſtehe ich nur die Realität oder das Seyn. Ich finde z. B., daß in der Subſtanz mehr Realität enthalten iſt, als in den Daſeynsformen oder Accidenzen; deßhalb erkenne ich beſtimmt, daß ſie eine nothwendigere und vollkommnere Exiſtenz enthält, als die Accidenzen, wie aus Ariom 4 und 6 genugſam erhellt.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß das, was die nothwendige Exiſtenz in ſich ſchließt, das höchſt vollkommene Weſen oder Gott iſt.

Zweiter Lehnſatz. Wer die Kraft hat, ſich zu erhalten, deſſen Natur ſchließt eine nothwendige Exiſtenz in ſich.

Beweis. Wer die Kraft hat, ſich zu erhalten, hat auch die Kraft, ſich zu ſchaffen (nach Ariom 10); d. h. (damit es Jeder leicht zugeſtehe) er bedarf keiner äußern Urſache, um zu exiſtiren, ſondern die Natur ſeiner ſelbſt allein wird die hinreichende Urſache, daß er exiſtire, entweder

möglicherweiſe oder nothwendigerweiſe. Er iſt aber nicht möglicherweiſe; denn (nach dem, was ich bei dem zehnten Axiom gezeigt) würde daraus, daß er bereits exiſtirt, nicht auch folgen, daß er ſpäter exiſtiren werde (was gegen die Vorausſetzung iſt): folglich exiſtirt er nothwendigerweiſe, d. h. ſeine Natur ſchließt die nothwendige Exiſtenz in ſich. W. z. b. w.

Beweis des ſiebenten Satzes. Wenn ich die Kraft hätte, mich zu erhalten, ſo hätte ich eine ſolche Natur, daß ich eine nothwendige Exiſtenz in mich ſchlöſſe (nach dem zweiten Lehnſatz); deßhalb (nach dem Folgeſatz des erſten Lehnſatzes) würde meine Natur alle Vollkommenheiten enthalten. Ich finde aber viele Unvollkommenheiten in mir, ſofern ich ein denkendes Weſen bin, wie, daß ich zweifle, begehre ꝛc., worüber ich (nach der Scholie des vierten Satzes) gewiß bin; folglich habe ich nicht die Kraft, mich zu erhalten. Ich kann auch nicht ſagen, daß mir ſchon deßhalb jene Vollkommenheiten fehlen, weil ich mir ſie ja abſprechen will; denn das widerſpräche deutlich dem erſten Lehnſatz und dem, was ich (nach Axiom 5) klar in mir finde.

Sodann kann ich nicht exiſtiren, ohne, ſofern ich exiſtire, erhalten zu werden, ſey es von

mir ſelber, wenn ich nämlich die Kraft dazu habe, oder von einem Andern, der dieſe Kraft hat (nach Ariom 10 und 11). Ich exiſtire aber (nach der Scholie des vierten Satzes) und habe doch nicht die Kraft, mich zu erhalten, wie bereits bewieſen iſt; folglich werde ich von Jemand Anderm erhalten. Aber nicht von einem Andern, der die Kraft nicht hat, ſich zu erhalten (aus demſelben Grunde, aus welchem ich, wie ſo eben gezeigt iſt, mich ſelbſt nicht erhalten kann); alſo von einem Andern, der die Kraft hat, ſich zu erhalten, d. h. (nach dem zweiten Lehnſatz) deſſen Natur die nothwendige Exiſtenz in ſich ſchließt, d. h. (nach dem Folgeſatz des erſten Lehnſatzes) der alle Vollkommenheiten enthält, die ich als zu einem höchſt vollkommenen Weſen gehörig erkenne: und ſomit exiſtirt ein höchſt vollkommenes Weſen, das iſt (nach Def. 8) Gott. W. z. b. w.

Folgeſatz. Gott kann Alles das ſchaffen, was wir klar begreifen, gerade ſo, wie wir dieß Alles begreifen.

Beweis. Dieſes Alles folgt deutlich aus dem vorhergehenden Satze. In dieſem iſt nämlich Gottes Exiſtenz daraus bewieſen, daß Einer exiſtire, in welchem alle Vollkommenheiten ſind, von denen wir eine Idee haben. Es wohnt aber

in uns die Idee irgend einer so großen Macht, daß von dem allein, in welchem diese Macht ist, Himmel, Erde und alles Andere, was ich als Mögliches erkenne, gemacht werden können; folglich ist mit der Existenz Gottes zugleich auch Alles dieses von ihm bewiesen.

Achter Satz. Geist und Körper werden reell unterschieden.

Beweis. Alles, was wir klar begreifen, kann gerade so, wie wir es begreifen, von Gott gemacht werden (nach dem vorhergehenden Satze). Wir begreifen aber deutlich den Geist, d. h. (nach Def. 6) die denkende Substanz ohne Körper, d. h. (nach Def. 7) ohne irgend eine ausgedehnte Substanz (nach dem Satz 3 und 4), und so umgekehrt den Körper ohne Geist (wie Jeder leicht zugeben wird). Folglich kann wenigstens durch göttliche Macht Geist ohne Körper, und Körper ohne Geist seyn. Die Substanzen aber, die eine ohne die andere seyn können, werden reell unterschieden (nach Def. 10); Geist und Körper sind Substanzen (nach Def. 5, 6 und 7), die eine ohne die andere seyn können (wie eben bewiesen wurde): folglich werden Geist und Körper reell unterschieden.

(S. den vierten Satz des Cart. am Schlusse

der Antwort auf den zweiten Einwurf, und was im ersten Theile der Pr. von Art. 22—29 gesagt wurde; denn, diese hier abzuschreiben, halte ich nicht der Mühe werth.)

Neunter Satz. Gott ist die höchste Erkenntniß.

Beweis. Verneint man dieß, so müßte Gott entweder nichts oder nicht Alles oder nur Einiges erkennen; aber, Einiges erkennen und Anderes nicht, setzt eine begrenzte und unvollkommene Erkenntniß voraus, die Gott zuzuschreiben widersinnig ist (nach Def. 8). Daß Gott aber nichts erkenne, sagt entweder aus, daß in Gott der Mangel einer Erkenntniß sey, wie bei den Menschen, wenn sie nichts erkennen, und schließt eine Unvollkommenheit in sich, die nicht auf Gott bezogen werden kann (nach derselben Def.), oder es sagt aus, es widerspreche der Vollkommenheit Gottes, daß er etwas erkenne. Aber, da die Erkenntnißkraft durchaus bei ihm verneint wird, könnte er auch keine Erkenntniß schaffen (nach Axiom 8). Da wir aber die Erkenntniß klar und bestimmt fassen, so kann Gott deren Ursache seyn (nach dem Folgesatz des siebenten Satzes). Demnach ist es weit entfernt, daß es der Vollkommenheit Gottes widerspreche, daß er etwas erkenne, folglich wird er die höchste Erkenntniß haben. W. z. b. w.

Scholie. Obgleich zugegeben werden muß, daß Gott unkörperlich iſt, wie im ſechſten Satze bewieſen wird, ſo iſt doch dieß nicht ſo zu nehmen, als ob alle Vollkommenheiten der Ausdehnung ihm ferne ſeyn müßten, ſondern nur in ſo fern, als die Natur und die Eigenſchaften der Ausdehnung irgend eine Unvollkommenheit in ſich ſchließen. Dieß muß auch von der Erkenntniß Gottes geſagt werden, wie Jeder, der ſich über das gewöhnliche Philoſophiren erheben will, bekennen wird, und wie weitläufig in unſerm Anhange (Theil. 2. Cap. 7) erklärt werden wird.

Zehnter Satz. Alle Vollkommenheit, die man in Gott findet, iſt von Gott.

Beweis. Verneint man dieß, ſo nehme man an, es gebe in Gott eine Vollkommenheit, die nicht von Gott iſt. Dieſe wird in Gott ſeyn, entweder durch ſich oder durch ein anderes von Gott Verſchiedenes. Wenn durch ſich, ſo wird ſie folglich eine nothwendige oder mindeſtens mögliche Exiſtenz haben (nach dem 2. Lehnſatze des 7. Satzes), ſie wird alſo, nach dem Folgeſatze jenes erſten Lehnſatzes etwas höchſt Vollkommenes und ſomit (nach Def. 8) Gott ſeyn. Sagt man alſo, es iſt etwas in Gott, was durch ſich iſt, ſo ſagt man hiermit zugleich, es iſt von Gott. W. z. b. w.

Wenn es aber durch etwas von Gott verſchieden iſt, ſo kann Gott nicht als ein durch ſich höchſt Vollkommenes begriffen werden, im Widerſpruche mit der 8. Def.; folglich iſt alle Vollkommenheit in Gott von Gott. W. z. b. w.

Eilfter Lehr. Es gibt nicht mehrere Götter.

Beweis. Verneint man dieß, ſo denke man ſich, wenn man kann, mehrere Götter, z. B. A und B; dann wird nothwendig (nach Satz 9) ſowohl A als B die höchſte Erkenntniß haben, d. h.: A wird *Alles*, nämlich ſich und B, und wiederum B ſich und A erkennen. Da aber A und B nothwendig exiſtiren (nach dem 5. Satz), ſo iſt folglich die Urſache der Wahrheit und Nothwendigkeit der Idee dieſes ſelben B, die das A hat, dieſes B ſelber; und wiederum die Urſache der Wahrheit und Nothwendigkeit der Idee dieſes ſelben A, die das B hat, iſt das A ſelber; folglich wäre in A eine Vollkommenheit, die nicht von A, und in B eine, die nicht von B iſt: ſomit (nach dem Vorhergehenden) werden weder A noch B Götter ſeyn, und folglich gibt es nicht mehrere. W. z. b. w.

Hier iſt zu bemerken, daß daraus allein, daß ein Ding durch ſich die nothwendige Exiſtenz einſchließt, wie Gott iſt, nothwendig folgt, daß

es einzig sey, wie Jeder bei genauer Aufmerksamkeit bei sich finden kann, und ich hier auch beweisen könnte, aber nicht auf eine so allgemein faßliche Weise, wie es in diesem Satze geschehen ist.

Zwölfter Satz. Alles, was existirt, wird blos durch die Macht Gottes erhalten.

Beweis. Verneint man dieß, so nehme man an, daß etwas sich selber erhalte, und so (nach dem 2. Lehnsatz des 7. Satzes) seine Natur eine nothwendige Existenz in sich schließt, demzufolge dann, nach dem ersten Lehnsatze jenes Satzes, es Gott wäre, und es mehrere Götter geben müßte, was widersinnig ist. (Nach dem Vorhergehenden.) Folglich existirt nichts, was nicht durch die Macht Gottes allein erhalten wird. W. z. b. w.

I. Folgesatz. Gott ist der Schöpfer aller Dinge.

Beweis. Gott erhält (nach dem Vorhergehenden) Alles, d. h. (nach Axiom 10) Alles, was existirt, hat er geschaffen und schafft er noch fort und fort.

II. Folgesatz. Die Dinge haben aus sich keine Wesenheit, welche die Ursache der Erkenntniß Gottes von ihnen wäre; vielmehr ist Gott

die Urſache der Dinge auch in Betreff ihrer Weſenheit.

Beweis. Da es keine Vollkommenheit in Gott gibt, die nicht von Gott iſt (nach dem 10. Satze), ſo werden die Dinge keine Weſenheit aus ſich haben, welche die Urſache der Erkenntniß Gottes von ihnen ſeyn kann, vielmehr, da Gott Alles nicht aus einem Andern geſchaffen, ſondern ſchlechthin geſchaffen (nach Satz 12 und Folgeſatz), ſo erkennt auch die Handlung des Schaffens keine Urſache außer der wirkenden an (denn ſo definire ich Schöpfung), welche Gott iſt; hieraus folgt, daß die Dinge vor ihrer Schöpfung durchaus nichts geweſen, und ſomit auch Gott die Urſache ihres Weſens iſt. W. z. b. w.

Man bemerke, daß dieſer Folgeſatz auch daraus erhellt, daß Gott die Urſache oder der Schöpfer aller Dinge iſt (nach dem erſten Folgeſatz), und daß die Urſache alle Vollkommenheiten der Wirkung in ſich ſchließen muß (nach Axiom 8), wie Jeder leicht ſehen kann.

III. Folgeſatz. Hieraus folgt klar, daß Gott nicht denkt und nicht eigentlich erfaßt; denn ſeine Intelligenz wird von keinem Dinge außer ihm beſtimmt: vielmehr fließt Alles aus ihm.

IV. Folgeſatz. Gott iſt nach ſeiner Cauſalität früher, als das Weſen und die Exiſtenz der Dinge, wie ſich aus dem erſten und zweiten Folgeſatz dieſes Satzes ergibt.

Dreizehnter Satz. Gott iſt höchſt wahrhaft und fern von allem Truge.

Beweis. Wir können (nach Def. 8) Gott nichts andichten, worin wir etwas Unvollkommenes finden, und da jeder Trug* (wie ſich von ſelbſt verſteht) oder jede Abſicht zu täuſchen nur aus Bosheit oder Furcht hervorgeht, die Furcht aber eine geſchwächte Macht, und die Bosheit eine Abweſenheit der Güte vorausſetzt, ſo wird man Gott, als dem höchſt mächtigen und höchſt guten Weſen, keinen Trug und keine Abſicht zu täuſchen zuſchreiben können; vielmehr muß er höchſt wahrhaft und fern von allem Truge

* Ich habe dieſes Axiom nicht unter die Axiome geſetzt, weil es durchaus nicht nöthig war; denn ich bedurfte ſeiner nur zum Beweiſe dieſes Satzes, auch weil, ſolange ich die Exiſtenz Gottes nicht kannte, ich nichts für wahr annehmen wollte, als was ich aus jenem erſten erkannten: „Ich bin,“ ableiten konnte, wie ich in der Scholie des vierten Satzes bemerkt habe. Ferner habe ich die Definitionen von Furcht und Bosheit auch nicht unter die Definitionen geſetzt, weil ſie Jeder kennt, und ich ihrer nur zu dieſem Satze bedarf.

genannt werden. W. z. b. w. (S. die Antwort auf den zweiten Einw. Nr. 4.)

Vierzehnter Satz. Was wir klar und bestimmt auffassen, ist wahr.

Die Fähigkeit, Wahres vom Falschen zu unterscheiden, die (wie Jeder bei sich weiß und aus allem bisher Dargestellten sehen kann) uns innewohnt, ist geschaffen und wird fort und fort erhalten von Gott (nach Satz 12 und Folgesatz), d. h. (nach dem Vorhergehenden) von dem höchst wahrhaften Wesen, das fern von allem Truge ist und (wie Jeder bei sich weiß) uns keine Fähigkeit gegeben, uns der Dinge, die wir klar und bestimmt auffassen, zu enthalten oder sie nicht anzuerkennen; wenn wir also in Betreff dieser Dinge getäuscht würden, so wären wir ja von Gott getäuscht, und wäre er ein Betrüger, was (nach dem Vorhergehenden) widersinnig ist: was wir also klar und bestimmt auffassen, ist wahr. W. z. b. w.

Scholie. Da dasjenige, dem wir nothwendig beistimmen müssen, wenn wir es klar und bestimmt erfassen, nothwendig wahr ist, und wir die Fähigkeit haben, dem, was dunkel und zweifelhaft, oder was nicht aus den sichersten Principien abgeleitet ist, nicht beizustimmen, wie

Jeder von selbſt weiß, ſo folgt hieraus klar, daß wir uns ſtets hüten können, in Fehler zu fallen und jemals getäuſcht zu werden (was man aus dem Folgenden auch noch klarer erkennen wird), wenn wir uns nur ernſtlich vornehmen, nichts zu behaupten, was wir nicht klar und beſtimmt erfaſſen, oder was aus Principien, die durch ſich klar und ſicher ſind, abgeleitet iſt.

Fünfzehnter Satz. Der Irrthum iſt nichts Poſitives.

Beweis. Wenn der Irrthum etwas Poſitives wäre, ſo hätte er Gott allein zur Urſache, von welchem er ſtets geſchaffen werden müßte. (Nach Satz 12.) Dieß iſt jedoch widerſinnig. (Nach Satz 13.) Folglich iſt der Irrthum nichts Poſitives. W. z. b. w.

Scholie. Da der Irrthum nichts Poſitives im Menſchen iſt, ſo wird er nichts Anderes ſeyn können, als ein Mangel des rechten Freiheitsgebrauches (nach der Schol. des 14. Satzes): ſomit kann man Gott die Urſache des Irrthums nur in dem Sinn nennen, in welchem wir die Abweſenheit der Sonne die Urſache der Finſterniß oder Gott deßhalb, weil er ein Kind, die Sehkraft ausgenommen, den andern gleich gemacht hat, die Urſache der Blindheit nennen; weil er

uns nämlich eine Erkenntniß gegeben, die ſich nur auf wenige Dinge erſtreckt. Damit dieſes klar erkannt werde, und zugleich auch erkannt werde, wie der Irrthum nur von dem Mißbrauche unſeres Willens abhängt, und endlich wir uns vor dem Irrthum hüten können, ſo wollen wir die Formen, in denen wir denken, ins Gedächtniß zurückrufen, nämlich alle Auffaſſungsformen (wie Denken, Vorſtellen und rein Erkennen) und die Willensformen (wie Wünſchen, Abgeneigtſeyn, Bejahen, Verneinen und Bezweifeln), denn alle können auf dieſe zwei zurückgeführt werden.

Hierüber iſt aber zu bemerken:

1) Der Geiſt, ſofern er die Dinge klar und beſtimmt erkennt und ſie anerkennt, kann nicht getäuſcht werden (nach Satz 14), auch nicht, inſofern er die Dinge blos auffaßt und nicht anerkennt; denn, obgleich ich ein geflügeltes Pferd wohl denken mag, ſo iſt es doch gewiß, daß dieſes Denken nichts Falſches enthalte, ſolange ich nicht anerkenne, es ſey wahr, daß es ein geflügeltes Pferd gäbe. Und da Anerkennen nichts Anderes iſt, als den Willen beſtimmen, ſo folgt, daß der Irrthum von der Anwendung des Willens allein abhängt.

Damit dieſes noch deutlicher erhelle, iſt zu bemerken:

2) Wir haben nicht nur die Kraft, das anzuerkennen, was wir klar und beſtimmt auffaſſen, ſondern auch das, was wir auf irgend eine andere Weiſe auffaſſen. Denn unſer Wille iſt von keinen Grenzen beſtimmt. Dieß kann Jeder deutlich ſehen, wenn er nur Folgendes beachtet, nämlich, wenn Gott unſere Erkenntnißkraft unendlich machen wollte, ſo hätte er nicht nöthig, uns eine größere Anerkennungsfähigkeit zu geben, als die iſt, die wir bereits haben, daß wir alle von uns erkannte Dinge anzuerkennen vermögen; ſondern dieſes ſelbe, was wir bereits haben, würde genügen, um die unendlichen Dinge anzuerkennen. Und wir erfahren in der That, daß wir Vieles anerkennen, was wir nicht aus ſicheren Principien abgeleitet haben. Ferner kann man hieraus deutlich ſehen, daß, wenn die Erkenntnißkraft ſich eben ſo weiter erſtreckte, wie die Willenskraft, oder wenn die Willenskraft ſich nicht weiter erſtrecken könnte, als die Erkenntniß, oder endlich, wenn wir die Willenskraft innerhalb der Erkenntnißgrenzen halten könnten, ſo würden wir nie in Irrthum gerathen. (Nach Satz 14.) Wir haben indeß keine Kraft, die beiden erſteren Bedingungen zu erfüllen; denn darin liegt,

daß der Wille nicht unbegrenzt, und die Erkenntniß begrenzt geschaffen sey. Es muß daher noch ein Drittes in Erwägung gezogen werden, nämlich: ob wir die Macht haben, unsere Willenskraft innerhalb der Grenzen der Erkenntniß zu halten. Da aber der Wille die Freiheit hat, sich zu bestimmen, so folgt daraus, daß wir die Macht haben, unsere Anerkennungsfähigkeit innerhalb der Grenzen der Erkenntniß zu halten und dadurch zu bewirken, daß wir nicht in Irrthum gerathen, woraus sich ganz evident ergibt, daß wir nie getäuscht werden. Daß aber unser Wille frei sey, wird im Art. 39 des ersten Theiles der Principien und in der 4. Meditation und von uns in dem letzten Capitel unseres Anhanges ebenfalls weitläufig dargethan. Und obgleich, wenn wir ein Ding klar und bestimmt auffassen, wir nicht umhin können, es anzuerkennen, so hängt diese nothwendige Anerkennung nicht von der Schwäche, sondern allein von der Freiheit und Vollkommenheit unseres Willens ab. Denn Anerkennen ist eine Vollkommenheit in uns (wie sich genugsam von selbst versteht), und der Wille ist nie vollkommener und freier, als wenn er sich schlechthin bestimmt. Da dieses sich nun ereignen kann, so wird der Geist, sobald er etwas klar und bestimmt erkennt, nothgedrungen

ſich dieſe Vollkommenheit alsbald geben. (Nach Axiom 5.) Weit entfernt, daß, wenn wir in der Annahme eines Weſens durchaus indifferent ſind, wir darunter verſtehen, daß wir minder frei ſind, ſtellen wir im Gegentheil als ſicher feſt, daß, je mehr wir indifferent, wir um ſo minder frei ſind. Es bleibt alſo hier nur noch zu erörtern übrig, wie der Irrthum in Anſehung des Menſchen nichts als ein Mangel, in Anſehung Gottes aber eine reine Negation iſt. Dieß werden wir leicht ſehen, wenn wir vorher beachten, daß wir dadurch, daß wir noch vieles Andere außer dem, was wir klar und beſtimmt auffaſſen, vollkommener ſind, als wenn wir dieſes nicht erfaßten; dieß ergibt ſich deutlich daraus, weil, angenommen, wir könnten nichts klar und beſtimmt, ſondern nur verwirrt auffaſſen, wir nichts Vollkommeneres hätten, als die Dinge verwirrt aufzufaſſen, und nichts Anderes unſerer Natur gewünſcht werden könnte. Ferner iſt es eine Vollkommenheit, inſofern es auch eine Handlung iſt, Dinge, obſchon nur verwirrt aufgefaßt, anzuerkennen. Dieß kann auch einem Jeden offenbar werden, wenn er, wie oben, vorausſetzt, daß es der Natur des Menſchen widerſtreite, die Dinge klar und beſtimmt zu erfaſſen; dann nämlich wird ſich deutlich ergeben, daß es dem

Menſchen weit beſſer iſt, die Dinge, obgleich verwirrt aufgefaßt, anzuerkennen und ſeine Freiheit zu üben, als ſtets indifferent, d. h. (wie wir eben gezeigt haben) auf der niederſten Stufe der Freiheit zu verharren. Wenn wir zu dem auf den Gebrauch und den Nutzen des menſchlichen Lebens achten wollen, ſo werden wir dieß durchaus nothwendig finden, wie die tägliche Erfahrung einen Jeden hinlänglich lehrt. Da folglich alle unſere Denkformen, inwiefern ſie an ſich betrachtet werden, vollkommen ſind, ſo kann in ſo fern dasjenige, was die Form des Irrthums ausmacht, nicht in ihnen ſeyn. Betrachten wir aber die Formen des Willens, wie ſie ſich von einander unterſcheiden, ſo werden wir die einen vollkommener als die andern finden, jenachdem die einen den Willen minder indifferent, d. h. mehr frei, als die andern machen; ſodann werden wir auch ſehen, daß, ſolange wir verwirrt aufgefaßte Dinge anerkennen, wir bewirken, daß der Geiſt minder geſchickt iſt, das Wahre vom Falſchen zu unterſcheiden, und wir ſomit der beſten Freiheit entbehren. Daher ſchließt das Anerkennen verwirrt aufgefaßter Dinge, ſofern es etwas Poſitives iſt, keine Unvollkommenheit oder Form des Irrthums in ſich, ſondern nur, inſofern wir dadurch uns ſelber der

beſten Freiheit berauben, die zu unſerer Natur gehört und in unſerer Macht iſt. Die ganze Unvollkommenheit des Irrthums wird daher allein in dem Mangel der beſten Freiheit beſtehen, welcher Irrthum genannt wird. Mangel nennt man es aber, weil uns eine Vollkommenheit, die unſere Natur erheiſcht, entzogen wird; Irrthum hingegen, weil wir durch unſere Schuld dieſer Vollkommenheit entbehren, inſofern wir, wie wir es können, unſern Willen nicht innerhalb der Grenzen der Erkenntniß halten. Da alſo der Irrthum in Anſehung des Menſchen nichts als ein Mangel des vollkommenen oder rechten Freiheitsgebrauches iſt, ſo folgt daraus, daß dieſer nicht in irgend einer Kraft, die der Menſch von Gott hat, auch nicht in irgend einer Thätigkeit der Kräfte, inſofern er von Gott abhängt, beruht. Wir können auch nicht ſagen, daß Gott uns einer größern Erkenntniß, als er uns geben konnte, beraubt und dadurch gemacht hat, daß wir in Irrthum gerathen könnten; denn die Natur keines Dinges kann von Gott etwas Anderes erheiſchen, und gehört nichts Anderes zu einem Dinge als das, was der Wille Gottes ihm ſpenden wollte; denn vor dem Willen Gottes exiſtirt nichts, und kann auch nichts gedacht werden (wie im 7. und 8. Capitel unſeres Anhanges

weitläufig erörtert wird). Deßhalb hat uns Gott eben ſo wenig eine größere Erkenntniß oder vollkommenere Erkenntnißkraft entzogen, als er dem Cirkel die Eigenſchaften der Kugel und der Peripherie die Eigenſchaften der Sphäre entzogen hat.

Da alſo keine unſerer Kräfte, wie wir ſie auch betrachten, irgend eine Unvollkommenheit in Gott darthun kann, ſo folgt deutlich, daß jene Unvollkommenheit, worin die Form des Irrthums beſteht, nur in Anſehung des Menſchen iſt, hingegen, auf Gott, als auf die Urſache derſelben, zurückgeführt, kein Mangel, ſondern nur eine Negation genannt werden kann.

Sechzehnter Satz. Gott iſt unkörperlich.

Beweis. Der Körper iſt das unmittelbare Subject der örtlichen Bewegung (nach Def. 7); wenn daher Gott körperlich wäre, könnte er in Theile getheilt werden: da dieß aber offenbar eine Unvollkommenheit in ſich ſchließt, ſo wäre es widerſinnig, dieß von Gott zu ſagen. (Nach Def. 8.)

Anderer Beweis. Wenn Gott körperlich wäre, ſo könnte er in Theile getheilt werden (nach Def. 7); dann könnte entweder jeder einzelne Theil für ſich beſtehen, oder er könnte nicht beſtehen: wenn Letzteres, ſo wäre er gleich

den andern Dingen, die Gott geſchaffen, und würde ſomit, wie jedes geſchaffene Ding, durch dieſelbe Kraft fort und fort von Gott geſchaffen (nach Satz 10 und Axiom 11) und gehörte eben ſo wenig zur Natur Gottes, als jedes andere geſchaffene Ding, was widerſinnig wäre. (Nach Satz 5.) Wenn aber jeder einzelne Theil für ſich exiſtirt, ſo muß auch jeder eine nothwendige Exiſtenz in ſich ſchließen (nach dem 2. Lehnſatze des 7. Satzes), und folglich wäre jedes Weſen ein höchſt vollkommenes (nach dem Folgeſatz des 2. Lehnſatzes bei Satz 7); aber auch dieß iſt widerſinnig (nach Satz 11): folglich iſt Gott unkörperlich. W. z. b. w.

Siebenzehnter Satz. Gott iſt das einfachſte Weſen.

Beweis. Wäre Gott aus Theilen zuſammengeſetzt, ſo müßten die Theile (wie Jeder leicht zugeſtehen wird) mindeſtens von Natur früher ſeyn, als Gott, was widerſinnig iſt (nach dem 4. Folgeſatz des 12. Satzes); folglich iſt er das einfachſte Weſen. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß die Erkenntniß und der Wille oder der Beſchluß und die Macht Gottes nur dem Gedanken nach von ſeinem Weſen unterſchieden werden.

Achtzehnter Satz. Gott iſt unveränderlich.

Beweis. Wäre Gott veränderlich, ſo könnte er nicht theilweiſe, ſondern er müßte nach ſeinem ganzen Weſen verändert werden (nach Satz 7); aber das Weſen Gottes exiſtirt nothwendig (nach Satz 5, 6 und 7): folglich iſt Gott unveränderlich. W. z. b. w.

Neunzehnter Satz. Gott iſt ewig.

Beweis. Gott iſt ein höchſt vollkommenes Weſen (nach Def. 8), woraus folgt (nach Satz 5), daß er nothwendig exiſtire. Wenn wir auch ihm ſelber eine begrenzte Exiſtenz beilegen, ſo müſſen die Grenzen dieſer Exiſtenz nothwendig, wenn auch nicht von uns, doch von Gott ſelbſt erkannt werden (nach Satz 9), weil er die höchſte Erkenntniß hat, wornach Gott über jene Grenzen hinaus ſich, d. h. (nach Def. 8) das höchſt vollkommene Weſen, als nicht exiſtirend erkennen würde, was widerſinnig iſt (nach Satz 5); folglich hat Gott keine begrenzte, ſondern eine unendliche Exiſtenz, die wir Ewigkeit nennen. (S. Cap. 1 im 2. Theile unſers Anhanges.) Folglich iſt Gott ewig. W. z. b. w.

Zwanzigſter Satz. Gott hat von Ewigkeit her Alles voraus angeordnet.

Beweis. Da Gott ewig iſt (nach dem Vorhergehenden), ſo muß ſeine Erkenntniß ewig ſeyn, weil ſie zu ſeinem ewigen Weſen gehört (nach dem Folgeſatz des 17. Satzes); aber ſeine Erkenntniß iſt von ſeinem Willen oder ſeinem Beſchluſſe an ſich nicht verſchieden (nach dem Folgeſatz des 17. Satzes): folglich, wenn wir ſagen, Gott habe von Ewigkeit die Dinge erkannt, ſo ſagen wir damit, daß er von Ewigkeit die Dinge ſo gewollt oder beſchloſſen habe. W. z. b. w.

Folgeſatz. Aus dieſem Satze folgt, daß Gott höchſt beſtändig in ſeinen Handlungen iſt.

Einundzwanzigſter Satz. Die in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnte Subſtanz exiſtirt wirklich, und wir ſind mit einem Theile derſelben vereint.

Das ausgedehnte Ding, wie es von uns klar und beſtimmt erfaßt wird, gehört nicht zur Natur Gottes (nach Satz 19), aber es kann von Gott geſchaffen werden (nach dem Folgeſatz des ſiebenten Satzes und nach Satz 8). Sodann erfaſſen wir klar und beſtimmt (wie Jeder bei ſich, ſofern er denkt, findet), daß die ausgedehnte Subſtanz genügende Urſache ſey, um die Luſt und den Schmerz und ähnliche Ideen oder Empfindungen

in uns zu erzeugen, die ſtets in uns, obgleich unwillkürlich, hervorgebracht werden; wenn wir uns aber außer der ausgedehnten Subſtanz eine andere Urſache unſerer Empfindungen, etwa Gott oder einen Engel, denken wollen, ſo zerſtören wir alsbald den klaren und beſtimmten Begriff, den wir haben. Deßhalb *, ſolange wir auf unſere Auffaſſungen recht achten, damit wir nichts zulaſſen, als was wir klar und beſtimmt auffaſſen, ſo werden wir ganz geneigt oder durchaus nicht indifferent ſeyn, dem beizuſtimmen, daß die ausgedehnte Subſtanz allein die Urſache unſerer Empfindungen ſey, und mithin zu behaupten, daß ein von Gott geſchaffenes, ausgedehntes Ding exiſtirt. Und hierin können wir gewiß nicht getäuſcht werden (nach Satz 14 mit der Scholie). Deßhalb wird in Wahrheit behauptet, daß die der Länge, Breite und Tiefe nach ausgedehnte Subſtanz exiſtire. Dieß war das Erſte. Ferner bemerken wir einen großen Unterſchied unter unſern Empfindungen, die in uns (wie bereits gezeigt) von der ausgedehnten Subſtanz hervorgebracht werden müſſen, ob ich nämlich ſage: Ich nehme wahr oder ſehe einen Baum, oder ich ſage: Mich dürſtet, ſchmerzt ꝛc. Ich

* S. den Beweis des 14. und die Scholie des 15. Satzes.

ſehe aber klar, daß ich die Urſache dieſes Unterſchiedes nicht erfaſſen kann, wenn ich nicht früher erkenne, daß ich mit einem Theile der Materie enge verbunden und mit andern es nicht ſo bin. Wenn ich dieß klar und beſtimmt erkenne, und es auf keine andere Weiſe von mir erfaßt werden kann, ſo iſt es wahr (nach Satz 14 mit der Scholie), daß ich mit einem Theile der Materie verbunden bin. Dieß war das Zweite. Wir haben alſo bewieſen, w. z. b. w.

Anmerkung. Wenn der Leſer ſich hier nicht als ein bloſes denkendes und körperloſes Weſen betrachtet; wenn er nicht alle Gründe, die er ehedem hatte, zu glauben, daß der Körper exiſtirt, gleichſam als Vorurtheile ablegt: ſo wird er vergebens verſuchen, dieſen Beweis zu verſtehen.

Benedict von Spinoza's

Principien der Carteſiſchen Philoſophie, in geometriſcher Methode dargeſtellt.

Zweiter Theil.

Poſtulat.

Es wird hier blos gefordert, daß Jeder ſeine Wahrnehmungen mit der größten Sorgfalt beachte, damit er das Klare von dem Dunkeln unterſcheiden könne.

Definitionen.

I. Ausdehnung iſt das, was aus drei Dimenſionen beſteht; wir verſtehen unter Ausdehnung aber nicht den Act des Ausdehnens oder etwas von der Quantität Verſchiedenes.

II. Unter Subſtanz verſtehen wir das, was allein der Hülfe Gottes bedarf, um zu exiſtiren.

III. Ein Atom iſt ein ſeiner Natur nach untheilbarer Theil der Materie.

IV. Unendlich iſt das, deſſen Enden (wenn es ſolche hat) von der menſchlichen Erkenntniß nicht aufgefunden werden können.

V. Das Leere iſt eine Ausdehnung ohne körperliche Subſtanz.

VI. Den Raum unterſcheiden wir nur in Gedanken von der Ausdehnung; in der That aber iſt er nicht davon verſchieden. S. Art. 10 im zweiten Theil der Pr.

VII. Das, wovon wir erkennen, daß es durch den Gedanken getheilt werden könne, iſt theilbar, wenigſtens der Machtvollkommenheit nach.

VIII. Oertliche Bewegung iſt die Fortſchaffung eines Theils der Materie oder eines Körpers aus der Nähe derjenigen Körper, die denſelben unmittelbar berühren und gleichſam als ruhend angeſehen werden, in die Nähe anderer.

Dieſe letzte Definition hat Carteſius, um die örtliche Bewegung zu erklären; um dieß aber recht zu verſtehen, kömmt noch in Betrachtung:

1) Unter dem Theil einer Materie verſteht er Alles das, was auf einmal fortbewegt wird, obgleich dieſes ſelber wieder aus vielen Theilen beſtehen kann.

2) Um jede Verwirrung in dieser Definition zu vermeiden, redet er hier nur davon, was ständig in einem beweglichen Dinge ist, nämlich von der Fortbewegung, damit sie nicht, wie hier und da von Anderen geschehen, mit der Kraft und Handlung, welche fortbewegt, verwechselt werde. Gewöhnlich glaubt man, daß diese Kraft oder Handlung nur zur Bewegung erfordert werde, nicht aber zur Ruhe, was durchaus irrig ist. Denn, wie sich von selbst versteht, wird dieselbe Kraft erfordert, um einem ruhenden Körper auf einmal bestimmte Grade der Bewegung mitzutheilen, welche erfordert wird, um jenem Körper jene bestimmten Grade der Bewegung wiederum auf einmal zu nehmen, damit er dann völlig ruhe. Dieß wird auch durch die Erfahrung bestätigt. Denn wir brauchen ungefähr die gleiche Kraft, um ein Schiff, das in einem stillstehenden Wasser ruht, fortzutreiben, als, wenn es in Bewegung gesetzt ist, es plötzlich einzuhalten; und diese Kraft wäre gewiß gleich groß, wenn wir nicht durch die Schwere und Dichtigkeit des von ihm aufgerührten Wassers im Anhalten unterstützt würden.

3) Er sagt, die Fortbewegung geschieht aus der Nähe sich berührender Körper in die Nähe anderer, nicht aber von einem Orte an den

andern. Denn der Ort (wie er Art. 13 Thl. 2 selber erklärt hat) ist nicht etwas an dem Dinge, sondern beruht blos in unserm Denken, so daß man von demselben Körper sagen kann, er verändere zugleich den Raum und verändere ihn nicht: es kann aber nicht gesagt werden, etwas werde aus der Nähe eines berührenden Körpers fortbewegt und zugleich nicht fortbewegt; denn nur ein und dieselben Körper können zum selben Zeitpunkte mit jenem bewegtlichen in Berührung seyn.

4) Er sagt nicht absolut, daß die Fortbewegung aus der Nähe sich berührender Körper geschehe, sondern nur derjenigen, die als ruhende betrachtet werden; denn, wenn der Körper A von dem ruhenden Körper B fortbewegt wird, so wird von einem Theil dieselbe Kraft und Handlung erfordert, wie von dem andern: dieß wird deutlich an dem Beispiel eines Kahnes, der im Schlamme oder im Sande, der auf dem Grunde des Wassers ist, stecken blieb; um diesen nämlich wieder vorwärts zu treiben, wird nothwendig die gleiche Kraft auf den Schlamm, wie auf den Kahn angewendet werden müssen. So wird die Kraft, wodurch Körper bewegt werden müssen, eben so sehr für den bewegten als für den ruhenden Körper aufgeboten. Die Fortbewegung

aber iſt gegenſeitig; denn, wenn der Kahn von dem Sande getrennt wird, wird auch der Sand vom Kahne getrennt. Wenn wir daher abſolut den Körpern, die von einander getrennt werden, dem einen nach der einen, dem andern nach der andern Richtung, die gleichen Bewegungen beimeſſen und das Eine nicht als Ruhendes anſehen wollten, und zwar blos deßhalb, weil dieſelbe Handlung in dem Einen, wie in dem Andern iſt, dann müßten wir auch den Körpern, die von Jedem als ruhend betrachtet werden, z. B. dem Sande, von dem der Kahn getrennt wird, eben ſo viel Bewegung beimeſſen, als den bewegten Körpern; denn, wie wir gezeigt, wird bei dem einen, wie bei dem andern Theile dieſelbe Handlung erfordert, und die Fortbewegung iſt gegenſeitig. Dieß würde jedoch von dem gemeinen Sprachgebrauch allzuſehr abweichen. Denn, obgleich diejenigen Körper, von welchen andere fortbewegt werden, als ruhend betrachtet und auch ſo genannt werden, ſo werden wir uns doch erinnern, daß Alles das, was in einem bewegten Körper iſt, weßhalb man ſagt, er werde bewegt, auch in einem ruhenden Körper iſt.

5) Zuletzt erhellt auch deutlich aus der Definition, daß jeder Körper nur eine ihm eigenthümliche Bewegung hat, weil er nur von ein

und denſelben ihn berührenden und ruhenden Körpern ſich entfernt, wie wir geſehen. Wenn aber ein bewegter Körper ein Theil von den andern Körpern iſt, die eine andere Bewegung haben, ſo erkennen wir deutlich, daß derſelbe auch an anderen unzähligen Theil haben könne; weil aber nicht ſo leicht ſo viele Bewegungen zugleich gedacht, und auch nicht alle anerkannt werden können, ſo wird es genügen, jene eine, die einem jeden Körper eigenthümlich iſt, an ſich zu betrachten. (S. Art. 31, Theil 2 der Principien.)

IX. Unter einem Kreiſe bewegter Körper verſtehen wir nur das, wenn der letzte Körper, welcher durch den Anſtoß eines andern bewegt wird, wieder den erſten der bewegten Körper unmittelbar berührt, wenn auch die Linie, welche von allen Körpern zuſammen durch den Anſtoß einer einzigen Bewegung beſchrieben wird, ſehr verſchoben iſt.

Axiome.

I. Das Nichts hat keine Eigenſchaften.

II. Alles, was man von einem Ding nehmen kann, ohne ſeine Vollſtändigkeit zu verletzen, macht das Weſen deſſelben nicht aus; was aber, wenn man es wegnimmt, das Ding aufhebt, das macht ſein Weſen aus.

III. Bei der Härte faßt und die Empfindung nichts Anderes, und können wir nichts Anderes klar und beſtimmt von ihr erkennen, als daß Theile der harten Körper dem Druck unſerer Hände widerſtehen.

IV. Wenn zwei Körper ſich einander nähern oder von einander entfernen, ſo werden ſie deßhalb keinen größern oder geringern Raum einnehmen.

V. Ein Theil der Materie, ob er nachgebe oder widerſtehe, verliert deßhalb nicht die Natur eines Körpers.

VI. Bewegung, Ruhe, Figur und dergleichen können ohne Ausdehnung nicht gedacht werden.

VII. Ueber die ſinnlichen Beſchaffenheiten hinaus findet in dem Körper nichts als die Ausdehnung und ihre Zuſtände, die im erſten Thl. der Pr. genannt ſind.

VIII. Ein und derselbe Raum oder irgend eine Ausdehnung kann nicht das eine Mal größer seyn, als das andere Mal.

IX. Jede Ausdehnung kann getheilt werden, wenigstens dem Gedanken nach: die Wahrheit dieses Arioms kann Niemand, der auch nur die Anfangsgründe der Mathematik gelernt hat, bezweifeln; denn der zwischen der Tangente und dem Kreise gegebene Raum kann stets durch unzählige andere größere Kreise getheilt werden. Dieß ergibt sich auch aus den Asymptoten der Hyperbel.

X. Niemand kann sich die Grenzen einer Ausdehnung oder eines Raumes denken, wenn er sich nicht zugleich über diese Grenzen hinaus andere Räume denkt, die diesem unmittelbar folgen.

XI. Wenn die Materie vielfach ist, und nicht eine die andere unmittelbar berührt, so muß eine jede nothwendig unter Grenzen begriffen werden, über welche hinaus es keine Materie gibt.

XII. Die kleinsten Körper geben dem Drucke unserer Hände leicht nach.

XIII. Ein Raum durchdringt nicht einen andern Raum und ist auch nicht ein Mal größer als das andere Mal.

XIV. Wenn der Canal A von derſelben Länge iſt wie C, und C doppelt ſo breit wie A, und ein flüſſiger Stoff fließt doppelt ſo ſchnell durch den Canal A, als der, welcher durch den Canal C fließt, ſo wird in demſelben Zeitraum eben ſo viel Stoff durch den Canal A fließen, als durch C, und wenn durch den Canal A ſo viel fließt, als durch C, ſo wird jener Stoff eine doppelt ſo ſchnelle Bewegung haben.

XV. Dinge, die mit einem dritten übereinſtimmen, ſtimmen unter ſich überein, und ſolche, die das Doppelte von einem und demſelben dritten, ſind unter ſich gleich.

XVI. Die Materie, die verſchiedenartig bewegt wird, hat wenigſtens ſo viele in der Thätigkeit getrennte Theile, als man verſchiedene Grade der Bewegung auf Einmal an ihr beobachtet.

XVII. Die kürzeſte Linie zwiſchen zwei Punkten iſt die gerade.

XVIII. Wenn der Körper A, von C nach B bewegt, durch einen Gegenſtoß wieder zurückgetrieben wird, ſo wird er in derſelben Linie nach C bewegt

XIX. Körper, die eine entgegengesetzte Bewegung haben, werden, wenn sie gegenseitig auf einander stoßen, beide eine Aenderung erdulden müssen, oder wenigstens eine von beiden.

XX. Die Aenderung in einem Dinge geht von einer stärkeren Kraft aus.

XXI. Wenn der Körper 1 nach Körper 2 bewegt wird, und gegen diesen stößt, und der Körper 8 durch diesen Stoß nach 1 bewegt wird, so können die Körper 1, 2, 3 ꝛc. nicht in einer geraden Linie seyn, sondern alle bis zu 8 machen einen vollständigen Kreis aus. S. Def. 9.

Erster Lehnsatz. Wo eine Ausdehnung oder ein Raum vorhanden ist, da ist nothwendig eine Substanz.

Beweis. Ausdehnung oder Raum (nach Axiom 1) kann nicht reines Nichts seyn; folglich ist es ein Attribut, das nothwendig einem Dinge beigelegt werden muß. Nicht Gott (nach Satz 16 Thl. 1); folglich einem Dinge, das nur der Hülfe Gottes bedarf, um zu existiren (nach Satz 12

Thl. 1), d. h. (nach Def. 2 daſ.) einer Subſtanz. W. z. b. w.

Zweiter Lehnſatz. Die Verdünnung und Verdichtung begreifen wir klar und beſtimmt, obgleich wir nicht zugeben, daß die Körper bei der Verdünnung einen größern Raum einnehmen, als bei der Verdichtung.

Beweis. Sie können nur dadurch allein klar und beſtimmt begriffen werden, daß die Theile eines Körpers ſich von einander entfernen oder einander nähern: folglich (nach Axiom 4) werden ſie weder einen größern noch einen geringern Raum einnehmen; denn, wenn die Theile eines Körpers, z. B. eines Schwammes, deßhalb, weil ſie ſich zuſammen ziehen, die Körper, wodurch ihre Zwiſchenräume ausgefüllt werden, verdrängen, ſo wird dadurch nur jener Körper dichter gemacht, aber ſeine Theile werden deßhalb keinen kleinern Raum einnehmen, als vorher (nach Axiom 4). Und wenn ſie wieder aus einander gehen, und die Höhlungen von andern Körpern ausgefüllt werden, ſo wird eine Auflockerung bewirkt; ſie werden aber keinen größern Raum einnehmen. Und das, was wir an einem Schwamme mit den Sinnen deutlich wahrnehmen, können wir durch die bloſe Vernunft an allen Körpern

uns vorſtellen, obgleich ihre Zwiſchenräume dem menſchlichen Sinne ganz und gar verborgen ſind. Somit wird die Verdünnung und Verdichtung von uns klar und beſtimmt begriffen ꝛc. W. z. b. w.

Es ſchien uns angemeſſen, dieß hier voraus zu ſchicken, damit die Vernunft die Vorurtheile von Raum, Verdünnung ꝛc. abſtreife und geſchickt werde, das Nachfolgende einzuſehen.

Erſter Satz. Wenn auch Härte, Gewicht und andere ſinnliche Beſchaffenheiten von einem Körper getrennt werden, ſo wird nichts deſto minder die Natur des Körpers unverändert bleiben.

Beweis. In der Härte z. B. dieſes Steines zeigt uns der Sinn nichts Anderes, und können wir auch nichts Anderes klar und beſtimmt davon erkennen, als daß die Theile harter Körper dem Druck unſerer Hand widerſtehen (nach Axiom 3); deßhalb (nach Satz 14 Theil 1) wird die Härte auch nichts Anderes ſeyn. Wenn aber jener Körper in ganz kleine Stäubchen verwandelt wird, ſo werden ſeine Theile leicht nachgeben (nach Axiom 12); aber ſie werden die Natur des Körpers nicht verlieren (nach Axiom 5). W. z. b. w.

Beim Gewicht und andern ſinnlichen

Beſchaffenheiten verfährt die Beweisführung auf die gleiche Art.

Zweiter Satz. Die Natur des Körpers oder der Materie beſteht in der bloſen Ausdehnung.

Beweis. Die Natur eines Körpers wird durch die Wegnahme der ſinnlichen Beſchaffenheiten nicht aufgehoben (nach Satz 1. d. Thl.); folglich machen ſie auch nicht das Weſen deſſelben aus (nach Axiom 2). Es bleibt alſo nichts als die Ausdehnung und ihre Beſchaffenheiten (nach Axiom 7); folglich, wenn man die Ausdehnung wegnimmt, bleibt nichts, was zur Natur des Körpers gehört, ſondern er wird ganz aufgehoben: alſo nach Axiom 2 beſteht die Natur des Körpers in der Ausdehnung allein. W. z. b. w.

Folgeſatz. Raum und Körper ſind an ſich nicht verſchieden.

Beweis. Körper und Ausdehnung ſind an ſich nicht verſchieden (nach dem Vorigen); Raum und Ausdehnung ſind in einem Dinge nicht verſchieden (nach Def. 6): folglich (nach Axiom 15) ſind Raum und Körper an ſich nicht verſchieden. W. z. b. w.

Scholie.* Obgleich wir ſagen, Gott iſt

* S. hierüber Ausführlicheres im Anhange des zweiten Theils S. 3 und 9.

überall, ſo kann man deßhalb nicht zugeben, daß Gott ausgedehnt, d. h. (nach dem Vorigen) körperlich ſey; denn Ueberallſeyn bezieht ſich allein auf die Macht Gottes und ſeine Mitwirkung, wodurch er alle Dinge erhält, und ſo, daß ſich die Allgegenwart Gottes eben ſo wenig auf die Ausdehnung oder den Körper, als auf die Engel oder die menſchlichen Seelen bezieht. Es iſt aber zu beachten, daß, wenn wir ſagen, ſeine Macht ſey überall, wir nicht ſein Weſen davon ausſchließen; denn, wo ſeine Macht, da iſt auch ſein Weſen (Folgeſatz des Satzes 17 Theil 1), aber nur ſo, daß wir ſeine Körperlichkeit ausſchließen, d. h., daß Gott nicht mit einer körperlichen Macht überall ſey, ſondern mit einer göttlichen Macht oder Weſenheit, die zur Erhaltung der Ausdehnung und der denkenden Dinge gemeinſchaftlich dient (Satz 17 Theil 1), die er gewiß nicht erhalten könnte, wenn ſeine Macht, d. h. ſein Weſen, körperlich wäre.

Dritter Satz. Die Annahme eines leeren Raumes enthält einen inneren Widerſpruch.

Beweis. Unter einem leeren Raum verſteht man Ausdehnung ohne körperliche Subſtanz (nach Def. 5), d. h. (nach Satz 2 dieſes Th.) einen Körper ohne Körper, was widerſinnig iſt.

Zu triftigerer Erklärung, und um das Vorurtheil über das Leere zu berichtigen, leſe man Art. 17 und 18 des zweiten Theils der Principien, wo beſonders zu bemerken iſt, daß die Körper, zwiſchen denen nichts liegt, ſich nothwendig wechſelweiſe berühren, und auch, daß das Nichts keine Eigenſchaften hat.

Vierter Satz. Ein und derſelbe Theil eines Körpers nimmt das eine Mal nicht mehr Raum ein als das andere Mal, und wiederum derſelbe Raum faßt das eine Mal keinen größern Körper als das andere Mal.

Beweis. Raum und Körper ſind an ſich nicht verſchieden (nach dem Folgeſatz des Satzes 2 d. Th.); folglich, wenn wir ſagen, der Raum iſt das eine Mal nicht größer als das andere Mal (nach Axiom 13), ſo ſagen wir zugleich, daß der Körper das eine Mal nicht größer ſey, d. h. keinen größern Raum einnehmen könne, als das andre Mal. Dieß war das Erſte. Ferner: daraus, daß Raum und Körper an ſich nicht verſchieden ſind, folgt, daß, wenn wir ſagen, der Körper könne das eine Mal keinen größern Raum einnehmen, als das andere Mal, wir damit ſagen, daß derſelbe Raum das eine Mal keinen größern Körper faſſen könne, als das andre Mal. W. z. b. w.

Folgeſatz. Die Körper, die einen gleichen Raum einnehmen, z. B. Gold und Luft, haben gleich viel Materie der körperlichen Subſtanz.

Beweis. Die körperliche Subſtanz beſteht nicht in der Härte, z. B. des Goldes, auch nicht in der Weichheit, z. B. der Luft, oder in irgend einer andern ſinnlichen Beſchaffenheit (nach Satz 1 d. Th.), ſondern in der Ausdehnung allein (nach Satz 2 d. Th.). Da aber (nach der Vorausſetzung) das Eine ſo viel Raum oder (nach Def. 6) ſo viel Ausdehnung hat als das Andere, ſo hat es folglich auch eben ſo viel körperliche Subſtanz. W. z. b. w.

Fünfter Satz. Es gibt keine Atome.

Beweis. Atome ſind ihrer Natur nach untheilbare Theile der Materie (nach Def. 3); da aber die Natur der Materie in der Ausdehnung beſteht (nach Satz 2 d. Th.), welche ihrer Natur nach, wenn auch noch ſo klein, dennoch theilbar iſt (nach Axiom 9 und Def. 7), ſo iſt folglich jeder Theil der Materie, ſo klein er auch ſey, dennoch ſeiner Natur nach theilbar, d. h. es gibt keine Atome oder ihrer Natur nach untheilbare Theile der Materie. W. z. b. w.

Scholie. Die Frage über die Atome war ſtets bedeutend und verwickelt. Einige ſagen, es

gebe Atome, weil ein Unendliches nicht größer ſeyn kann, als ein anderes Unendliches; und wenn zwei Quantitäten, angenommen A, und ein doppelt ſo großes als A, ins Unendliche theilbar ſind, ſo werden ſie auch durch die Macht Gottes, der ihre unendlichen Theile mit einem Blick erkennt, in der That auch in unendliche Theile getheilt werden können: folglich, wenn, wie geſagt iſt, ein Unendliches nicht größer iſt, als ein anderes Unendliches, ſo wird die Quantität A ihrer doppelten gleich ſeyn, was widerſinnig iſt. Ferner unterſucht man auch, ob die Hälfte einer unendlichen Zahl auch unendlich iſt, ob ſie gerade oder ungerade ſey, u. dgl. — Auf dieſes Alles hat Carteſius geantwortet, daß wir das, was in den Bereich unſerer Erkenntniß fällt, und ſomit klar und beſtimmt von uns begriffen wird, nicht anderer Dinge wegen verwerfen dürfen, die über unſere Erkenntniß oder Faſſungskraft hinausgehen und ſomit nur unadäquat von uns begriffen werden. Das Unendliche aber ſammt ſeinen Eigenſchaften geht über die menſchliche Erkenntniß, als eine von Natur endliche, hinaus; und ſo wäre es unrecht, das, was wir klar und beſtimmt vom Raum begreifen, als falſch zu verwerfen oder zu bezweifeln deßhalb, weil wir das Unendliche nicht faſſen. Aus

dieſem Grunde hält Carteſius das, woran wir keine Grenzen bemerken, wie die Ausdehnung der Welt, die Zerlegbarkeit der Theile der Materie ꝛc., für unbeſtimmt. (S. Art. 26. Th. 1 der Pr.)

Sechster Satz. Die Materie hat eine unbegrenzte Ausdehnung, und die Materie des Himmels und der Erde iſt ein und dieſelbe.

Beweis des erſten Theiles.

Von der Ausdehnung, d. h. (nach Satz 2 d. Th.) von der Materie, können wir uns keine andere Grenzen vorſtellen, als daß über dieſelben hinaus unmittelbar andere Räume folgen (nach Axiom 10); dieß iſt (nach Def. 6), wir faſſen die Ausdehnung oder die Materie, und zwar unbegrenzt. Dieß war das Erſte.

Beweis des zweiten Theiles.

Das Weſen der Materie beſteht in der Ausdehnung (nach Satz 2 d. Theiles), und zwar in einer unbegrenzten (nach Thl. 1), d. h. (nach Def. 4), was unter keinen Grenzen von der menſchlichen Erkenntniß begriffen werden kann; folglich (nach Axiom 11) iſt ſie nicht vielfach, ſondern überall ein und dieſelbe. Dieß war das Zweite.

Scholie. Bisher haben wir von der Natur

oder dem Weſen der Ausdehnung gehandelt; daß ſie aber ſo, wie wir ſie begreifen, von Gott geſchaffen exiſtirt, haben wir im letzten Satze des erſten Theiles dargethan; und aus dem 12. Satze des erſten Theiles erfolgt, daß ſie durch dieſelbe Kraft, die ſie geſchaffen, erhalten wird. Ferner haben wir auch in dem nämlichen letzten Satze des erſten Theiles dargethan, daß wir, inſofern wir denkende Weſen, mit einem Theile dieſer Materie verbunden ſind, mittelſt deren wir begreifen, daß es in der That alle jene Verſchiedenheiten gebe, deren wir ſie durch die bloſe Betrachtung der Materie fähig wiſſen, als da ſind: Theilbarkeit, örtliche Bewegung oder das Weggehen eines Theiles von einem Orte an den andern, das wir klar und beſtimmt begreifen, wenn wir nur erkennen, daß andere Theile der Materie an den Ort der weggegangenen nachrücken. Und dieſe Theilung und Bewegung wird von uns auf unendliche Weiſe begriffen, und ſomit können auch unendliche Verſchiedenheiten der Materie von uns begriffen werden. Ich ſage, ſie werden von uns klar und beſtimmt begriffen, ſolange wir ſie nämlich als Formen der Ausdehnung, nicht aber als reell von der Ausdehnung unterſchiedene Dinge auffaſſen, wie in Pr. Thl. 1 weitläufig erklärt wurde. Und obgleich

die Philosophen viele andere Bewegungen erdacht haben, so können doch wir keine andere als die örtliche zugeben, da wir nichts, als was wir klar und bestimmt erfassen, zugeben, weil wir klar und bestimmt erkennen, daß die Ausdehnung keiner Bewegung außer der örtlichen fähig ist; es fällt auch keine andere unter den Bereich unserer Vorstellungen, und so wird auch außer der örtlichen keine andere zuzugeben seyn.

Zeno leugnete, wie erzählt wird, die örtliche Bewegung, und zwar verschiedener Gründe wegen, welche Diogenes der Cyniker auf seine Weise widerlegte, indem er nämlich durch die Schule wandelte, in welcher dieß von Zeno gelehrt wurde, und so durch dieses Herumgehen die Schüler desselben störte. Wie er aber sah, daß ihn ein Zuhörer anhielt, um sein Umhergehen zu hindern, schrie er ihn an und sagte: Warum wagst du so die Gründe deines Lehrers zu widerlegen? Damit aber nicht vielleicht Jemand, durch die Gründe Zeno's getäuscht, glaube, daß uns die Sinne etwas, nämlich die Bewegung, zeigen, was der Erkenntniß schnurstracks widerspräche, so daß der Geist auch hinsichtlich dessen getäuscht würde, was er mittelst der Erkenntniß klar und deutlich erfaßt, will ich seine hauptsächlichsten Gründe hier beibringen und zugleich

zeigen, daß ſie ſich nur auf falſche Vorausſezungen ſtüzen, weil er nämlich keinen wahren Begriff von der Materie hatte.

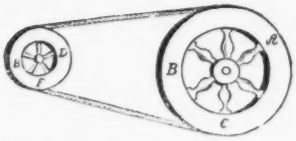
Zuerſt ſoll er geſagt haben, daß, wenn es eine örtliche Bewegung gäbe, die Bewegung eines mit der größten Schnelligkeit im Kreiſe bewegten Körpers nicht von der Ruhe verſchieden ſeyn würde; Dieſes aber ſey widerſinnig, und ſomit auch Jenes. Er beweist es folgendermaßen: Derjenige Körper ruht, an dem alle Punkte unverrückt an derſelben Stelle verharren; nun aber bleiben alle Punkte eines mit der größten Schnelligkeit im Kreiſe bewegten Körpers unverrückt an derſelben Stelle: folglich ꝛc. Dieß ſoll er an dem Beiſpiel eines Rades, wie hier **A B C**, erklärt haben. Wenn dieſes mit einer gewiſſen Schnelligkeit um ſein Centrum bewegt wird, ſo wird der Punkt **A** ſchneller durch **B** und **C** den Kreis vollenden, als wenn es langſamer bewegt würde.

Geſezt alſo z. B., wenn man es anfangs langſam bewegt, ſey er nach einer Stunde wieder an derſelben Stelle, von wo er anfing. Geſezt aber, man bewege es doppelt ſo ſchnell, ſo wird er in einer halben Stunde an der Stelle

seyn, von wo er bewegt zu werden anfing, und, wenn vierfach schneller, nach einer Viertelstunde. Nehmen wir diese Schnelligkeit ins Unendliche vermehrt an, so würde auch die Zeit bis zu Momenten verringert; dann wird der Punkt A bei jener höchsten Schnelligkeit in jedem Moment oder beständig an dem Ort seyn, von wo er bewegt zu werden anfing, und somit bleibt er stets auf derselben Stelle; und was wir an dem Punkt A erkennen, kann man auch an allen Punkten dieses Rades erkennen; somit bleiben bei jener höchsten Schnelligkeit alle Punkte beständig auf derselben Stelle.

Um hierauf zu antworten, muß ich bemerken, daß dieser Beweis mehr gegen die höchste Schnelligkeit der Bewegung als gegen die Bewegung selber ist. Doch wir wollen hier nicht untersuchen, ob Zeno eine richtige Beweisführung hat, sondern wir wollen seine Vorurtheile aufdecken, auf welche sich diese ganze Beweisführung stützt, sofern sie die Bewegung leugnen will. Zuerst setzt er voraus, daß man die Körper als so schnell bewegt denken könne, daß sie nicht mehr schneller bewegt werden könnten. Sodann, daß die Zeit aus Momenten zusammengesetzt sey, wie andere die Quantität als aus untheilbaren Punkten zusammengesetzt aufgefaßt haben.

Beides iſt falſch. Denn nie können wir uns eine ſo ſchnelle Bewegung denken, daß wir nicht zugleich eine ſchnellere denken könnten. Es widerſtreitet nämlich unſerer Erkenntniß, die Bewegung, wie klein auch immer die Linie ſey, die ſie beſchreibt, ſo ſchnell zu denken, daß es keine ſchnellere geben kann. Derſelbe Fall iſt auch bei der Langſamkeit: man kann keine ſo langſame Bewegung denken, daß es nicht eine noch langſamere geben kann. Auch von der Zeit, weil ſie das Maß der Bewegung iſt, behaupten wir daſſelbe, weil es nämlich unſerer Erkenntniß offenbar widerſpricht, eine Zeit zu denken, welche die kürzeſte ſey, die es geben kann. Um dieſes Alles zu beweiſen, wollen wir die Fußtapfen Zeno's verfolgen. Nehmen wir alſo, wie er ſelber, an, das Rad **A B C** bewege ſich mit ſolcher Schnelligkeit um ſein Centrum, daß der Punkt **A** in jedem Momente auf der Stelle **A** iſt, von wo er bewegt wird. Ich ſage, daß ich eine Schnelligkeit, die unendlich ſchneller iſt als dieſe, und ſomit unendlich kleinere Momente klar denke. Denn, geſetzt, ſolang das Rad **A B C** um das Centrum bewegt wird, mache man vermittelſt eines Seiles **H**, daß auch das andere Rad **D E F**, das ich doppelt ſo klein als jenes annehme, um ſein Centrum bewegt wird. Da man aber das



Rad **D E F** doppelt ſo klein angenommen hat, als das Rad **A B C**, ſo iſt deutlich, daß das Rad **D E F** ſich doppelt ſo ſchnell bewegt, als das Rad **A B C**, und folglich iſt der Punkt **D** in jedem halben Moment wieder an derſelben Stelle, von wo er anfing bewegt zu werden. Sodann, wenn wir dem Rade **A B C** die Bewegung des Rades **D E F** geben, ſo wird **D E F** vierfach ſo ſchnell bewegt als vorher, und wenn wir wiederum dieſe letzte Schnelligkeit des Rades **D E F** dem Rade **A B C** gäben, ſo würde **D E F** achtmal ſo ſchnell bewegt, und ſo ins Unendliche. Dieß erhellt aber ſchon ganz deutlich aus dem bloſen Begriff der Materie. Denn das Weſen der Materie beſteht in der Ausdehnung oder in einem ſtets theilbaren Raum, wie wir gezeigt, und Bewegung ohne Raum gibt es nicht.

Wir haben auch gezeigt, daß ein Theil der Materie nicht zugleich zwei Räume ausfüllen

kann; denn das heißt so viel, als wenn wir sagten, ein Theil der Materie wäre seinem Doppelten gleich, wie aus dem Obigen erhellt: wenn daher ein Theil einer Materie bewegt wird, wird er einen Raum hindurch bewegt; dieser Raum, mag man sich ihn noch so klein denken, und folgerecht auch die Zeit, durch welche jene Bewegung gemessen wird, wird dennoch theilbar seyn, und folgerecht wird auch die Dauer jener Bewegung oder die Zeit theilbar seyn, und so ins Unendliche. W. z. b. w.

Gehen wir indeß auf ein Anderes, das er selber als Sophism angewandt haben soll, nämlich folgendermaßen: Wenn ein Körper bewegt wird, wird er entweder an der Stelle bewegt, wo er ist, oder wo er nicht ist. Er wird aber nicht bewegt, wo er ist; denn, wenn er irgendwo ist, so ruht er nothwendig. Er wird aber auch nicht bewegt, wo er nicht ist; folglich wird der Körper nicht bewegt. Diese Beweisführung ist der früheren vollkommen gleich; denn sie setzt auch voraus, es gebe eine kleinste Zeit: denn, wenn wir ihm erwiedern, ein Körper werde nicht auf der Stelle bewegt, sondern von der Stelle, wo er ist, zu einer Stelle, wo er nicht ist, so wird er fragen, ob er in den Zwischenräumen nicht war? Antworten wir mit der Unterscheidung,

wenn er unter dem „war“ „ruhte“ verſtand, ſo geben wir nicht zu, daß er irgendwo war, ſolang er bewegt wurde; wenn er aber unter dem „war“ „exiſtirte“ verſtand, ſo ſagen wir, daß, ſolang er bewegt wurde, er nothwendig exiſtirte. Dann wird er wiederum fragen, wo er denn exiſtirte, während er bewegt wurde? Wenn wir ihm dann wieder antworten, ob er mit jenem „wo er denn exiſtirte“ fragen wolle, „welche Stelle er inne hatte, während er bewegt wurde,“ ſo ſagen wir, er habe keine inne gehabt; verſtand er aber darunter, „welchen Ort er verändert habe,“ ſo ſagen wir, der Körper habe alle Oerter verändert, die er ihm von jenem Raume, durch welchen er bewegt wurde, anweiſen wolle. Nun wird er weiter fragen, ob der Körper in demſelben Zeitmomente einen Ort einnehmen und verändern könne. Hierauf antworten wir endlich mit der Diſtinction, daß, wenn er unter Zeitmoment nur ſolche Zeit verſteht, die die kleinſt denkbare ſey, er wie hinlänglich dargethan iſt, eine unerkennbare und ſomit der Antwort nicht werthe Sache frage; nimmt er aber Zeit in dem Sinn, wie ich oben erklärt habe, d. h. im wahren Sinne, ſo antworten wir, daß man nie eine ſo kleine Zeit bezeichnen kann, in welcher, wenn ſie auch noch

unendlich kürzer angenommen würde, nicht ein Körper ſeinen Ort einnehmen oder verändern würde: dieß iſt dem gehörig Aufmerkenden deutlich. Hieraus erhellt klar, was wir oben geſagt haben, daß er eine ſo kleine Zeit ſupponire, daß es keine geringere geben kann, und daß er folglich auch nichts beweiſe.

Außer dieſen zweien beſchleppt man ſich bis heute noch mit einem andern Beweiſe Zeno's, den man mit ſeiner Widerlegung nachleſen kann bei Carteſius im vorletzten Briefe Bd. I.

Ich möchte hier meine Leſer darauf aufmerkſam machen, daß ich den Gründen Zeno's meine Gründe entgegengeſetzt und ihn ſo aus der Vernunft widerlegt habe, nicht aber mit den Sinnen, wie Diogenes gethan hat. Denn die Sinne können dem Forſcher keine andere Wahrheit geben, als die Erſcheinungen der Dinge, wodurch er beſtimmt wird, ihre Urſache aufzuſuchen; nie aber können ſie zeigen, daß etwas falſch ſey, was die Erkenntniß klar und beſtimmt als wahr erfaßt: denn dieß halten wir für das Beſte, und dieß iſt auch unſere Methode, unſere Sätze mit Gründen, die von der Vernunft klar und beſtimmt aufgefaßt werden, zu beweiſen, wobei wir es für eine Nebenſache halten, was auch immer die Sinne ihnen ſcheinbar Entgegengeſetztes

sagen mögen, und diese können, wie gesagt, die Vernunft nur bestimmen, daß sie eher Dieses als Jenes erforsche; sie können aber die Vernunft nicht der Falschheit überführen, wenn sie etwas klar und bestimmt erkannt hat.

Siebenter Satz. Kein Körper kann die Stelle eines andern einnehmen, wenn nicht zugleich jener andere die Stelle eines andern Körpers einnimmt.

Beweis. (S. die Fig. des folg. Satzes.) Verneint man dieß, so nehme man wo möglich an, daß der Körper A die Stelle des Körpers B, den ich als gleich mit A setze, einnehme und von seiner Stelle nicht weggehe; folglich schließt der Raum, der nur B einschließt, jetzt (nach der Hypothese) A und B ein, folglich das Doppelte der körperlichen Substanz, die er früher enthielt, was (nach Satz 4 d. Theils) widersinnig ist: folglich kann kein Körper die Stelle eines andern einnehmen, ohne ꝛc. W. z. b. w.

Achter Satz. Wenn irgend ein Körper in die Stelle eines andern tritt, so wird die von ihm verlassene Stelle in demselben Zeitmomente von einem andern Körper eingenommen, der diesen unmittelbar berühret.

Beweis. Wenn der Körper B nach D

bewegt wird, ſo werden die Körper A und C im ſelben Augenblicke ſich einander nähern und berühren oder nicht. Wenn ſie ſich einander nähern und berühren, ſo wird unſere Behauptung zugegeben; nähern ſie ſich aber nicht, ſondern der ganze von B verlaſſene Raum läge zwiſchen A und C, ſo liegt ein jenem B gleicher Körper dazwiſchen (nach Folgeſatz zu Satz 2 d. Th. und Folgeſatz des Satzes 4 d. Th.), nicht aber (nach der Hypotheſe) derſelbe B; alſo ein anderer, der in demſelben Augenblicke deſſen Stelle einnimmt: und, da er in demſelben Augenblicke ſie einnimmt, ſo kann es kein anderer, als der ihn unmittelbar berührende ſeyn (nach der Schelie zu Satz 6 d. Th.); denn dort haben wir gezeigt, daß es keine Bewegung von einer Stelle in die andere gebe, die nicht eine Zeit erheiſche, als welche man ſtets noch eine andere kürzere denken kann. Hieraus folgt, daß der Raum des Körpers B im ſelben Augenblicke nicht von einem andern Körper eingenommen werden könne, der durch einen Raum hindurch bewegt werden müßte, ehe er an deſſen Stelle käme. Somit nimmt nur der Körper, der B unmittelbar berührt, in demſelben Augenblicke deſſen Stelle ein. W. z. b. w.

Scholie. Weil die Theile eines Körpers reell von einander unterſchieden werden (nach Art. 61 Th. 1 d. Pr.), ſo kann der eine ohne den andern ſeyn (nach dem Zuſatz 3. Satz 7 Th. 1), und ſie hängen nicht von einander ab. Deßhalb ſind alle jene Einbildungen von Sympathie und Antipathie als falſch zu verwerfen. Ferner, da die Urſache einer Wirkung ſtets eine poſitive ſeyn muß (nach Axiom 8 Th. 1), ſo wird man nie ſagen können, daß ein Körper ſich bewege, damit es keinen leeren Raum gebe, ſondern blos durch den Anſtoß eines andern.

Folgeſatz. Bei jeder Bewegung wird ein vollſtändiger Kreis von Körpern zugleich bewegt.

Beweis. Zur ſelben Zeit, da der Körper 1 die Stelle des Körpers 2 einnimmt, muß der Körper 2 in die Stelle eines andern, angenommen 3, eintreten und ſo weiter. (Nach Satz 7 d. Thle.) Ferner im ſelben Augenblicke, da der Körper 1 in die Stelle des Körpers 2 tritt, muß die von 1 zurückgelaſſene Stelle von einem andern eingenommen werden (nach Satz 8 d. Thle.), wie etwa 8 oder einem andern, welcher das 1 ſelber unmittelbar berührt. Da dieß nur

durch den Anſtoß eines anderen Körpers geſchieht (nach der vorhergehenden Schelie), als den man hier 1 annimmt, ſo können nicht alle dieſe bewegten Körper in einer und derſelben geraden Linie ſeyn (nach Axiom 21), ſondern (nach Def. 9) ſie beſchreiben einen vollſtändigen Kreis. W. z. b. w.

Neunter Zuſ. Wenn der kreisförmige Canal A B C voll Waſſer und bei A viermal breiter als bei B iſt, ſo wird in derſelben Zeit, in welcher jenes Waſſer (oder ein anderer flüſſiger Körper), das bei A iſt, gegen B bewegt zu werden anfängt, das Waſſer, das bei B iſt, viermal ſchneller bewegt werden.

Beweis. Wenn alles Waſſer, das bei A iſt, nach B bewegt wird, ſo muß zugleich eben ſo viel Waſſer aus C, das A unmittelbar berührt, in ſeine Stelle einrücken (nach Satz 8 d. Zſ.), und aus B wird eben ſo viel Waſſer in die Stelle von C einrücken müſſen (nach demſelben Satze); folglich (nach Axiom 14) wird es viermal ſchneller bewegt werden. W. z. b. w.

Was wir von einem kreisförmigen Canal ſagen, gilt auch von allen ungleichen Räumen,

durch welche Körper, die zugleich bewegt werden, hindurch gehen müſſen. Der Beweis iſt nämlich bei allen andern eben ſo.

Lehnſatz. Wenn zwei Halbkreiſe vom ſelben Mittelpunkte aus gezogen werden, wie A und B,

ſo wird der Raum zwiſchen den Peripherien überall gleich ſeyn. Werden ſie aber aus verſchiedenen Mittelpunkten gezogen, wie C und D, ſo wird der Raum zwiſchen den Peripherien überall ungleich ſeyn.

Der Beweis ergibt ſich ſchon aus der Definition des Kreiſes.

Zehnter Satz. Ein flüſſiger Körper, der durch den Canal A B C bewegt wird, nimmt unendliche Grade der Schnelligkeit an. (S. die Figur des vorigen Satzes.)

Beweis. Der Raum zwiſchen A und B iſt überall ungleich (nach dem vorigen Lehnſatz); folglich (nach Satz 9 d. Th.) wird die Schnelligkeit, mit welcher ein flüſſiger Körper durch den Canal A B C bewegt wird, überall ungleich ſeyn. Ferner, da wir zwiſchen A und B uns unendliche Räume immer kleiner und kleiner

denken können (nach Satz 5 d. Th.), ſo werden wir auch ihre Ungleichheiten, die überall ſind, als unendliche faſſen, und ſomit werden (nach Satz 9 d. Th.) die Grade der Schnelligkeit unendlich ſeyn. W. z. b. w.

Eilfter Satz. Bei einer Materie, die durch den Canal A B C fließt, gibt es eine Theilung in unendliche Theilchen. (S. d. Fig. z. Satz 9.)

Beweis. Die Materie, die durch den Canal A B C fließt, erlangt zugleich unendliche Grade der Schnelligkeit (nach S. 10 d. 2. Th.); folglich (nach Axiom 16) hat ſie unendliche wirklich getheilte Theile. W. z. b. w. (S. den Art. 34 und 35 im 2. Theile der Pr.)

Scholie. Bisher handelten wir von der Natur der Bewegung; wir müſſen nun ihre Urſache unterſuchen, die eine gedoppelte iſt; die erſte nämlich oder die allgemeine, die die Urſache aller Bewegungen iſt, die in der Welt ſind, und die beſondere, durch welche es geſchieht, daß die einzelnen Theile eines Stoffes Bewegungen erlangen, die ſie früher nicht hatten. Was die allgemeine betrifft, da wir nichts zulaſſen können (nach Satz 14 Th. 1 und Schol. zu Satz 17 deſſ. Theiles), als was wir klar und beſtimmt

begreifen, und wir keine andere Urſache außer Gott, als den Schöpfer der Materie, klar und beſtimmt erkennen, ſo erhellt offenbar, daß es keine andere allgemeine Urſache als Gott geben kann. Was wir aber hier von der Bewegung ſagen, gilt auch von der Ruhe.

Zwölfter Satz. Gott iſt die Urſache der urſprünglichen Bewegung.

Beweis. Man ſehe die zunächſt vorhergehende Scholie.

Dreizehnter Satz. Dieſelbe Quantität von Bewegung und Ruhe, welche Gott einmal der Materie mitgetheilt hat, erhält er auch jetzt noch durch ſein Wirken.

Beweis. Da Gott die Urſache der Bewegung und der Ruhe iſt (nach Satz 12 d. Th.), ſo erhält er ſie auch noch durch dieſelbe Macht, mit welcher er ſie geſchaffen (nach Axiom 10 Th. 1), und zwar in derſelben Quantität, in welcher er ſie zuerſt geſchaffen. (Nach dem Folgeſatz zu Satz 20 Th. 1.) W. z. h. w.

1. *Scholie.* Obgleich in der Theologie geſagt wird, Gott thue Vieles aus Belieben, und um den Menſchen ſeine Macht zu zeigen, ſo können wir doch, da das, was von ſeinem Belieben abhängt, nur durch göttliche Offenbarung kund

wird, daſſelbe nicht in der Philoſophie zulaſſen, wo allein, was die Vernunft eingibt, unterſucht wird, damit nicht Philoſophie und Theologie vermengt werden.

2. Scholie. Obgleich die Bewegung an einer bewegten Materie nichts Anderes iſt, als eine Daſeynsform derſelben, ſo hat ſie doch eine gewiſſe und beſtimmte Quantität, und auf welche Weiſe dieſe zu erkennen iſt, wird ſich aus dem Folgenden ergeben. (S. Art. 36, Th. 2 der Pr.)

Vierzehnter Satz. Ein jedes Ding, inſofern es einfach und ungetheilt iſt und an ſich allein betrachtet wird, verharrt ſtets, ſoviel an ihm liegt, in demſelben Zuſtande.

Dieſer Satz wird Vielen als ein Axiom gelten; wir werden ihn dennoch beweiſen.

Beweis. Da nichts in irgend einem Zuſtande iſt, als nur durch Gottes Wirken allein (nach Satz 12 Th. 1), und Gott in ſeinen Werken höchſt beſtändig iſt (nach dem Folgeſatz zu Satz 20 Th. 1); ſo müſſen wir, wenn wir auf keine äußerliche, d. h. beſondere Urſachen achten, ſondern das Ding an ſich allein betrachten, behaupten, daß dieß, ſoviel an ihm iſt, in dem Zuſtande, in dem es iſt, ſtets verharrt. W. z. h. w.

Folgeſatz. Ein Körper, der einmal bewegt wird, fährt ſtets fort, ſich zu bewegen, wenn er nicht durch äußere Urſachen aufgehalten wird.

Beweis. Dieß ergibt ſich aus dem letzten Satze; um jedoch das Vorurtheil von der Bewegung zu berichtigen, ſiehe Art. 37 und 38 Th. 2 der Pr.

Fünfzehnter Satz. Jeder bewegte Körper ſtrebt von ſelbſt darnach, ſeine Bewegung in gerader und nicht in krummer Linie fortzuſetzen.

Dieſen Satz dürfte man unter die Axiome zählen; ich werde ihn jedoch aus dem Vorhergehenden folgendermaßen beweiſen.

Beweis. Die Bewegung, weil ſie Gott allein zur Urſache hat (nach Satz 12 d. Th.), hat aus ſich nie die Kraft zu exiſtiren (nach Axiom 10 Th. 1), ſondern ſie wird in jedem Momente von Gott gleichſam hervorgebracht (nachdem, was bei den bereits genannten Axiomen bewieſen wurde); deßhalb, ſolange wir nur auf die Natur der Bewegung achten, ſo werden wir ihr nie eine Dauer, als zu ihrer Natur gehörend, beimeſſen können, welche größer als eine andere gedacht werden kann. Wenn man aber ſagt, es gehöre zur Natur eines bewegten Kör-

pers, daß er mit seiner Bewegung eine krumme Linie beschreibe, so würde man der Natur der Bewegung eine längere Dauer beilegen, als wenn man annimmt, es sey die Natur eines bewegten Körpers, dahin zu streben, in gerader Linie fortbewegt zu werden (nach Axiom 17). Da wir aber (wie wir bereits gezeigt) der Natur der Bewegung keine solche Dauer beimessen können, so können wir folglich auch nicht annehmen, daß es die Natur eines bewegten Körpers sey, in irgend einer krummen Linie, sondern blos in der geraden Linie seine Bewegung fortzusetzen.

Scholie. Dieser Beweis wird vielleicht Vielen eben so wenig zu zeigen scheinen, daß es zur Natur der Bewegung nicht gehöre, eine krumme Linie als eine gerade zu beschreiben, und zwar deßwegen, weil keine gerade bezeichnet werden kann, als welche es keine kleinere gebe, sey es eine gerade oder krumme, und keine krumme, als welche es nicht auch eine kleinere krumme geben kann. Wenn ich auch dieses in Betracht ziehe, so glaube ich dennoch, daß der Beweis nichts deßo minder richtig verfahre, sofern das, was wir zu beweisen aufgestellt, allein aus dem universellen Wesen oder aus der wesentlichen Differenz der Linien, nicht aber aus der Quantität jeder einzelnen oder aus dem accidentellen

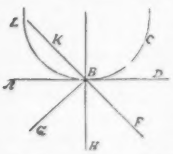
Unterſchied ſich ergibt. Um aber eine an ſich hinlänglich klare Sache nicht durch Beweiſe dunkler zu machen, verweiſe ich die Leſer nur auf die Definition der Bewegung, die nichts Anderes von der Bewegung behauptet, als die Fortbewegung eines Theils der Materie aus der Nähe des einen ꝛc. in die Nähe anderer ꝛc. Wenn wir daher die Bewegung nicht als die einfachſte faſſen, d. h. daß ſie in gerader Linie geſchehe, ſo knüpfen wir an die Bewegung etwas, was in ihrer Definition oder in ihrem Weſen nicht enthalten iſt und ſomit nicht zu ihrer Natur gehört.

Folgeſatz. Aus dieſem Satze folgt, daß jeder Körper, der ſich in krummer Linie bewegt, beſtändig von der Linie abweicht, nach welcher er von ſelbſt ſeine Bewegung fortſetzen würde, und zwar durch den Zwang einer äußerlichen Urſache (nach Satz 14 d. Th.).

Sechzehnter Satz. Jeder Körper, der kreisförmig bewegt wird, wie z. B. ein Stein in einer Schleuder, wird beſtändig beſtimmt, ſich nach der Tangente auch weiter zu bewegen.

Beweis. Ein Körper, der kreisförmig bewegt wird, wird beſtändig von einer äußern Urſache gehindert, ſich in der geraden Linie weiter zu bewegen (nach dem Folgeſatz des vorigen);

hört dieſe auf, ſo wird der Körper ſich von ſelbſt in gerader Linie weiter fortbewegen (nach Satz 15). Ich ſage außerdem, daß ein Körper, der kreisförmig bewegt wird, von einer äußern Urſache beſtimmt wird, daß er ſeine Bewegung nach der Tangente fortſetzt. Verneint man dieß, ſo

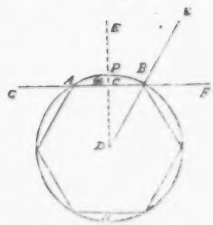


nehme man an, daß ein Stein in B von einer Schleuder z. B. nicht nach der Tangente B D beſtimmt werde, ſondern nach einer andern von demſelben Punkte außerhalb oder innerhalb des Kreiſes gedachten Linie, wie B F, während man annimmt, daß die Schleuder von L nach B komme, oder in der Richtung von B G (von der ich ſehe, daß ſie mit der Linie B H, die von dem Mittelpunkte durch den Umkreis gezogen wird und ſie im Punkte B durchſchneidet, einen Winkel bildet, der dem Winkel F B H gleich iſt), wenn man ſtatt deſſen vorausſetzt, daß die Schleuder ſich von C nach B bewege. Wenn aber angenommen wird, daß der Stein im Punkte B von einer Schleuder, die ſich von L nach B kreisförmig bewegt, beſtimmt wurde, ſeine Bewegung gegen F fortzuſetzen; ſo mußte er nothwendig (nach

Axiom 18), wenn die Schleuder durch eine entgegengeſetzte Beſtimmung ſich von C nach B bewegt, beſtimmt werden, ſich nach derſelben Linie B F durch eine entgegengeſetzte Beſtimmung fortzubewegen, und ſomit wird er nach K, nicht aber nach G ſtreben, was gegen die Hypotheſe iſt. Und da * außer der Tangente keine Linie ſtatuirt werden kann, die durch den Punkt B gezogen werden kann, da die Linie B H die Nebenwinkel als D B H und A B H gleich macht; ſo gibt es keine Linie außer der Tangente, die dieſelbe Hypotheſe ſtützen könnte, es möge nun die Schleuder von L nach B oder von C nach B bewegt werden, und ſomit kann außer der Tangente keine ſtatuirt werden, nach welcher ſie bewegt zu werden ſtrebt. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Man denke ſich ſtatt des Kreiſes ein Sechseck, A B H in einen Kreis eingeſchrieben, und ein Körper C ruhe auf der einen Seite A B; ſodann denke man ſich, das Richtſcheit D B E, deſſen eines Ende ich mir im Mittelpunkte D befeſtigt, das andere aber beweglich vorſtelle, werde um das Centrum D bewegt, indem es ſtets die Linie A B durchſchneidet.

* Dieß erhellt aus Satz 18 und 19 im dritten Buche der Elemente.



Es iſt augenſcheinlich, daß, wenn das Richtſcheit **D B E**, während man es ſo bewegt denkt, zur ſelben Zeit auf den Körper **C** ſtößt, in welcher es die Linie **A B** im rechten Winkel durchſchneidet, das Richtſcheit ſelber den Körper **C** durch ſeinen Stoß beſtimmen wird, in der Linie **F B A G** nach **G** zu, d. h. längs der unendlich verlängerten Seite **A B**, ſeine Bewegung fortzuſetzen. Weil wir aber ein Sechseck beliebig angenommen haben, ſo wird dieß auch von jeglicher andern Figur gelten, von der wir uns denken, daß ſie in dieſen Kreis eingeſchrieben werden kann; nämlich, wenn der Körper **C**, auf der einen Seite der Figur ruhend, von dem Richtſcheit **B** zur ſelben Zeit angetrieben wird, in welcher es jene Seite im rechten Winkel durchſchneidet, ſo wird **C** von jenem Richtſcheit beſtimmt werden, längs jener unendlich

verlängerten Linie ſeine Bewegung fortzuſetzen. Nehmen wir daher ſtatt des Sechseck's eine geradlinige Figur von unendlich vielen Seiten (das heißt nach der Definition des Archimedes einen Kreis), ſo erhellt, daß das Richtſcheit **D B E**, wo es auch auf den Körper **C** ſtößt, ſtets zu der Zeit mit ihm zuſammentrifft, in welcher es eine Seite einer ſolchen Figur im rechten Winkel ſchneidet, und ſo ſtößt es nie auf jenen Körper **C**, ohne ihn zugleich zu beſtimmen, längs jener unendlich verlängerten Seite, ſeine Bewegung fortzuſetzen. Da aber jede Seite nach irgend einer Seite verlängert, ſtets außerhalb der Figur fallen muß, ſo wird dieſe unendlich verlängerte Seite die Tangente einer Figur von unendlich vielen Seiten, d. h. eines Kreiſes. Wenn wir uns daher ſtatt des Richtſcheits eine kreisförmig bewegte Schleuder denken, ſo wird dieſe den Stein ſtets beſtimmen, daß er ſeine Bewegung der Tangente nach fortſetzt. W. z. b. w.

Es iſt hier zu bemerken, daß dieſe beiden Beweiſe auf jede krummlinige Figur angewendet werden können.

•**Siebenzehnter Satz.** Jeder Körper, der kreisförmig bewegt wird, ſucht von dem Mittelpunkte des Kreiſes, den er beſchreibt, ſich zu entfernen.

Beweis. Solang ein Körper kreisförmig bewegt wird, ſo lange wird er von einer äußern Urſache gezwungen, mit deren Aufhören alsbald ſeine Bewegung in der Tangente fortgeſetzt wird (nach dem Vorigen), deren Punkte alle außer dem, der den Kreis berührt, außerhalb des Kreiſes fallen (nach Satz 16 Buch 3 der Elem.), und ſomit ſtehen ſie ferner vom Centrum ab; folglich, wenn ein Stein, der in der Schleuder E A kreisförmig bewegt wird, im Punkte A iſt, ſucht er ſich in der Linie weiter zu bewegen, deren Punkte alle ferner von dem Mittelpunkte E abſtehen, als alle Punkte des Umkreiſes L A B, was nichts Anderes iſt, als daß er ſich aus dem Mittelpunkte des Kreiſes, den er beſchreibt, zu entfernen ſucht. W. z. b. w.

Achtzehnter Satz. Wenn ein Körper, geſetzt A ſich nach einem andern ruhenden Körper B bewegt, und B jedoch durch den Stoß des Körpers A nichts von ſeiner Ruhe verliert, ſo wird auch A nichts von ſeiner Bewegung verlieren, ſondern wird dieſelbe Quantität der Bewegung, die es früher hatte, fortbehalten.

Beweis. Verneint man dieß, so nehme man an, der Körper **A** verliere von seiner Bewegung und trage jedoch das, was er verloren, nicht auf einen andern etwa auf **B** über, so wird es, wenn das geschieht, in der Natur eine kleinere Quantität Bewegung geben, als früher, was widersinnig ist (nach Satz 13 d. Th.). Eben so verfährt der Beweis in Bezug auf die Ruhe in **B**; somit, wenn Eines auf das Andere nichts überträgt, wird **B** seine ganze Ruhe, und **A** seine ganze Bewegung behalten. W. z. b. w.

Neunzehnter Satz. Die Bewegung, an sich betrachtet, unterscheidet sich von der Richtung nach einer bestimmten Seite hin, und es ist nicht nöthig, daß ein bewegter Körper eine Zeit lang ruhe, um auf eine entgegengesetzte Seite gebracht oder zurückgetrieben zu werden.

Beweis. Man nehme an (wie im Vorhergehenden), daß der Körper **A**, in gerader Linie nach **B** bewegt, vom Körper **B** in seinem Fortlaufe aufgehalten würde, so wird folglich (nach dem Vorhergehenden) **A** seine vollständige Bewegung beibehalten und nicht im allergeringsten Zeitraume ruhen; aber, wenn er seine Bewegung fortsetzt, wird er nicht nach der nämlichen Seite bewegt, nach der er früher bewegt wurde; denn

es wird angenommen, daß er von B verhindert wird: und ſomit, da ſeine Bewegung ungemindert bleibt, wird er, da er die frühere Richtung verloren, nur nach dem entgegengeſetzten Theile bewegt werden (nach dem, was im zweiten Cap. der Diopt. geſagt iſt). Folglich (nach Ar. 2) gehört die Richtung nicht zum Weſen der Bewegung, vielmehr iſt ſie von derſelben verſchieden, und ein bewegter Körper, wenn er zurückgetrieben wird, ruht keineswegs eine Weile, w. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß eine Bewegung der andern nicht entgegengeſetzt iſt.

Zwanzigſter Satz. Wenn der Körper A auf den Körper B ſtößt und denſelben mit ſich fortreißt, ſo verliert A ſo viel von ſeiner Bewegung, als B durch den Zuſammenſtoß mit A von A ſelber an ſich zieht.

Beweis. Verneint man dieß, ſo nehme man an, B könne mehr oder weniger Bewegung von A an ſich ziehen, als A verliert; dann wird man jenen ganzen Unterſchied der Quantität der Bewegung in der ganzen Natur entweder addiren oder davon ſubtrahiren müſſen, was (nach Satz 13 d. Th.) widerſinnig iſt: da alſo der Körper B nicht mehr und nicht minder Bewegung an ſich ziehen kann, ſo zieht er folglich nur ſo viel an, als A verliert. W. z. b. w.

Einundzwanzigſter Satz. Wenn der Körper **A** doppelt ſo groß iſt als **B** und gleich ſchnell bewegt wird, ſo wird **A** auch eine doppelt ſo große Bewegung haben, als **B**, oder eine Kraft, um die gleiche Schnelligkeit wie **B** zu behalten.

Beweis. Man nehme z. B. ſtatt das **A** zweimal **B** an, d. h. (nach der Hyp.) das eine **A** in zwei gleiche Theile getheilt, ſo hat jedes **B** die Kraft an der Stelle zu bleiben, wo es iſt (nach Satz 14 d. Th.), und dieſe Kraft iſt in jedem (nach der Hyp.) gleich; wenn nun dieſe beiden **B** verbunden werden, ſo wird es mit Beibehaltung ſeiner Schnelligkeit ein **A**, deſſen Kraft und Quantität zweien **B** oder dem Doppelten eines **B** gleich ſeyn wird. Man bemerke, daß dieß ſchon allein aus der Definition der Bewegung hervorgeht; denn, je größer ein bewegter Körper iſt, um ſo mehr Materie iſt da, die von der andern Materie getrennt wird: es gibt alſo mehr Trennung, d. h. (nach Def. 8) mehr Bewegung. (S., was wir unter 4. bei der Definition der Bewegung bemerkt haben.)

Zweiundzwanzigſter Satz. Wenn der Körper **A** gleich iſt dem Körper **B**, und **A** wird doppelt ſo ſchnell bewegt als **B**, ſo wird die

Kraft oder die Bewegung in A die doppelte von B ſeyn.

Beweis. Angenommen, B, als es ſich zuerſt eine beſtimmte Bewegungskraft angeeignet, habe ſich vier Grade der Schnelligkeit angeeignet; wenn nun nichts hinzukommt, wird es fortfahren, ſich zu bewegen (nach Satz 14 d. Th.) und in ſeinem Zuſtande zu verharren; nimmt man nun an, daß es von Neuem eine andere neue Kraft durch einen neuen Stoß ſich aneigne, die der frühern gleich iſt, ſo wird es dadurch abermals zu den frühern vier noch andere vier Grade der Schnelligkeit erlangen, die es auch (nach demſelben Satze), behalten wird, d. h., es wird doppelt ſo ſchnell, d. h. gleich ſchnell wie A bewegt werden und wird zugleich die doppelte Kraft haben, nämlich die dem A gleiche: ſomit iſt die Bewegung in A die doppelte von B. W. z. b. w.

Anmerkung. Unter Kraft in den bewegten Körpern verſtehe ich hier die Quantität der Bewegung, welche Quantität bei gleichen Körpern je nach der Schnelligkeit der Bewegung größer ſeyn muß, ſofern gleiche Körper durch dieſelbe Schnelligkeit von den ſie unmittelbar berührenden Körpern weiter getrennt werden, als wenn ſie langſamer bewegt würden, und ſomit

(nach Def. 8) haben ſie auch mehr Bewegung. Bei den ruhenden verſtehe ich aber unter der Kraft des Widerſtandes die Quantität der Ruhe. Hieraus folgt:

I. *Folgeſatz.* Je langſamer Körper ſich bewegen, um ſo mehr Theil haben ſie an der Ruhe; denn ſie widerſtehen nicht den ſchneller bewegten Körpern, auf welche ſie ſtoßen, und die eine geringere Kraft haben als ſie ſelbſt, und ſie werden auch weniger von den ſie unmittelbar berührenden Körpern getrennt.

II. *Folgeſatz.* Wenn der Körper **A** ſich doppelt ſo ſchnell bewegt als der Körper **B**, und **B** doppelt ſo groß iſt als **A**, ſo iſt in dem größeren **B** eben ſo viel Bewegung, als in dem kleineren **A**, und ſomit auch eine gleiche Kraft.

Beweis. **B** ſey doppelt ſo groß als **A**, und **A** werde doppelt ſo ſchnell bewegt als **B**, und ferner ſey **C** doppelt ſo klein als **B** und werde doppelt ſo langſam bewegt als **A**, ſo wird **B** (nach Satz 21 d. Th.) eine doppelt ſo große Bewegung haben, und **A** (nach Satz 22 d. Th.) wird eine doppelt ſo große Bewegung haben als **C**: folglich (nach Axiom 15) haben **B** und **A** die gleiche Bewegung; denn die Bewegung eines Jeden von ihnen iſt die doppelte jenes dritten **C**. W. z. b. w.

III. Folgeſatz. Hieraus folgt, daß ſich die Bewegung von der Schnelligkeit unterſcheide. Denn wir begreifen, daß von Körpern, die gleiche Schnelligkeit haben, der eine mehr Bewegung haben könne als der andere (nach Satz 12 d. Th.), und dagegen diejenigen, welche eine ungleiche Schnelligkeit haben, die gleiche Bewegung haben können. (Nach dem letzten Folgeſatz.) Dieß ergibt ſich auch aus der Definition der Bewegung allein; denn ſie iſt nichts Anderes, als die Verſetzung eines Körpers aus der Nähe ꝛc.

Hier muß aber noch bemerkt werden, daß dieſer dritte Folgeſatz dem erſten nicht widerſtreitet; denn wir können die Schnelligkeit auf zweifache Weiſe auffaſſen, entweder inſoweit ein Körper mehr oder minder in dieſer Zeit von den ihn unmittelbar berührenden Körpern getrennt wird und daher in eben ſo weit an der Bewegung oder Ruhe mehr oder minder Theil nimmt, oder inſoweit er in dieſer Zeit eine größere oder kleinere Linie beſchreibt und daher in eben ſo weit von der Bewegung unterſchieden wird. Ich hätte hier andere Sätze anknüpfen können zur weitläufigeren Erläuterung des Satzes 14 d. Theiles, und ich hätte die Kräfte der Körper in jedem Zuſtande, wie ich bei der Bewegung gethan, erklären können; es wird indeß

genügen, den Art. 43 Th. 2 der Pr. nachzulesen und nur einen Satz daran zu knüpfen, der zum Verständnisse des Folgenden nöthig ist.

Dreiundzwanzigster Satz. Wenn die Daseynsformen eines Körpers eine Veränderung erleiden müssen, so wird diese Veränderung stets die geringste seyn, die es geben kann.

Beweis. Dieser Satz folgt deutlich genug aus dem 14. Satze d. Th.

Vierundzwanzigster Satz. I. Regel. Wenn zwei Körper, z. B. A und B, durchaus gleich sind und in einer entgegengesetzten Richtung gleich schnell auf einander zu bewegt werden, so wird, wenn sie auf einander stoßen, jeder sich auf die entgegengesetzte Seite zurück wenden, ohne einen Theil der Schnelligkeit zu verlieren.

Bei dieser Annahme erhellt deutlich, daß, um die Entgegengesetzheit dieser beiden Körper aufzuheben, entweder jeder nach einem entgegengesetzten Theile sich zurückwenden, oder daß einer den andern mit sich fortreißen muß; denn nur hinsichtlich der Richtung, nicht hinsichtlich der Bewegung sind sie sich entgegen.

Beweis. Wenn A und B gegenseitig auf einander stoßen, so müssen sie eine Veränderung

erleiden (nach Axiom 19); da aber eine Bewegung der andern nicht entgegen iſt (nach dem Folgeſatz zu Satz 19), ſo brauchen ſie auch nichts von ihrer Bewegung zu verlieren. (Nach Axiom 19.) Deßhalb wird die Veränderung blos in der Richtung vor ſich gehen; wir können aber nicht denken, daß die Richtung des Einen, z. B. B, verändert würde, wenn wir nicht A, von welchem es verändert werden mußte, als ſtärker annehmen. (Nach Axiom 20.) Dieß wäre aber gegen die Annahme: wenn alſo die Veränderung der Richtung nicht blos in Einem geſchehen kann, ſo wird ſie in Beiden geſchehen, indem nämlich A und B ſich nach entgegengeſetzter Seite abwenden werden (nach dem, was im 2. Capitel der Dioptr. geſagt iſt) und ſie werden ihre volle Bewegung behalten. W. z. b. w.

Fünfundzwanzigſter Satz. II. Regel. Wenn die Körper an Umfang ungleich ſind, nämlich B größer als A, und alles Uebrige wie früher iſt, dann wird A allein zurückgeſtoßen werden, und beide mit derſelben Schnelligkeit ihre Bewegung fortſetzen. (S. d. Zuſ. zu Satz 27.)

Beweis. Wenn man A kleiner als B annimmt, ſo wird es auch (nach Satz 21) eine geringere Kraft haben als B; wenn aber in

dieſer Hypotheſe, wie in der vorigen, die Entgegengeſetztheit nur in der Richtung iſt, ſo daß, wie ich im vorigen Satze gezeigt, die Veränderung nur in der Richtung zu geſchehen braucht, ſo wird ſie auch nur in A und nicht in B geſchehen (nach Axiom 20); ſomit wird A von dem ſtärkeren B nur nach der entgegengeſetzten Seite zurückgetrieben werden und ſeine volle Schnelligkeit dabei behalten. W. z. b. w.

Sechsundzwanzigſter Satz. Wenn die Körper an Umfang und Schnelligkeit ungleich ſind, nämlich B doppelt ſo groß als A, aber die Bewegung in A doppelt ſo ſchnell als die in B, und das Uebrige wie früher, ſo werden Beide ſich nach einer entgegengeſetzten Seite zurückwenden, und Jedes wird die Schnelligkeit, die es vorher hatte, beibehalten.

Beweis. Wenn (nach der Hypotheſe) A und B gegen einander bewegt werden, ſo iſt in Einem ſo viel Bewegung als im Andern (nach dem 2. Folgeſatze zu Satz 22 d. Th.); ſonach iſt die Bewegung des Einen der des Andern nicht entgegen (nach Folgeſatz zu Satz 19 d. Th.), und die Kräfte in Beiden ſind gleich, weßhalb dieſe Hypotheſe der Hypotheſe des 24. Satzes d. Th. gleich iſt, und ſomit werden, nach dem

Beweis derſelben, A und B nach entgegengeſetzter Seite zurückgetrieben werden und ihre volle Kraft behalten. W. z. b. w.

Folgeſatz. Aus dieſen drei Sätzen erhellt deutlich, daß die Richtung eines Körpers eine gleiche Kraft erheiſche, um verändert zu werden, wie die Bewegung. Hieraus folgt, daß ein Körper, der mehr als die Hälfte ſeiner Richtung und mehr als die Hälfte ſeiner Bewegung verliert, mehr Veränderung erleide, als der, der ſeine ganze Richtung verliert.

Siebenundzwanzigſter Satz. III. Regel. Wenn die Körper an Umfang gleich, und B um ein Kleines ſchneller bewegt würde als A, ſo wird nicht nur A in der entgegengeſetzten Richtung zurückgetrieben werden, ſondern B wird auch die Hälfte der Schnelligkeit, um welche es A übertrifft, auf A übertragen, und Beide werden gleich ſchnell ihre Bewegung in derſelben Richtung fortſetzen.

Beweis. A iſt (nach der Hypotheſe) nicht nur durch ſeine Richtung, ſondern auch durch ſeine Langſamkeit, inſofern dieſe der Ruhe theilhaftig iſt, B entgegengeſetzt (nach dem Folgeſatz zu Satz 22 d. Th.), wornach, obgleich es nach entgegengeſetzter Seite zurückgetrieben,

und blos die Richtung geändert wird, deßhalb doch nicht die ganze Entgegengesetztheit dieser Körper aufgehoben wird; deßhalb (nach Axiom 19) muß die Veränderung sowohl in der Richtung als in der Bewegung geschehen: da aber B (nach der Hypothese) schneller als A bewegt wird, so wird B (nach Satz 22 d. Th.) stärker als A seyn; somit (nach Axiom 20) wird die Veränderung in A von B ausgehen, wodurch es auf die entgegengesetzte Seite gelenkt wird. Das war das Erste.

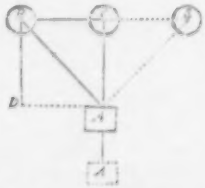
Ferner, solang A langsamer als B bewegt wird, widersetzt es sich (nach dem Folgesatz 1 zu Satz 22 d. Th.) dem B; folglich muß die Veränderung so lange dauern (nach Axiom 19), als es nicht langsamer als B bewegt wird: allein, schneller als B bewegt zu werden, dazu wird es in dieser Hypothese von keiner Ursache, die stark genug sey, gezwungen; da es also weder langsamer als B bewegt werden kann, da es von B angetrieben wird, noch auch schneller als B, so wird es folglich gleich schnell wie B seine Bewegung fortsetzen. Ferner, wenn B weniger als die Hälfte des Schnelligkeitsüberschusses auf A überträgt, dann wird A langsamer als B seine Bewegung fortsetzen; überträgt es aber mehr wie die Hälfte, dann wird A schneller als B

seine Bewegung fortsetzen, welches Beides widersinnig ist, wie wir deutlich erwiesen: folglich wird die Aenderung so weit gehen, bis B die Hälfte des Schnelligkeitsüberschusses auf A übertragen hat, die B (nach Satz 29 d. Th.) verlieren muß, und so werden Beide gleich schnell ohne irgend eine Entgegengesetztheit ihrer Bewegung nach derselben Seite fortsetzen. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß, je schneller ein Körper bewegt wird, er desto mehr eine solche Richtung erhält, in der Linie, in welcher er sich bewegt, seine Bewegung fortzusetzen, und dagegen, je langsamer, um so weniger erhält er eine solche Richtung.

Scholie. Damit der Leser die Kraft der Richtung nicht mit der der Bewegung verwechsle, mag hier noch Einiges angefügt werden, um die Kraft der Richtung von der Kraft der Bewegung genau zu unterscheiden. Wenn alle die Körper A und C als gleich und mit gleicher Schnelligkeit in gerader Richtung gegen einander bewegt gedacht werden, so werden diese beiden (nach Satz 24 d. Th.) auf entgegengesetzte Seiten zurückgetrieben werden und dabei ihre volle Bewegung behalten. Wenn aber der Körper C in B ist und schief nach A bewegt wird, so ist klar, daß er minder die Richtung

erhalten hat, nach der Linie B D oder C A bewegt zu werden. Daher, obgleich er die gleiche Bewegung mit A hat, so iſt doch die Kraft der Richtung des gerade nach A bewegten C, die mit der Richtungskraft des Körpers A gleich iſt, größer als die Richtungskraft des C ſelber, das von B gegen A bewegt iſt, und um ſo viel größer, als die Linie B A größer iſt als die Linie C A; denn, ſo viel die Linie B A größer iſt als die Linie C A, um ſo viel mehr Zeit erfordert B (wenn, wie hier angenommen wird, B und A gleich ſchnell bewegt werden), um nach



der Linie B D oder C A, wodurch es der Richtung des Körpers A entgegen iſt, bewegt werden zu können, ſo daß, wenn C in ſchiefer Linie aus B auf A ſtößt, es eine ſolche Richtung erhalten wird, als ob es nach der Linie A B', nach B' gezeichnet, ſeine Bewegung fortſetzte (ich

ſetze nämlich voraus, daß B' an dem Punkte ſey, wo die Linie A B' die verlängerte Linie B C durchſchneidet und ſo weit von C entfernt iſt, wie C von B); aber A wird, ſeine volle Bewegung und Richtung beibehaltend, gegen C fortlaufen und den Körper B mit ſich treiben, weil B', ſolang es der Diagonale A B' nach in ſeiner Bewegung beſtimmt und mit gleicher Schnelligkeit wie A bewegt wird, mehr Zeit erfordern als A, um einen Theil der Linie A C durch ſeine Bewegung zu beſchreiben, und ſo weit der Richtung des Körpers A, die ſtärker iſt, entgegengeſetzt wird. Damit aber die Richtungskraft des aus B gegen A bewegten C, ſoweit es an der Linie C A Theil hat, gleich ſey mit der Richtungskraft des C ſelber, das gerade nach A bewegt wird, oder (nach der Hypotheſe) ſelbſt des A, ſo muß nothwendig B ſo viel Grade der Bewegung mehr als A haben, um ſo viel Theile die Linie B A größer iſt als die Linie C A, und dann, wo es ſchief auf den Körper A ſtößt, wie A auf die entgegengeſetzte Seite nach A' und B nach B', ſo wird Jedes, mit Beibehaltung ſeiner vollen Bewegung, zurückgetrieben werden. Wenn aber der Ueberſchuß des B über A größer iſt als der Ueberſchuß der Linie B A über die Linie C A, dann wird B das A nach A' treiben und

ihm nur ſo viel von ſeiner Bewegung mittheilen, bis ſich die Bewegung B zur Bewegung A verhält wie die Linie B A zur Linie C A, und indem es nur ſo viel Bewegung, als es auf A übergetragen, verliert, wird es nach der Seite hin, wohin es früher bewegt wurde, ſich wieder fortbewegen. Wenn ſich z. B. die Linie A C zur Linie A B, wie 1 zu 2, und die Bewegung des Körpers A zur Bewegung des Körpers B wie 1 zu 5 verhält, dann wird B einen Grad ſeiner Bewegung auf A übertragen und es nach der entgegengeſetzten Seite treiben, und B wird mit den bleibenden vier Graden nach der Seite hin ſeine Bewegung fortſetzen, wohin es früher ſtrebte.

Achtundzwanzigſter Satz. IV. Regel. Wenn der Körper A ganz ruhet und ein wenig größer wäre als B, ſo mag man B mit jeder beliebigen Schnelligkeit nach A bewegen, es wird das A ſelber nie in Bewegung ſetzen, ſondern es wird von ihm auf die entgegengeſetzte Seite getrieben, indem es ſeine volle Bewegung beibehält. (S. die Fig. zu Satz 27.)

Anmerkung. Die Entgegengeſetztheit dieſer Körper kann auf dreierlei Weiſe aufgehoben werden: entweder daß der eine den andern

mit ſich reißt, und ſie ſich hernach gleich ſchnell nach derſelben Seite fortbewegen; oder daß einer auf eine entgegengeſetzte Seite zurückgetrieben wird, und der andere ſeine volle Ruhe beibehält, oder daß einer auf die entgegengeſetzte Seite zurückgetrieben wird und etwas von ſeiner Bewegung auf den andern ruhenden überträgt; einen vierten Fall aber gibt es nicht (nach Maßgabe von Satz 13 d. Th.): es wird daher (nach Satz 23 d. Th.) noch zu beweiſen ſeyn, daß bei unſerer Annahme die geringſte Bewegung in dieſen Körpern Statt findet.

Beweis. Wenn **B** das **A** bewegen würde, ſo lange bis Beide ſich mit derſelben Schnelligkeit fortbewegen, ſo müßte es (nach Satz 20 d. Th.) ſo viel von ſeiner Bewegung auf **A** übertragen, als **A** erhält; (nach Satz 21 d. Th.) mußte es mehr als die Hälfte ſeiner Bewegung verlieren und folglich (nach dem Folgeſatz zu Satz 27 d. Th.) auch mehr als die Hälfte ſeiner Richtung: demnach würde es (nach dem Folgeſatz zu Satz 26 d. Th.) mehr Veränderung erleiden, als wenn es nur ſeine Richtung verlöre, und, wenn **A** etwas von ſeiner Ruhe verliert, aber nicht ſo viel, daß es ſich mit **B** in gleicher Schnelligkeit fortbewege, dann wird die Entgegengeſetztheit dieſer zwei Körper nicht aufgehoben

werden; denn A wird durch ſeine Langſamkeit, inſofern dieſe an jener Ruhe Theil hat (nach dem Folgeſatz 1 zu Satz 22 d. Th.), der Schnelligkeit von B entgegen ſeyn, und ſo wird B noch auf die entgegengeſetzte Seite zurückgetrieben werden müſſen und ſeine ganze Richtung und einen Theil der Bewegung ſelber, die es auf A übertragen hat, verlieren, was auch eine größere Veränderung iſt, als wenn es die Richtung allein verlieren würde: die Veränderung wird alſo nach unſerer Annahme, weil ſie in der Richtung allein iſt, die geringſte ſeyn, die es in dieſen Körpern geben kann, und ſonach (nach S. 23 d. Th.) wird es keine andere geben. W. z. b. w.

Bei dem Beweiſe dieſes Satzes iſt noch zu bemerken, daß daſſelbe auch bei Anderem gilt; wir haben nämlich den Satz 19 d. Th. nicht citirt, wo bewieſen wird, daß die volle Richtung verändert werden könne, und nichts deſto minder die volle Bewegung bleibe, auf welches man jedoch achten muß, um die Kraft des Beweiſes richtig zu erfaſſen. Denn im Satze 23 d. Th. haben wir nicht geſagt, daß die Veränderung ſtets die abſolut kleinſte, ſondern die kleinſte, die es geben kann, ſeyn wird. Daß es aber eine ſolche Veränderung, die allein in der Richtung

beſteht, geben kann, wie wir in dieſem Beweis vorausſetzen, erhellt aus Satz 18 und 19 d. Th. und Folgeſatz.

Neunundzwanzigſter Satz. V. Regel. Wenn der ruhende Körper A (ſ. Satz 30) kleiner iſt, als B, und B beliebig langſam nach A bewegt würde, ſo wird er jenen mit ſich bewegen, indem er nämlich einen Theil ſeiner Bewegung ſo auf A überträgt, daß beide hierauf gleich ſchnell bewegt werden. (S. Art. 50 Th. 2 der Pr.)

Bei dieſer Regel können auch, wie bei der vorhergehenden, nur drei Fälle angenommen werden, in denen dieſe Entgegengeſetztheit aufgehoben wird; wir werden aber zeigen, daß, nach unſerer Annahme, die geringſte Veränderung in dieſen Körpern vorgeht, und ſie daher (nach Satz 23 d. Th.) auf dieſe Weiſe auch ſich verändern müſſen.

Beweis. Nach unſerer Annahme trägt B auf A weniger über (nach Satz 21 d. Th.) als die Hälfte ſeiner Bewegung und (nach dem Folgeſatz zu Satz 17 d. Th.) weniger als die Hälfte ſeiner Richtung. Wenn aber B das A nicht mit ſich riſſe, ſondern auf die entgegengeſetzte Seite zurückgetrieben würde, würde es ſeine ganze Richtung verlieren, und es erfolgte

eine größere Veränderung (nach Folgesatz zu Satz 26 d. Th.) und eine viel größere, wenn es seine ganze Richtung verlöre und zugleich einen Theil der Bewegung selber, wie im dritten Fall angenommen wird; deßhalb ist nach unserer Annahme die Veränderung die geringste. W. z. b. w.

Dreißigster Satz. VI. Regel. Wenn der Körper **A** ruhend und ganz genau dem Körper **B** gleich wäre, der sich nach jenem bewegt, so wird er theils von ihm fortgestoßen, theils von ihm auf die andere Seite zurückgetrieben werden.

Hier kann man wie im Vorigen sich auch nur drei Fälle denken; es wird also zu beweisen seyn, daß wir hier die geringste Veränderung setzen, die es geben kann.

Beweis. Wenn der Körper **B** den Körper **A** mit sich risse, bis beide sich gleich schnell fortbewegen, dann wird in dem einen so viel Bewegung seyn als im andern (nach Satz 22 d. Th.), und (nach dem Folgesatz zu Satz 27 d. Th.) wird er die Hälfte seiner Richtung verlieren müssen und auch (nach Satz 22 d. Thls.) die Hälfte seiner Bewegung; wird er von **A** auf die entgegengesetzte Seite zurückge-

trieben, dann wird er seine ganze Richtung verlieren und seine ganze Bewegung beibehalten (nach Satz 18 d. Thls.), und diese Veränderung ist der frühern gleich (nach Folgesatz zu S. 26 d. Thls.). Es kann aber keiner von diesen Fällen eintreffen; denn, wenn A seinen Zustand beibehalten würde, und die Richtung des B selber verändern könnte, wäre es nothwendig (nach Axiom 20) stärker als das B selber, was gegen die Annahme wäre, und, wenn B das A mit sich risse, bis beide gleich schnell bewegt würden, wäre B stärker als A, was auch gegen die Annahme ist. Da aber keiner von diesen beiden Fällen Statt hat, wird der dritte eintreffen, daß nämlich B das A ein wenig anstößt und von A zurückgestoßen wird; w. z. b. w. (S. Art. 51 Th. 2 d. Pr.)

Einunddreißigster Satz. VII. Regel. Wenn B und A nach derselben Seite bewegt würden, und zwar A langsamer, B aber ihm folgend schneller, so daß es jenes endlich berührte, und A größer wäre, als B, aber der Ueberschuß der Schnelligkeit in B größer wäre, als der Ueberschuß der Größe in A, dann wird B nur so viel von seiner Bewegung auf A übertragen, daß Beide hernach gleich schnell und nach denselben Seiten vorschreiten. Wenn aber

hingegen der Ueberschuß der Größe in A größer ist, als der Ueberschuß der Schnelligkeit in B, dann wird es von ihm auf die entgegengesetzte Seite zurückgetrieben, indem es seine ganze Bewegung beibehält. (S. Art. 52 Th. 2 der Pr.) Hier können wiederum wie im Vorigen nur drei Fälle gedacht werden.

Beweis des ersten Theils. B kann von A, als welches es (nach Satz 21 und 22 d. Th.) stärker angenommen wird, nicht auf die entgegengesetzte Seite zurückgestoßen werden (nach Axiom 20): folglich, da das B selber stärker ist, wird es A mit sich bewegen, und zwar auf solche Weise, daß sie sich mit gleicher Schnelligkeit fortbewegen; denn dann erfolgt auch geringste Veränderung, wie aus dem Vorhergehenden leicht erhellt.

Beweis des zweiten Theils. B kann nicht A, als welches es (nach Satz 21 und 22 d. Th.) minder stark angenommen wird, fortstoßen (nach Axiom 20) und ihm auch nichts von seiner Bewegung geben: daher (nach Folgesatz zu S. 14 d. Th.) wird B seine ganze Bewegung behalten, aber nicht nach derselben Seite; denn nach der Annahme wird es von A gehindert. Folglich (nach dem, was in dem zweiten Cap. der Diopt. gesagt ist) wird es

auf die entgegengesetzte Seite zurückgetrieben und behält seine ganze Bewegung (nach Satz 18 d. Th.); w. z. b. w.

Anmerkung. Wir haben in den letzten Sätzen als bewiesen angenommen, daß jeder Körper, in gerader Richtung auf einen andern stoßend, von dem er absolut gehindert wird, weiter auf derselben Seite vorzuschreiten, auf die entgegengesetzte, nicht aber auf irgend eine andere Seite zurückgetrieben werden müsse; um dieses zu verstehen, lese man Cap. 2 der Dioptr.

Scholie. Bisher haben wir, um diejenigen Veränderungen der Körper zu erklären, die durch gegenseitigen Stoß erfolgen, zwei Körper als von den übrigen getrennt betrachtet, indem wir keine Rücksicht auf die sie überall umgebenden Körper nahmen. Nun wollen wir aber ihren Zustand und ihre Veränderungen betrachten, mit Rücksicht auf die Körper, die sie überall umgeben.

Zweiunddreißigster Satz. Wenn der Körper **B** überall von bewegten Körperchen umgeben ist, die ihn mit gleicher Kraft nach allen Seiten zugleich treiben, wird er, solange keine andere Ursache entgegenwirkt, auf derselben Stelle unbewegt verharren.

Beweis. Dieſer Satz erhellt aus ſich; denn, wenn der Körper durch den Stoß der Körperchen, die von der einen Seite wirken, nach einer Seite bewegt würde, ſo würden die Körperchen, die ihn bewegen, mit größerer Kraft treiben, als die andern, die ihn zur ſelben Zeit auf die entgegengeſetzte Seite treiben und ihre Wirkung nicht erlangen können (nach Axiom 20), was gegen die Annahme wäre.

Dreiunddreißigſter Satz. Der Körper B unter den oben angenommenen Verhältniſſen kann durch den Hinzutritt jeder beliebigen kleinen Kraft nach jeder beliebigen Seite hin bewegt werden.

Beweis. Alle Körper, die B unmittelbar berühren, weil ſie (nach der Annahme) in der Bewegung ſind, und B (nach dem Vorigen) unbewegt bleibt, werden, ſobald ſie B berühren, mit Beibehaltung ihrer vollen Bewegung nach einer andern Seite zurückgetrieben werden (nach Satz 28 d. Th.), und ſo wird der Körper B ſtets von den Körpern, die ihn unmittelbar berühren, wieder freiwillig verlaſſen. Man denke ſich alſo B ſo groß, als man will, es bedarf keiner Handlung, um es von den Körpern, die es unmittelbar berühren, zu trennen (nach dem,

was wir bei der 8. Definition unter 4 bemerkt haben). Deßhalb kann keine äußere Kraft, und denke man sie auch noch so klein, gegen B angewendet werden, die nicht größer wäre als die Kraft, die B hat, um in seiner Stelle zu verharren (denn wir haben schon gezeigt, daß es keine Kraft hat, um an den es unmittelbar berührenden Körpern festzuhalten), und die, auch dem Stoße der Körperchen hinzugefügt, die zugleich mit jener äußern Kraft B nach dieser Seite stoßen, nicht größer wäre als die Kraft der andern Körperchen, die dieses B auf die entgegengesetzte Seite treiben (jene wurde nämlich, ohne die äußere Kraft, als dieser gleich angenommen); folglich (nach Axiom 20) wird der Körper B von dieser äußern Kraft, so klein man sie auch denke, nach irgend einer Seite bewegt werden. W. z. b. w.

Vierunddreißigster Satz. Der Körper B unter den oben angenommenen Verhältnissen kann nicht schneller bewegt werden, als er von einer äußeren Kraft getrieben ist, obgleich die Theile, von denen er umgeben wird, sich weit schneller bewegen.

Beweis. Die Körperchen, die zugleich mit der äußeren Kraft den Körper B nach

derſelben Seite treiben, obgleich ſie viel ſchneller bewegt werden, als die äußere Kraft **B** bewegen kann, werden doch, weil (nach dem aufgeſtellten Satze) ſie keine größere Kraft haben als die Körper, die dieſes **B** auf die andere Seite zurücktreiben, alle ihre Richtungskräfte nur daran wenden, dieſen zu widerſtehen, und ihnen (nach Satz 32 d. Th.) keine Schnelligkeit mittheilen. Folglich, da keine andere Umſtände oder Urſachen angenommen werden, wird **B** von keiner andern Urſache als von der äußern Kraft einige Schnelligkeit erhalten, und ſomit (nach Axiom 8 Th. 1) wird es nicht ſchneller bewegt werden können, als es von der äußern Kraft getrieben iſt. W. z. b. w.

Fünfunddreißigſter Satz. Wenn der Körper **B** ſo von einem äußern Stoß bewegt wird, empfängt er den größten Theil ſeiner Bewegung von den Körpern, von denen er ſtets umgeben wird, nicht aber von einer äußern Kraft.

Beweis. Der Körper **B**, noch ſo ſehr groß gedacht, muß von einem wenn auch noch ſo geringen Stoße bewegt werden. (Nach Satz 33 d. Th.) Man nehme alſo an, **B** wäre viermal ſo groß als der äußere Körper, durch deſſen Kraft es geſtoßen wird: wenn alſo (nach dem

Vorhergehenden) beide gleich schnell bewegt werden müssen, so wird auch viermal so viel Bewegung in B seyn als in dem äußern Körper, von dem er gestoßen wird (nach Satz 21 d. Th.); deßhalb (nach Axiom 8 Th. 1) hat es den hauptsächlichsten Theil seiner Bewegung nicht von der äußern Kraft. Und weil außer dieser keine andere Ursachen angenommen werden als die Körper, von denen es stets umgeben wird (denn das B selber wird an sich unbewegt angenommen), so erhält es folglich (nach Axiom 7 Th. 1) nur von den Körpern, die es umgeben, den hauptsächlichsten Theil seiner Bewegung, nicht aber von der äußern Kraft. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir können hier nicht, wie oben, sagen, daß die Bewegungen der Theilchen, die von einer Seite kommen, zum Widerstande gegen die Bewegung der Theilchen, die von der andern Seite kommen, erforderlich wäre, denn die Körper, die mit gleicher Bewegung (wie hier angenommen wird) gegen einander bewegt sind, sind nur durch die Richtung,* nicht aber durch die Bewegung einander entgegen (nach

* S. Satz 24 d. Th.; denn dort ist gezeigt, daß zwei Körper, die sich gegenseitig widerstehen, ihre Richtung, nicht aber ihre Bewegung aufwenden.

Folgeſatz zu Satz 19 d. Th.); ſomit wenden ſie nur ihre Richtung, nicht aber ihre Bewegung in dem gegenſeitigen Widerſtande auf, und daher kann der Körper A keine Richtung und folglich (nach Folgeſatz zu Satz 27 d. Th.) keine Schnelligkeit, inſoweit ſie ſich von der Bewegung unterſcheidet, von den umgebenden Körpern empfangen, aber wohl Bewegung; ja ſogar, wenn die Hülfskraft hinzukommt, muß es nothwendig von ihnen bewegt werden, wie wir in dieſem Satze gezeigt haben, und aus der Weiſe, wie wir im 33. Satze verfahren, deutlich zu erſehen iſt.

Sechsunddreißigſter Satz. Wenn ein Körper, z. B. unſere Hand, überall hin mit gleicher Bewegung bewegt werden kann, ſo daß ſie keinen Körpern irgend widerſteht, und auch keine andere Körper ihr auf irgend eine Weiſe widerſtehen, ſo werden nothwendig in jenem Raume, durch welchen ſie ſo bewegt wird, ſo viel Körper nach der einen Seite als nach der andern, mit einer unter ſich gleichen und mit der Hand gleichen Schnelligkeitskraft bewegt werden.

Beweis. Ein Körper kann durch keinen Raum bewegt werden, der nicht voll von Körpern iſt. (Nach Satz 3 d. Th.) Ich ſage alſo, der Raum, durch welchen unſere Hand ſo bewegt

werden kann, iſt von Körpern angefüllt, die unter denſelben Bedingungen, die ich genannt, in Bewegung geſetzt werden. Verneint man dieß, ſo nehme man an, daß ſie ruhen oder auf eine andere Weiſe bewegt werden. Ruhen ſie, ſo werden ſie nothwendig der Bewegung der Hand ſo lange widerſtehen (nach Satz 14 d. Th.), bis deren Bewegung ihnen mitgetheilt wird, ſo daß ſie dann mit ihr nach derſelben Seite mit gleicher Schnelligkeit bewegt werden. (Nach Satz 20 d. Th.) In dem aufgeſtellten Satze wird aber angenommen, daß ſie nicht widerſtehen; folglich werden dieſe Körper bewegt. Dieß war das Erſte.

Ferner müſſen ſie nach allen Seiten bewegt werden. Verneint man dieß, ſo nehme man an, ſie werden nach einer Seite nicht bewegt, etwa von **A** nach **B**. Wenn ſich alſo die Hand von **A** nach **B** bewegt, ſo ſtößt ſie nothwendig auf bewegte Körper (nach dem erſten Theile dieſes Satzes), und welche zwar, nach der Hypotheſe des Verneinenden, nach einer andern, von der Handrichtung verſchiedenen Richtung bewegt ſind; ſo werden ſie ihr alſo widerſtehen (nach Satz 14 d. Th.), bis ſie mit der Hand ſelber nach derſelben Seite bewegt werden (nach Satz 24 und Scholie zu Satz 27 d. Th.): aber (nach

dem aufgeſtellten Satze) widerſtehen ſie der Hand nicht und werden ſomit nach jeder Seite bewegt werden. Das war das Zweite.

Wiederum werden dieſe Körper mit unter ſich gleicher Schnelligkeitskraft nach jeder Seite hin bewegt werden. Denn, wenn man vorausſetzt, ſie werden nicht mit gleicher Schnelligkeitskraft bewegt, ſo nehme man an, daß ſie von A nach B bewegt werden nicht mit ſo großer Schnelligkeitskraft als diejenigen, welche von A nach C bewegt werden. Deßhalb, wenn die Hand mit derſelben Schnelligkeit (denn, daß ſie mit gleicher Bewegung nach allen Theilen ohne Widerſtand bewegt werden kann, wird vorausgeſetzt), mit welcher die Körper von A nach C

bewegt werden, von A nach B bewegt würde, ſo würden die von A nach B bewegten Körper ſo lange der Hand widerſtehen (nach Satz 14 d. Th.), bis ſie mit gleicher Schnelligkeitskraft wie die Hand bewegt würden (nach Satz 31 d. Th.); das iſt aber gegen die Annahme: folglich werden ſie mit gleicher Schnelligkeitskraft nach allen Seiten bewegt werden. Das war das Dritte.

Endlich, wenn die Körper nicht mit gleicher Schnelligkeitskraft wie die Hand bewegt würden,

ſo wird die Hand entweder langſamer, d. h. mit geringerer Schnelligkeitskraft, oder ſchneller, d. h. mit größerer Schnelligkeitskraft, bewegt werden als die Körper. Wenn das Erſte, ſo widerſteht die Hand den Körpern, die ihr nach derſelben Seite folgen. (Nach Satz 31 d. Th.) Wenn das Zweite, ſo werden die Körper, denen die Hand folgt, und mit welchen ſie nach derſelben Seite bewegt wird, ihr widerſtehen. (Nach demſelben Satze.) Beides iſt gegen die Annahme. Da alſo die Hand weder langſamer noch ſchneller bewegt werden kann, ſo wird ſie mit gleicher Schnelligkeitskraft, wie die Körper, bewegt werden. W. z. d. w.

Fragt man, warum ich mit gleicher Schnelligkeitskraft und nicht ſchlechtweg mit gleicher Schnelligkeit ſage, ſo leſe man die Scholie des Folgeſatzes zu Satz 27 d. Th. Fragt man ferner, warum die Hand, während ſie z. B. von A nach B bewegt wird, nicht den Körpern widerſtehe, die zur ſelben Zeit mit gleicher Kraft von B nach A bewegt ſind, ſo leſe man Satz 33 d. Th., woraus man erkennen wird, daß deren Kraft durch die Kraft der Körper ausgeglichen werde (denn dieſe Kraft iſt nach dem 3. Theile dieſes Satzes jener gleich), die zur ſelben Zeit wie die Hand von A nach B bewegt werden.

Siebenunddreißigſter Satz. Wenn ein Körper, angenommen A, von irgend einer kleinen Kraft nach irgend einer Seite bewegt werden kann, ſo iſt er nothwendig von Körpern umgeben, die mit einer unter ſich gleichen Schnelligkeit bewegt werden.

Beweis. Der Körper A muß überall von Körpern umgeben werden (nach Satz 6 d. Th.), und zwar von ſolchen, die nach jeder Seite gleich bewegt ſind; denn, wenn ſie ruhen würden, könnte der Körper A nicht von jeder kleinen Kraft nach jeder Seite hin (wie angenommen wird) bewegt werden, ſondern mindeſtens von einer ſolchen Kraft, welche die Körper, die das A unmittelbar berühren, mit ſich bewegen könnte. (Nach Axiom 20 d. Th.) Sodann, wenn die Körper, von welchen A umgeben wird, mit größerer Kraft nach der einen Seite bewegt würden als nach der andern, etwa von B nach C mit größerer Kraft als von C nach B, da es überall von bewegten Körpern umgeben iſt, wie wir bereits bewieſen, ſo müßten nothwendig (durch das, was wir Satz 33 bewieſen) die Körper, die von B nach C bewegt ſind, A nach derſelben Seite mit ſich reißen. Somit reicht nicht jede

kleine Kraft hin, um A nach B zu bewegen, ſondern nur eine genau ſo große, die den Ueberſchuß der Bewegung der Körper, die von B nach C kommen, ausgleichen kann. (Nach Axiom 20.) Deßhalb müſſen ſie alle mit gleicher Kraft nach allen Seiten bewegt werden. W. z. b. w.

Scholie. Da dieß ſich bei den Körpern ſo verhält, die Flüſſigkeiten genannt werden, ſo ſind folglich diejenigen Körper flüſſig, die in viele kleine Theilchen getheilt und mit gleicher Kraft nach allen Seiten bewegt ſind. Und, obgleich jene Theilchen auch nicht von einem Luchsauge erſchaut werden können, ſo wird das doch nicht zu leugnen ſeyn, was wir eben klar bewieſen haben. Denn aus den vorhergehenden Sätzen 10 und 11 ergibt ſich zur Genüge eine ſolche Subtilität der Natur, daß ſie (geſchweige mit den Sinnen) von keinem Gedanken beſtimmt oder erreicht werden kann. Ferner, da ſich aus dem Vorhergehenden auch hinlänglich ergibt, daß die Körper durch ihre Ruhe allein andern Körpern widerſtehen, und wir in der Feſtigkeit, wie die Sinne ſagen, nichts Anderes erkennen, als daß die Theile feſter Körper der Bewegung unſerer Hand widerſtehen, ſo ſchließen wir deutlich, daß jene Körper, deren Theile alle bei einander ruhen, feſt ſeyen. (S. Art. 54, 55, 56, Th. 2 d. Pr.)

Benedict von Spinoza's

Principien der Carteſiſchen Philoſophie, in geometriſcher Methode dargeſtellt.

Dritter Theil.

Nachdem nun ſo die allgemeinſten Principien der natürlichen Dinge dargeſtellt ſind, müſſen wir zur Erklärung deſſen ſchreiten, was aus ihnen folgt. Da jedoch das, was aus den Principien folgt, mehr iſt, als unſer Geiſt mit dem Gedanken durchmuſtern kann, und wir von ihnen nicht beſtimmt werden, eher das Eine als das Andere zu betrachten, ſo müſſen wir vor Allem eine kurze Geſchichte der hauptſächlichſten Phänomene, deren Urſachen wir hier unterſuchen werden, aufſtellen; dieſe findet man von Art. 5 bis 15 Th. 3 der Pr. und von Art. 20 bis 43 iſt die Hypotheſe aufgeſtellt, die Carteſius nicht nur zur Erkenntniß der Himmelsphänomene,

sondern auch zur Erforschung ihrer natürlichen Ursachen am passendsten hält.

Ferner, da es der beste Weg zur Erkenntniß der Pflanzen- oder Menschennatur ist, zu betrachten, wie sie allmählich aus Keimen entstehen und erzeugt werden, so werden solche Principien auszumitteln seyn, die höchst einfach und höchst leicht zu erkennen sind, woraus wir zeigen, daß, wie aus Keimen, die Sterne, der Himmel und überhaupt Alles, was wir in dieser sichtbaren Welt finden, entstanden seyn kann; obgleich wir wohl wissen, daß sie nie so entstanden sind. Denn auf diese Weise können wir ihre Natur weit besser darstellen, als wenn wir sie blos beschrieben, wie sie bereits sind.

Ich sage, wir suchen einfache und leicht erkennbare Principien; denn, wenn es nicht solche sind, werden wir ihrer nicht bedürfen, weil wir nur deßhalb uns für die Dinge einen Keim denken, damit ihre Natur uns desto leichter deutlich wird, und wir nach der Weise der Mathematiker von dem Klarsten zu dem Dunkleren und von dem Einfachsten zu dem Zusammengesetzteren aufsteigen.

Wir sagen ferner, daß wir solche Principien suchen, woraus wir die mögliche Entstehung der Sterne, der Erde ꝛc. nachweisen; denn

solche Principien, die nur zur Erklärung der Himmelsphänomene hinreichen, wie hier und da die Astronomen thun, suchen wir nicht, sondern solche, die uns auch zur Erkenntniß der erdischen Phänomene leiten (weil wir nämlich dafür halten, daß Alles, was wir auf der Erde sich ereignen sehen, unter die Naturphänomene zu rechnen ist). Um aber diese zu finden, ist zu einer tauglichen Hypothese Folgendes zu beobachten.

I. Daß sie (blos an sich betrachtet) keinen Widerspruch in sich schließe.

II. Daß sie die nur möglich einfachste sey.

III. Daß sie, was aus dem Zweiten folgt, höchst leicht zu erkennen sey.

IV. Daß Alles, was wir in der ganzen Natur betrachten, daraus abgeleitet werden könne.

Wir sagten endlich, wir dürften eine Hypothese annehmen, woraus wir, als aus ihrer Ursache, die Naturphänomene ableiten können, obgleich wir wohl wissen, daß sie nicht so entstanden sind. Um dieses verständlich zu machen, führe ich folgendes Beispiel an. Wenn Jemand auf einem Papier eine krumme Linie, die man eine Parabel nennt, gezeichnet sieht und ihre Beschaffenheit erforschen will, so ist es gleichviel, ob er voraussetzt, diese Linie sey zuvor

aus einem Kegel geschnitten und hernach auf das Papier gedruckt, oder sie sey durch die Bewegung zweier geraden Linien hingezeichnet oder auf eine andere Weise entstanden, wenn er nur aus dem, was er voraussetzt, alle Eigenschaften der Parabel darthun kann. Ja, wenn er auch weiß, jene Linie auf dem Papier sey durch den Abdruck eines durchschnittenen Kegels entstanden, so wird er nichts desto minder sich beliebig eine andere Ursache denken können, die ihm am passendsten scheint, um alle Eigenschaften der Parabel zu erklären. So können wir auch, um die Züge der Natur zu erklären, irgend eine Hypothese beliebig annehmen, wenn wir nur daraus alle Naturphänomene in mathematischen Consequenzen ableiten. Und, was noch bemerkenswerther ist, wir werden kaum etwas annehmen können, woraus nach den oben erklärten Naturgesetzen nicht dieselben Wirkungen, wenn gleich vielleicht schwierizer, abgeleitet werden könnten. Denn, da durch diese Gesetze die Materie alle Formen, deren sie fähig ist, nach und nach annimmt, so werden wir, wenn wir jene Formen der Reihe nach betrachten, endlich zu jener, die die Form dieser Welt ist, gelangen können, so daß aus der falschen Hypothese kein Irrthum zu fürchten ist.

Postulat.

Es wird verlangt, daß man zugebe, daß alle jene Materie, aus welcher diese sichtbare Welt zusammengesetzt ist, anfangs von Gott in Theilchen getheilt gewesen sey, die so sehr als möglich unter einander gleich gewesen, doch nicht sphärisch, weil mehrere mit einander verbundene Kügelchen keinen Raum ununterbrochen ausfüllen, sondern in anders gebildete Theile, die der Größe nach mittelmäßig waren oder die Mitte hielten unter allen jenen, aus welchen jetzt die Himmel und Gestirne gebildet sind, und daß diese Theilchen ein solches Maß von Bewegung in sich gehabt, als man jetzt in der Welt findet, und daß sie gleich bewegt gewesen, sowohl jeder einzelne Theil um sein eigenes Centrum, und einer von dem andern getrennt, so daß sie einen flüssigen Körper bilden, wie wir den Himmel für einen solchen halten, als auch mehrere zugleich um gewisse andere Punkte herum, die ebenfalls von einander entfernt und auf dieselbe Weise gestellt sind, wie jetzt die Mittelpunkte der festen Theile, sodann auch um noch zahlreichere andere Punkte, die der Anzahl der Planeten gleich kommen und so eben so viele verschiedene Wirbel bilden, als Gestirne in der Welt sind. (S. die Fig. zu Art. 47 Th. 3 d. Pr.)

Diese Hypothese, an sich betrachtet, schließt keinen Widerspruch in sich: sie schreibt nämlich der Materie weiter nichts zu, als die Theilbarkeit und die Bewegung, welche Modificationen, wie wir schon oben bewiesen, in der Materie wirklich existiren; und weil wir gezeigt haben, daß die Materie unbegrenzt, und die des Himmels und der Erde ein und dieselbe ist, so können wir ohne irgend eine Furcht vor Widerspruch voraussetzen, daß diese Modificationen in der ganzen Materie gewesen.

Sodann ist diese Hypothese eine höchst einfache, weil sie keine Ungleichheit oder Unähnlichkeit in den Theilchen voraussetzt, in welche die Materie im Anfang getheilt gewesen, eben so wenig, als in deren Bewegung; woraus folgt, daß diese Hypothese auch eine für die Erkenntniß sehr leichte ist. Dieß geht auch daraus hervor, daß diese Hypothese weiter nichts in der Materie voraussetzt, als was einem Jeden von selbst aus dem blosen Begriff der Materie bekannt wird, nämlich die Theilbarkeit und die örtliche Bewegung. — Daß aber aus derselben alles in der Natur Beobachtete abgeleitet werden kann, werden wir durch die That, soweit es möglich, zu zeigen versuchen, und zwar in folgender Ordnung. — Zuerst werden wir die

Flüssigkeit der Himmel aus derselben ableiten und erklären, wieso dieselbe die Ursache des Lichtes ist. Hierauf werden wir zur Natur der Sonne übergehen und zugleich zu dem an den Fixsternen Beobachteten. Sodann werden wir von den Kometen und endlich von den Planeten und deren Phänomenen reden.

Definitionen.

I. Unter Ekliptik verstehen wir jenen Theil des Wirbels, der beim Drehen um die Axe den größten Kreis beschreibt.

II. Unter Polen verstehen wir die Theile des Wirbels, die von der Ekliptik am entferntesten sind, oder die den kleinsten Kreis beschreiben.

III. Unter Neigung zur Bewegung verstehen wir nicht irgend einen Gedanken, sondern nur, daß der Theil der Materie so gelegen und zur Bewegung geneigt ist, daß er in der That sich irgend wohin bewegen würde, wenn er von keiner Ursache gehindert wäre.

IV. Unter Winkel verstehen wir, was an einem Körper über die sphärische Figur hinausragt.

Axiome.

I. Mehrere mit einander verbundene Kügelchen können einen Raum nicht ununterbrochen ausfüllen.

II. Das Stück einer Materie, in winkelige Theile getheilt, erfordert, wenn seine Theile sich um ihre eigenen Mittelpunkte bewegen, einen größern Raum, als wenn alle seine Theile ruhten, und deren Seiten sich alle unmittelbar einander berührten.

III. Je kleiner der Theil einer Materie ist, um desto leichter wird er von derselben Kraft getheilt.

IV. Die Theile der Materie, die nach derselben Seite in Bewegung sind und sich in dieser Bewegung nicht von einander entfernen, sind nicht wirklich getheilt.

Erster Satz. Die Theile, in welche die Materie zuerst getheilt war, waren nicht rund, sondern eckig.

Beweis. Die ganze Materie war von Anfang in gleiche und ähnliche Theile getheilt (nach dem Post.); folglich (nach Axiom 1 und Satz 2 Th. 2) waren sie nicht rund: also folglich (nach Def. 4) eckig. W. z. b. w.

Zweiter Satz. Die Kraft, welche bewirkte, daß die Theilchen der Materie sich um ihre eigenen Mittelpunkte bewegten, bewirkte auch, daß die Winkel der Theilchen in gegenseitigem Zusammentreffen sich an einander rieben.

Beweis. Die ganze Materie war (nach dem Poſt.) vom Anfang in gleiche und (nach Satz 1 d. Th.) in eckige Theile getheilt. Wenn alſo, ſobald ſie ſich um ihre eigenen Mittelpunkte zu bewegen anfingen, ihre Winkel ſich nicht an einander gerieben hätten, ſo hätte nothwendig (nach Axiom 8) die ganze Materie mehr Raum einnehmen müſſen, als da ſie ruhte; dieß iſt aber widerſinnig (nach Satz 4 Th. 2): folglich haben ſich ihre Winkel an einander gerieben, ſobald ſie ſich zu bewegen anfingen; w. z. b. w.

(Schluß fehlt.)

Anhang,

metaphyſiſche Betrachtungen

enthaltend,

worin die ſchwierigeren Fragen des allgemeinen wie des ſpeciellen Theiles der Metaphyſik, über das Weſen und ſeine Beſchaffenheiten, über Gott und ſeine Attribute und über den menſchlichen Geiſt erörtert werden

von

Benedict von Spinoza

aus Amſterdam.

Anhang,

metaphysische Betrachtungen enthaltend.

Erster Theil,

worin das Hauptsächlichste, was im allgemeinen wie im speciellen Theile der Metaphysik über das Wesen und dessen Beschaffenheiten uns gewöhnlich entgegentritt, kurz erläutert wird.

Erstes Capitel.

Von reellen, fingirten und Gedankenwesen.

Ich sage nichts über die Definition dieser Wissenschaft, noch auch über ihren Gegenstand, sondern ich will blos das hier erläutern, was dunkler ist und mitunter von denen, die über Metaphysik schreiben, behandelt wird.

Definition des Wesens. Fangen wir also vom Wesen an, worunter ich Alles das verstehe, von dem wir, wenn wir es deutlich erfassen, finden, daß es nothwendig existire oder wenigstens existiren könne.

Aus dieser Definition oder, wenn man will, Beschreibung folgt aber, daß die Chimäre, daß ein fingirtes Wesen und ein Gedankenwesen in keiner Weise zu den Wesen gerechnet werden können. Denn * die Chimäre kann vermöge ihrer Natur nicht existiren. Das fingirte Wesen schließt eine klare und bestimmte Auffassung aus, weil der Mensch nur rein willkürlich und nicht wie bei falschen Dingen unbewußt, sondern erkennend und bewußt verbindet, was er verbinden, und trennt, was er trennen will. Das Gedankenwesen endlich ist nichts als eine Denkweise, die dazu dient, um die erkannten Dinge leichter zu behalten, zu erklären und vorzustellen. Hiebei ist zu bemerken, daß wir unter Denkweise das verstehen, was wir in der Scholie zu Satz 4 Th. 1 erklärt haben, nämlich alle Beschaffenheiten des Denkens, Erkenntniß, Freude, Vorstellung ꝛc.

Durch welche Denkweisen wir die Dinge behalten können.

Daß es aber gewisse Denkweisen gibt, die dazu dienen, um die Dinge fester und leichter

* Die Chimäre, das fingirte und das Gedankenwesen sind keine Wesen. Man bemerke, daß wir hier und im Folgenden unter Chimäre das verstehen, dessen Natur einen offenbaren Widerspruch in sich schließt, wie Cap. 3 weitläufiger erörtert wird.

zu behalten und sie, wann wir wollen, in den Geist zurückzurufen oder dem Geiste zu vergegenwärtigen, ist denen hinlänglich bekannt, die sich jener allgemeinen Gedächtnißregel bedienen: um nämlich das Neueste zu behalten und dem Gedächtniß einzuprägen, wird auf ein anderes uns Naheliegendes zurückgegangen, das dem Namen oder der Sache nach damit zusammentrifft. Aehnlich dieser Weise haben die Philosophen alle Naturdinge auf gewisse Classen zurückgeführt, auf welche sie zurückgehen, sobald ihnen etwas Neues aufstößt, und welche sie Gattung, Art, ꝛc. nennen.

Mit welchen Denkweisen wir die Dinge erklaren können.

Um ferner ein Ding zu erklären, haben wir auch Denkweisen, indem wir es nämlich durch die Vergleichung mit einem andern bestimmen. Die Denkweisen, womit wir dieß bewirken, nennt man Zeit, Zahl, Maß und dgl. Hiervon dient die Zeit zur Erklärung der Dauer, die die Zahl zur Erklärung der getrennten, das Maß zur Erklärung der ununterbrochenen Quantität.

Mit welchen Denkweisen wir die Dinge vorstellen.

Da wir endlich gewohnt sind, von Allem, was wir erkennen, uns auch gewisse Bilder in

unſerer Phantaſie zu malen, ſo geſchieht es, daß wir poſitiv Nichtdaſeyendes uns wie Daſeyendes vorſtellen. Denn der Geiſt, an ſich betrachtet, da er ein denkendes Ding iſt, hat nicht mehr Kraft zum Bejahen als zum Verneinen; da aber Vorſtellen nichts Anderes iſt, als die Spuren inne werden, die ſich in dem Gehirne von der Bewegung der Geiſter finden, die in den Sinnen von den Objecten angeregt wurde, ſo kann eine ſolche Empfindung nur eine dunkle Bejahung ſeyn. Und daher kömmt es, daß wir uns alle Weiſen, die der Geiſt zum Verneinen gebraucht, wie Blindheit, Aeußerſtes oder Ende, Ziel, Finſterniß ꝛc., als Weſen vorſtellen.

Warum die Gedankenweſen nicht die Ideen der Dinge ſind und doch für ſolche gehalten werden.

Hieraus erhellt deutlich, daß unſere Denkweiſen nicht die Ideen der Dinge ſind und in keinerlei Art zu den Ideen gerechnet werden können; deßhalb haben ſie auch kein Ideat, das nothwendig exiſtirt oder exiſtiren kann. Der Grund aber, weßhalb dieſe Denkweiſen für Ideen gehalten werden, iſt, weil ſie ſo unmittelbar von den Ideen des realen Weſens ausgehen und entſpringen, daß diejenigen, welche nicht ſorgfältigſt darauf achten, ſie ſehr leicht damit

verwechſeln; daher gab man ihnen auch Namen, gleichſam um ſie als außer unſerem Geiſte exiſtirende Weſen zu bezeichnen, und dieſe Weſen oder vielmehr Nichtweſen nannte man Gedankenweſen.

Die Eintheilung in reales und Gedanken-Weſen iſt unrichtig.

Nach dieſem wird leicht zu erſehen ſeyn, wie unpaſſend die Eintheilung iſt, wornach das Weſen in reales und Gedanken-Weſen eingetheilt wird; denn man theilt das Weſen in Weſen und Nichtweſen ein oder in das Weſen und die Denkweiſe. Ich wundere mich indeß nicht, daß die Wort- oder Grammatikal-Philoſophen in derlei Fehler verfallen; denn ſie beurtheilen die Dinge nach den Namen, nicht aber die Namen nach den Dingen.

Wie das Gedankenweſen das reine Nichts, und wie es ein reales Weſen genannt werden kann.

Nicht minder unpaſſend iſt es, wenn man ſagt, das Gedankenweſen ſey nicht das reine Nichts. Denn, wenn man das, was man mit dieſem Namen bezeichnet, außerhalb der Erkenntniß ſucht, ſo wird man finden, daß es das reine Nichts iſt; verſteht man aber die Denkweiſen darunter, ſo ſind ſie wahre reale Weſen. Denn,

wenn ich frage: Was iſt eine Species? ſo frage ich nach nichts Anderem als nach der Natur jener Denkweiſe, die in der That ein Weſen iſt und von einer andern Denkweiſe unterſchieden wird. Aber dieſe Denkweiſen können nicht Ideen und können auch nicht wahr oder falſch genannt werden, wie man auch die Liebe nicht wahr oder falſch nennen kann, ſondern gut oder ſchlecht. Wenn Plato den Menſchen ein zweifüßiges federloſes Thier nennt, irrte er nicht mehr als die, welche den Menſchen ein vernünftiges Weſen nannten: denn Plato wußte eben ſo gut als die Andern, daß der Menſch ein vernünftiges Weſen iſt, er ſetzte den Menſchen nur unter eine beſtimmte Claſſe, damit er, wenn er über den Menſchen denken wollte, auf eine leicht zu behaltende Claſſe zurückgehen und dadurch ſofort auf den Begriff des Menſchen kommen konnte. So irrte auch Ariſtoteles ſehr, da er glaubte, mit jener Definition das Weſen des Menſchen vollkommen entſprechend erklärt zu haben: ob aber Plato das Richtige getroffen, wäre noch zu unterſuchen; doch das gehört nicht hieher.

Bei der Unterſuchung der Dinge darf man die realen Weſen nicht mit den Gedankenweſen vermengen.

Aus allem oben Geſagten erhellt, daß zwiſchen dem realen Weſen und den Ideaten des

Gedankenwesens keine Uebereinstimmung sey. Hieraus ist auch leicht zu ersehen, wie sorgfältig man sich bei der Untersuchung hüten müsse, daß wir nicht die realen Wesen mit den Gedankenwesen vermengen; ein Anderes ist es, die Natur der Dinge, und ein Anderes, die Weisen zu erforschen, in welchen die Dinge von uns aufgefaßt werden. Vermengt man dieß aber mit einander, so werden wir weder die Weisen der Auffassung noch die Natur selber erkennen können, ja sogar, was das Hauptsächlichste ist, es wird der Grund seyn, warum wir in große Irrthümer verfallen, wie es bisher bei so Vielen geschehen ist.

Wie das Gedankenwesen und das fingirte Wesen unterschieden wird.

Es ist auch zu bemerken, daß Viele das Gedankenwesen mit dem fingirten Wesen verwechseln; denn sie glauben, das fingirte Wesen sey auch ein Gedankenwesen, da es keine Existenz außerhalb des Geistes habe. Achten wir aber nur genau auf die so eben gegebenen Definitionen von Gedankenwesen und fingirtem Wesen, so findet man unter ihnen sowohl nach Maßgabe ihrer Ursache, als auch nach ihrer Natur, ohne Beziehung auf ihre Ursache, einen

großen Unterſchied. Denn das fingirte Weſen, ſagten wir, ſey nichts als zwei nur aus reiner Willkür, ohne irgend einen vernünftigen Beweggrund, mit einander verbundene Beſonderheiten, weßhalb das fingirte Weſen zufällig ein wahres ſeyn kann. Das Gedankenweſen hingegen hängt nicht blos von der Willkür ab und beſteht auch nicht aus einigen unter einander verbundenen Beſonderheiten, wie aus der Definition offenbar genug iſt. Wenn alſo Jemand fragte, ob das fingirte Weſen ein reales Weſen oder ein Gedankenweſen iſt, ſo darf man nur das wiederholen und wiederum anführen, was wir bereits geſagt haben, daß die Eintheilung in reales und Gedanken-Weſen eine ſchlechte iſt, und man alſo auf einem ſchlechten Grunde die Frage aufſtelle: ob das fingirte Weſen ein reales oder ein Gedanken-Weſen ſey; denn das ſetzt voraus, daß alles Weſen in Real- und Gedankenweſen eingetheilt wird.

Eintheilung des Weſens.

Kehren wir jedoch zu unſerer Aufgabe zurück, von der wir ſchon einigermaßen abgewichen zu ſeyn ſcheinen. Aus der bereits gegebenen Definition oder, wenn man lieber will, Beſchreibung des Weſens iſt leicht zu erſehen, daß das Weſen einzutheilen iſt in Weſen, das ſeiner Natur nach nothwendig

existirt, oder dessen Wesenheit die Existenz in sich schließt, und in Wesen, dessen Wesenheit die Existenz nur als eine mögliche in sich schließt. Dieses letztere wird in Substanz und Daseynsform (modus) eingetheilt, deren Definitionen Th. 1 Art. 51, 52 und 56 der philos. Pr. gegeben wurden, weßhalb es nicht nöthig ist, sie hier zu wiederholen. Ich will bei dieser Eintheilung nur bemerken, daß wir ausdrücklich sagen, das Wesen wird in Substanz und Daseynsform eingetheilt, nicht aber in Substanz und Accidens; denn das Accidens ist nichts als eine Denkweise, in so fern als sie blos die Beziehung bezeichnet. Wenn ich z. B. sage, ein Dreieck wird bewegt, so ist die Bewegung nicht die Daseynsform des Dreiecks, sondern des Körpers, der bewegt wird: daher wird die Bewegung in Beziehung zum Dreieck ein Accidens genannt, in Beziehung zu dem Körper aber ist sie entweder ein reales Wesen oder eine Daseynsform; denn man kann die Bewegung nicht fassen ohne Körper, aber wohl ohne Dreieck.

Damit man nun das bereits Gesagte und auch das Folgende besser erkenne, wollen wir zu erklären versuchen, was unter dem Seyn der Wesenheit, dem Seyn der Existenz, dem Seyn der Idee und dem Seyn der

Machtvollkommenheit (potentia) zu verstehen sey. Hiezu bewegt uns auch noch die Unwissenheit Mancher, die zwischen Wesenheit und Existenz keinen Unterschied anerkennen wollen oder, wenn sie ihn anerkennen, das Seyn der Wesenheit mit dem Seyn der Idee oder der Machtvollkommenheit verwechseln. Um diesen also und dem Gegenstand selber zu genügen, wollen wir die Sache so deutlich, als wir können, in Folgendem auseinandersetzen.

Zweites Capitel.

Was ist das Seyn der Wesenheit, das Seyn der Existenz, das Seyn der Idee und das Seyn der Machtvollkommenheit?

Damit wir klar erfassen, was unter diesen vier zu verstehen sey, wird es nur nöthig seyn, daß wir uns das vor Augen stellen, was wir von der unerschaffenen Substanz oder von Gott gesagt haben, nämlich:

Die Geschöpfe sind in Gott eminent.

1) Daß Gott dasjenige eminent enthalte, was man formell in den geschaffenen Dingen findet, d. h., daß Gott solche Attribute habe, in

welchen alles Geschaffene auf eine eminentere Weise enthalten ist. (S. Th. 1 Axiom 8 und Folgesatz 1 zu Satz 12.) Wir begreifen z. B. die Ausdehnung ohne irgend eine Existenz, und somit, da sie durch sich keine Kraft zu existiren hat, haben wir bewiesen, daß sie von Gott geschaffen ist. (Im letzten Satze Th. 1.) Und weil in der Ursache mindestens so viel Vollkommenheit seyn muß als in der Wirkung, so folgt, daß alle Vollkommenheiten der Ausdehnung Gott innewohnen. Weil wir aber hernach gesehen haben, daß das ausgedehnte Ding seiner Natur nach theilbar ist, d. h., eine Unvollkommenheit in sich schließt, konnten wir also Gott keine Ausdehnung zutheilen (Th. 1 Satz 16); somit waren wir zu bekennen gezwungen, daß Gott irgend ein Attribut innewohne, das alle Vollkommenheiten der Materie auf eine höhere Weise enthält (Schol. zu Satz 9 Th. 1), und das die Stelle der Materie vertreten kann.

2) Daß Gott sich selber und alles Andere erkenne, d. h., Alles objectiv in sich habe. (Th. 1 Satz 9.)

3) Daß Gott die Ursache aller Dinge ist, und daß er mit absoluter Willensfreiheit handelt.

Was das Seyn der Wesenheit, der Existenz, der Idee und der Machtvollkommenheit ist.

Aus diesem ist also klar zu ersehen, was unter jenen vier zu verstehen ist. Denn das erste Seyn, nämlich der Wesenheit, ist nichts Anderes als jene Daseynsform, unter welcher die geschaffenen Dinge in den Attributen Gottes mit inbegriffen sind; es wird sodann das Seyn der Idee genannt, insofern Alles objectiv in der Idee Gottes enthalten ist; das Seyn der Machtvollkommenheit wird es nur in Betracht der Machtvollkommenheit Gottes genannt, womit er alles bisher noch nicht Existirende aus absoluter Willensfreiheit schaffen konnte; das Seyn der Existenz endlich ist eben die Wesenheit der Dinge, außer Gott und an sich betrachtet, und sie wird den Dingen zugetheilt, nachdem sie von Gott geschaffen sind.

Diese vier unterscheiden sich sonst nicht als nur in den Geschöpfen von einander.

Hieraus erhellt deutlich, daß diese vier nicht unter sich, sondern nur in den geschaffenen Dingen verschieden sind, in Gott aber auf keine Weise. Denn wir fassen Gott nicht als einen solchen, der der Machtvollkommenheit nach in

einem Andern gewesen sey, und seine Existenz und seine Erkenntniß sind von seiner Wesenheit nicht verschieden.

Antwort auf einige Fragen über die Wesenheit.

Hieraus können wir die Fragen, die hier und dort über die Wesenheit aufgeworfen werden, leicht beantworten. Die Fragen sind aber Folgende: ob die Wesenheit von der Existenz unterschieden werde, und, wenn sie unterschieden wird, ob sie etwas von der Idee Abweichendes sey, und, wenn sie etwas von der Idee Abweichendes, ob sie irgend ein Seyn außerhalb der Erkenntniß habe, welches letztere man doch gewiß nothwendig zugestehen muß. Auf das Erste antworten wir mit der Distinction, daß die Wesenheit in Gott nicht von der Existenz unterschieden ist, da jene ohne diese nicht begriffen werden kann; in den übrigen Wesen aber die Wesenheit von der Existenz verschieden sey, weil sie ohne diese begriffen werden kann. Auf die zweite Frage aber sagen wir, daß ein Ding, das außerhalb der Erkenntniß klar und bestimmt oder wahr begriffen wird, etwas von der Idee Abweichendes sey. Man fragt aber von Neuem, ob jenes Seyn außerhalb der Erkenntniß von sich selber oder aber von Gott

geschaffen sey. Hierauf anworten wir, daß die formale Wesenheit weder aus sich, noch auch geschaffen sey; denn diese zwei setzen voraus, daß ein Ding in der That existire, daß es aber nur von der göttlichen Wesenheit abhänge, in welcher Alles enthalten ist, und so stimmen wir mit dieser Ansicht denen bei, die die Wesenheiten der Dinge als ewige bezeichnen. Man könnte noch fragen, wie wir, ohne noch die Natur Gottes zu verstehen, die Wesenheiten der Dinge erkennen können, da diese, wie wir so eben gesagt haben, nur von der Natur Gottes abhängen. Hierauf erwiedere ich, daß dieß daher entstehe, weil die Dinge bereits geschaffen sind; denn, wenn sie nicht geschaffen wären, so würde ich ohne Weiteres zugeben, daß dieß unmöglich wäre, außer nach der erlangten adäquaten Erkenntniß Gottes, gerade wie es unmöglich ist, ja noch unmöglicher, als aus der noch nicht bekannten Natur der Parabel die Natur ihrer ordnungemäßig gestellten Ansätze zu erkennen.

Warum der Verfaßer bei der Definition der Wesenheit auf die Attribute Gottes zurückgeht.

Es ist ferner zu bemerken, daß, obgleich die Wesenheiten der nicht existirenden Daseynsformen in den Substanzen jener begriffen sind,

und das Seyn ihrer Wesenheit in den Substanzen jener ist, wir doch auf Gott zurückgehen wollten, um generell die Wesenheit der Daseynsformen und der Substanzen zu erklären, und auch deßhalb, weil die Wesenheit der Daseynsformen erst nach ihrer Schöpfung in den Substanzen jener war, und wir das Seyn der Wesenheit als ein ewiges gesucht haben.

Warum er die Definitionen Anderer hier nicht untersucht.

Ich glaube, es wird hierbei nicht nöthig seyn, hier die Anderen, die eine von uns verschiedene Ansicht haben, zu widerlegen; eben so wenig, ihre Definitionen oder Beschreibungen über die Wesenheit und die Existenz zu prüfen, denn auf diese Weise würden wir eine klare Sache dunkler machen; denn was ist deutlicher zu erkennen, als was Wesenheit und Existenz ist, da wir ja keine Definition irgend eines Dinges geben können, ohne damit seine Wesenheit zu erklären.

Wie man die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Existenz sich leicht aneignen kann.

Wenn endlich ein Philosoph noch immer zweifeln sollte, ob in den geschaffenen Dingen die Wesenheit von der Existenz verschieden sey, so braucht er nicht viel über die Definitionen von

Wesenheit und Existenz nachzudenken, um jenen Zweifel zu lösen: er darf nur zu einem Bildhauer oder Holzschnitzer gehen; diese werden ihm darthun, wie sie die noch nicht existirende Natur in bestimmter Ordnung auffassen, und sie ihm hernach als existirend vor Augen stellen.

Drittes Capitel.

Vom Nothwendigen, Unmöglichen, Möglichen und Zufälligen.

Was hier unter Beschaffenheiten (affectiones) zu verstehen sey.

Nachdem nun so die Natur des Wesens, insofern es Wesen ist, erklärt ist, gehen wir zur Erklärung einiger seiner Beschaffenheiten über, wobei zu bemerken ist, daß wir hierunter das verstehen, was sonst Cartesius Attribute genannt hatte (im Th. 1 der philos. Pr. Art. 52). Denn das Wesen, insofern es Wesen ist, afficirt uns nicht durch sich allein, wie die Substanz; deshalb muß es durch irgend ein Attribut erk werden, von welchem es sich jedoch nur dem Gedanken nach unterscheidet. Daher kann ich den überfeinen Geist derjenigen nicht genug bewundern, die nicht ohne großen Wahrheitsver-

luſt ein Mittelding zwiſchen dem Weſen und dem Nichts ſuchten. Ich werde mich indeß bei der Widerlegung ihrer Irrthümer nicht aufhalten, da ſie, wenn ſie ſich bemühen, Definitionen von ſolchen Beſchaffenheiten zu geben, in ihrer eitelen Subtilität ganz und gar verſchwinden.

Definition der Beſchaffenheiten.

Wir wollen alſo unſern Gegenſtand auf unſere Weiſe behandeln, indem wir ſagen: Die Beſchaffenheiten des Weſens ſind gewiſſe Attribute, unter welchen wir die Weſenheit oder die Exiſtenz eines jeden Dinges erkennen, von welchem es ſich aber nur dem Gedanken nach unterſcheidet.

Von dieſen will ich hier einige erklären (denn ich will hier nicht alle behandeln), und ich will es verſuchen, ſie von den Benennungen, die nicht bei irgend einem Weſen Beſchaffenheiten ſind, zu trennen. Zuerſt ſpreche ich von dem Nothwendigen und dem Unmöglichen.

Auf wie viel Weiſen ein Ding nothwendig und unmöglich genannt wird.

Auf zweierlei Weiſe wird ein Ding nothwendig und unmöglich genannt, entweder rückſichtlich ſeiner Weſenheit oder rückſichtlich ſeiner Urſache. Rückſichtlich ſeiner Weſenheit haben wir

gefunden, daß Gott nothwendig existirt; denn seine Wesenheit kann nicht ohne Existenz begriffen werden: die Chimäre aber kann rücksichtlich des Inhalts ihrer Wesenheit unmöglich existiren. Rücksichtlich ihrer Ursache werden die Dinge, z. B. materielle, unmöglich oder nothwendig genannt; denn, wenn wir blos ihre Wesenheit berücksichtigen, können wir sie klar und bestimmt ohne Existenz begreifen: deßhalb können sie nie durch die Kraft und Nothwendigkeit der Wesenheit existiren, sondern nur durch die Kraft der Ursache, nämlich Gottes als des Schöpfers aller Dinge. Wenn es also in der göttlichen Bestimmung ist, daß ein Ding existire, so wird es nothwendig existiren, wenn es nicht unmöglich ist, daß es existire. Denn es ist an sich klar, daß dasjenige, was keine (innere oder äußere) Ursache zum Existiren hat, unmöglich existiren könne; aber das Ding wird in dieser zweiten Hypothese als ein solches angenommen, daß es weder durch die Kraft seiner Existenz, welche ich unter innerer Ursache verstehe, noch durch die Kraft eines göttlichen Beschlusses, der einzigen äußern Ursache aller Dinge, existiren kann: hieraus folgt, daß die Dinge, wie sie in der zweiten Hypothese von uns aufgestellt werden, unmöglich existiren können.

Die Chimäre wird füglich ein Wortwesen genannt.

Hiebei ist zu bemerken erstens, daß die Chimäre, weil sie weder in der Erkenntniß, noch in der Vorstellung ist, von uns füglich ein Wortwesen genannt werden kann; denn sie kann nur mit Worten ausgedrückt werden. Einen viereckigen Cirkel z. B. sprechen wir zwar mit Worten aus, können ihn aber auf keine Weise uns vorstellen, wie viel weniger erkennen. Deßhalb ist die Chimäre nichts als ein Wort, und somit kann die Unmöglichkeit nicht unter die Beschaffenheiten der Dinge gezählt werden; denn sie ist eine reine Negation.

Die geschaffenen Dinge hängen nach ihrem Wesen und ihrer Existenz von Gott ab.

Zweitens ist zu bemerken, daß nicht nur die Existenz der geschaffenen Wesen, sondern, wie wir unten im zweiten Theile ganz evident darthun werden, auch ihre Wesenheit und Natur ganz allein von der Bestimmung Gottes abhängt. Hieraus folgt klar, daß die geschaffenen Wesen aus sich selber keine Nothwendigkeit haben, weil sie aus sich selber keine Wesenheit haben, noch von sich selber existiren.

Die Nothwendigkeit, die in den geschaffenen Dingen von der Ursache ist, ist entweder die der Wesenheit oder der Existenz, und diese beiden sind in Gott nicht unterschieden.

Drittens endlich ist zu bemerken, daß Nothwendigkeit, wie sie durch die Kraft der Ursache in den geschaffenen Dingen ist, entweder rücksichtlich ihrer Wesenheit oder rücksichtlich ihrer Existenz genannt wird. Denn diese beiden werden in den geschaffenen Dingen unterschieden; jenes nämlich hängt von den ewigen Gesetzen der Natur ab, dieses von der Eintheilung und Ordnung der Ursachen. In Gott aber, dessen Wesenheit von seiner Existenz nicht verschieden ist, wird die Nothwendigkeit der Wesenheit auch nicht von der Nothwendigkeit der Existenz unterschieden, daher kömmt es, daß, wenn wir die ganze Naturordnung begreifen wollen, wir finden, daß Vieles, dessen Natur wir klar und bestimmt begreifen, d. h., dessen Wesenheit nothwendig eine solche ist, auf keine Weise existiren kann; denn wir finden, daß solche Dinge in der Natur eben so unmöglich existiren können, wie wir bereits wissen, daß es unmöglich ist, daß ein großer Elephant in einem Nadelöhre stecken könne, obgleich wir die Natur beider klar begreifen. Daher ist die Existenz jener Dinge nichts als eine

Chimäre, die wir weder uns vorstellen, noch erkennen können.

Möglich und zufällig sind keine Beschaffenheiten der Dinge.

Es schien mir passend, dieses über Nothwendigkeit und Unmöglichkeit zu sagen und Einiges über *Mögliches* und *Zufälliges* beizufügen; denn diese beiden werden von Manchen für Beschaffenheiten der Dinge gehalten, während sie doch in der That nichts Anderes sind, als Mängel unserer Erkenntniß, was ich deutlich zeigen will, wenn ich erklärt haben werde, was unter diesen beiden zu verstehen ist.

Was heißt möglich, und was zufällig?

Ein Ding wird also möglich genannt, wenn wir zwar seine bewirkende Ursache erkennen, aber doch nicht wissen, ob es eine determinirte Ursache ist; daher werden wir es auch als ein mögliches, aber weder als nothwendiges, noch als unmögliches betrachten können. *Achten wir aber einfach auf die Wesenheit des Dinges und nicht auf seine Ursache,* so werden wir es *zufällig* nennen, d. h., wir werden es, so zu sagen, als ein Mittelding zwischen Gott

und Chimäre betrachten, weil wir nämlich auf Seiten der Wesenheit keine Nothwendigkeit der Existenz in ihr finden, wie in der göttlichen Wesenheit, noch auch einen innern Widerspruch oder eine Unmöglichkeit, wie in der Chimäre. Sollte Jemand das, was ich möglich nenne, zufällig und dagegen das, was ich zufällig, möglich nennen wollen, so widerspreche ich nicht; denn ich bin nicht gewohnt über Worte zu streiten. Es wird genügen, wenn man uns beistimmt, daß diese zwei nichts als Mängel unserer Auffassung und nicht etwas Reales sind.

Möglich und zufällig sind blos Mängel unserer Erkenntniß.

Wenn aber Jemand eben dieses leugnen wollte, so macht es wenig Mühe, ihm seinen Irrthum zu beweisen; denn, wenn er auf die Natur achtet, und wie sie von Gott abhängt, so wird er finden, daß nichts zufällig in den Dingen ist, d. h., das von Seiten des Dinges existiren und nicht existiren kann oder, wie man gewöhnlich sagt, ein zufällig Wirkliches ist: dieß ergibt sich auch leicht aus dem, was wir Artem 10 Th. 1 gelehrt haben, daß es nämlich eben so viel Kraft erfordere, eine Sache zu schaffen, als sie zu erhalten. Deßhalb thut

kein geschaffenes Wesen etwas aus eigner Kraft, wie kein geschaffenes Wesen aus eigener Kraft zu existiren anfängt. Hieraus folgt, daß nichts geschehe, außer durch die Kraft der Alles schaffenden Ursache, nämlich Gottes, der durch seine Mitwirkung in jedem einzelnen Moment Alles hervorbringt. Da also nichts geschieht, außer durch die göttliche Macht allein, so ist leicht zu sehen, daß das, was geschieht, durch Gottes Beschluß und Willen geschieht. Da aber in Gott weder Unbeständigkeit noch Veränderung ist, nach Satz 18 und Folgesatz zu Satz 20 Th. 1, so muß er das, was er schon hervorgebracht hat, schon von Ewigkeit hervorzubringen beschlossen haben, und, da nichts nothwendiger existiren muß, als dasjenige, dessen Existenz Gott beschlossen hat, so folgt daraus, daß in allen geschaffenen Dingen die Nothwendigkeit zu existiren von Ewigkeit gewesen ist. Wir können nicht sagen, daß sie zufällig seyen, weil Gott ein Anderes habe beschließen können; denn, da es in der Ewigkeit kein Wann, noch ein Vorher, noch ein Nachher, noch irgend eine Zeitbestimmung gibt, so folgt, daß Gott nie vor jenen Beschlüssen existirt habe, so daß er ein Anderes hätte beschließen können.

Die Vereinbarung unserer Willensfreiheit mit der Vorherbestimmung Gottes übersteigt die menschliche Fassungskraft.

Was aber die Freiheit des menschlichen Willens betrifft, den wir in der Scholie zu Satz 15 Th. 1 als frei bezeichnet haben, so wird sie auch durch Gottes Wirksamkeit erhalten, und kein Mensch will etwas oder thut etwas, als das, was Gott von Ewigkeit beschlossen hat, daß er wollen und thun soll. Wie dieß mit Erhaltung der menschlichen Freiheit geschehen könne, übersteigt unsere Fassungskraft: deßhalb ist aber das, was wir klar erfassen, wegen dessen, was wir nicht wissen, nicht zu verwerfen; denn wir erkennen klar und bestimmt, wenn wir auf unsere Natur achten, daß wir in unsern Handlungen frei sind, und daß wir bei Vielem nur deßhalb überlegen, weil wir es wollen; wenn wir auch auf die Natur Gottes achten, wie wir eben gezeigt, so begreifen wir klar und bestimmt, daß Alles von ihm abhänge, und daß nichts existire, außer was von Ewigkeit von Gott beschlossen ist, daß es existire. Wie aber der menschliche Wille von Gott in jedem einzelnen Momente so wieder geschaffen wird, daß er frei bleibt, das wissen wir nicht; denn es gibt Vieles, was unsere Fassungskraft übersteigt, und von dem wir

doch wiſſen, daß es von Gott geſchaffen iſt, wie z. B. jene recte Theilung der Materie in unendliche Theilchen, die evident genug von uns dargethan iſt im zweiten Theile Satz 11, obgleich wir nicht wiſſen, wie jene Theilung geſchieht. Man bemerke, daß wir hier als eine bekannte Sache annehmen, daß dieſe zwei Begriffe, nämlich möglich und zufällig, nur einen Mangel unſerer Erkenntniß in Bezug auf die Exiſtenz des Dinges anzeigen.

Viertes Capitel.

Von der Ewigkeit, Dauer und Zeit.

Aus unſerer obigen Eintheilung des Weſens in ſolches, deſſen Weſenheit die Exiſtenz in ſich ſchließt, und in ſolches, deſſen Weſenheit nur die mögliche Exiſtenz in ſich ſchließt, entſpringt auch der Unterſchied zwiſchen Ewigkeit und Dauer. Ueber die Ewigkeit werden wir unten weitläufiger ſprechen; hier ſagen wir nur: ſie iſt ein Attribut, unter welchem wir die unendliche Exiſtenz Gottes begreifen; die Dauer aber iſt ein Attribut, unter welchem wir die Exiſtenz der geſchaffenen Dinge begreifen, inſofern ſie in

ihrer Wirklichkeit verharren. Hieraus folgt klar, daß die Dauer von der ganzen Existenz eines Dinges nur in Gedanken unterschieden wird; denn, so viel man einem Gegenstande von seiner Dauer entzieht, eben so viel entzieht man ihm auch nothwendig von seiner Existenz. Um diese aber zu bestimmen, vergleichen wir jene mit der Dauer der Dinge, die eine gewisse und bestimmte Bewegung haben, und diese Vergleichung nennt man Zeit. Daher ist die Zeit keine Beschaffenheit der Dinge, sondern nur eine reine Denkform oder, wie wir schon gesagt, ein Gedankenwesen; denn sie ist eine Denkform, die zur Erklärung der Dauer dient. Man bemerke hier bei der Dauer, was später vorkommen wird, wenn wir von der Ewigkeit reden werden, nämlich, daß sie als eine größere und kleinere gedacht und gleichsam aus Theilen zusammengesetzt wird, und endlich, daß sie blos ein Attribut der Existenz, nicht aber der Wesenheit ist.

Fünftes Capitel.

Vom Gegensatze, von der Ordnung ꝛc.

Dadurch, daß wir die Dinge unter sich vergleichen, entstehen gewisse Begriffe, die jedoch

außerhalb der Dinge selber nichts als Denkformen sind. Dieß erhellt daraus, weil, wenn wir sie als außerhalb des Denkens gesetzte Wesen betrachten wollen, wir alsbald den klaren Begriff, den wir sonst von ihnen haben, verwirrt machen. Solcher Begriffe gibt es folgende, nämlich: Gegensatz, Ordnung, Uebereinstimmung, Verschiedenheit, Subject, Nebensache, und etwa noch andere dergleichen. Diese, sage ich, werden von uns hinlänglich klar begriffen, solange wir sie nicht als etwas von den Wesenheiten der gegensätzlichen, geordneten ꝛc. Dinge Verschiedenes fassen, sondern blos als Denkformen, unter welchen wir die Dinge selber leichter behalten oder uns vorstellen. Deßhalb, glaube ich, ist es nicht nöthig, hierüber weitläufiger zu reden, und ich gehe zu den Begriffsbestimmungen über, die man gewöhnlich die transcendentale nennt.

Sechstes Capitel.

Von dem Einen, Wahren und Guten.

Diese Begriffsbestimmungen werden fast von allen Metaphysikern für die allgemeinsten Beschaffenheiten des Wesens gehalten; denn sie

sagen, daß jedes Wesen ein Eines, Wahres und Gutes sey, wenn auch Niemand daran denke. Was aber hiervon zu halten sey, werden wir sehen, wenn wir jede von diesen Begriffsbestimmungen einzeln geprüft haben werden.

Fangen wir also vom Ersten an, nämlich vom Einen. Diese Begriffsbestimmung, sagen sie, bezeichne etwas Reales außerhalb der Erkenntniß; was aber dieses dem Wesen hinzufüge, wissen sie nicht zu erklären, was hinlänglich zeigt, daß sie die Gedankenwesen mit realen Wesen vermengen, wodurch sie bewirken, daß sie das, was sie klar erkennen, verwirrt machen. Wir aber sagen, daß die Einheit von dem Dinge selbst auf keine Weise unterschieden werde, und daß sie dem Wesen nichts hinzufüge, sondern nur eine Denkform sey, unter welcher wir ein Ding von anderen scheiden, die ihm gleich sind oder mit ihm auf irgend eine Weise übereintreffen.

Der Einheit setzt man aber die Vielheit entgegen, die den Dingen gewiß auch nichts hinzufügt und nichts als eine Denkform ist, wie wir deutlich und bestimmt erkennen. Ich sehe nicht, was über diesen klaren Gegenstand noch mehr zu sagen wäre; sondern es ist hier nur noch zu bemerken, daß Gott, insofern wir ihn von

andern Wesen scheiden, der Eine genannt werden kann, daß er aber, insofern wir begreifen, daß es von seiner Natur nicht Mehrere geben kann, der Einzige genannt wird. Wollten wir aber die Sache genauer prüfen, so könnten wir etwa zeigen, daß Gott nur uneigentlich der Eine und der Einzige genannt werde; allein die Sache ist nicht von so großer, ja von gar keiner Bedeutung für die, die sich um Dinge, nicht aber um Namen kümmern. Deßhalb lassen wir dieses und gehen zum Zweiten über, indem wir auseinandersetzen wollen, was falsch ist. Damit man aber diese beiden, nämlich wahr und falsch, richtig begreife, wollen wir von der Wortbedeutung anfangen, daß sie nämlich nur äußerliche Benennungen sind, und daß sie den Dingen nur rhetorisch beigelegt werden. Weil aber das Volk zuerst die Worte findet, die hernach von den Philosophen gebraucht werden, so ist es die Sache dessen, der nach der ersten Bedeutung eines Wortes sucht, zu untersuchen, was es zuerst bei dem Volke bedeutet habe, zumal wenn andere Ursachen fehlen, die aus der Natur der Sprache genommen werden könnten, um dieß zu erforschen. Die erste Bezeichnung von wahr und falsch scheint also von den Erzählungen entsprungen zu seyn, und wahr nannte

man diejenige Erzählung, welche die Erzählung einer Thatsache war, die sich wirklich ereignet hatte; falsch aber die Erzählung einer Thatsache, die sich nicht ereignet hatte. Dieß haben die Philosophen dann später gebraucht, um die Uebereinstimmung einer Idee mit ihrem Ideat zu bezeichnen, und umgekehrt: deßhalb nennt man das eine wahre Idee, die uns ein Ding zeigt, wie es an sich ist, falsch aber, die uns ein Ding anders zeigt, als es wirklich ist; denn die Ideen sind nichts Anderes als Erzählungen oder geistige Geschichten der Natur. Hiervon hat man es dann später auf leblose Dinge übertragen, wie wenn wir sagen: echtes oder falsches Gold, als ob das uns vergegenwärtigte Gold etwas von sich erzählte, was an ihm ist oder nicht ist. — Deßhalb sind diejenigen durchaus falscher Ansicht, die „wahr" für eine transcendentale Begriffsbestimmung oder für eine Beschaffenheit des Wesens halten; denn es kann von den Dingen nur uneigentlich oder, wenn man will, rhetorisch gesagt werden.

Fragt man ferner, was Wahrheit denn sonst sey, als die wahre Idee, so frage man auch, was die Weiße denn sonst sey, als der weiße Körper; denn sie verhalten sich auf dieselbe Weise zu einander.

Von der Urſache des Wahren und von der Urſache des Falſchen haben wir ſchon früher geſprochen; deßhalb bleibt hier nichts mehr zu bemerken, und wäre es auch nicht der Mühe werth geweſen, das Geſagte zu bemerken, wenn nicht die Schriftſteller in derlei Abgeſchmacktheiten ſich ſo verwickelt hätten, daß ſie ſich nicht mehr herauswinden können, da ſie den Knoten an der Binſe ſuchen.

Welches ſind die Eigenſchaften der Wahrheit? Eine Gewißheit gibt es nicht in den Dingen.

Die Eigenſchaften der Wahrheit oder der wahren Idee ſind:

1. Daß ſie klar und beſtimmt iſt.

2. Daß ſie allen Zweifel aufhebt oder, mit einem Worte, gewiß iſt. Wer die Gewißheit in den Dingen ſelbſt ſucht, wird eben ſo getäuſcht, als wer die Wahrheit in ihnen ſucht, und, obgleich wir ſagen mögen: Ein Ding iſt ungewiß, ſo nehmen wir dabei doch nur rhetoriſch das Ideat für die Idee, wie wir auch ein Ding zweifelhaft nennen, es müßte denn ſeyn, daß wir unter Ungewißheit Zufälligkeit verſtehen oder ein Ding, das uns Ungewißheit oder Zweifel einflößt. Wir brauchen hiebei nicht länger zu verweilen, gehen daher zu dem Dritten über, indem

wir zugleich zeigen werden, was man unter dem Gegentheil deſſelben verſtehen muß.

Ein Ding, allein betrachtet, wird weder gut noch böſe genannt, ſondern blos in Bezug zu einem andern, dem es förderlich iſt, um das zu erreichen, was es liebt, oder umgekehrt; deßhalb kann ein und daſſelbe Ding in verſchiedener Beziehung zur ſelben Zeit gut und bös genannt werden. So wird z. B. der Rath des Achitophel an Abſalon in den heil. Schriften gut genannt; für David aber, deſſen Untergang er bezweckte, war er ſehr ſchlecht. Vieles Andere aber iſt gut, was nicht für Alle gut iſt: ſo iſt die Seligkeit für die Menſchen gut; für die Thiere und Pflanzen aber, auf die ſie ſich gar nicht bezieht, iſt ſie weder gut noch ſchlecht. Gott aber wird allgütig genannt, weil er Allen förderlich iſt, da er das Seyn eines Jeden, was einem Jeden das Liebſte, durch ſeinen Beiſtand erhält. Abſolut Schlechtes gibt es aber nicht, wie von ſelbſt offenbar iſt.

Wer aber ein metaphyſiſch Gutes ſucht, das ohne alle Beziehung daſteht, mühet ſich mit einem falſchen Vorurtheil ab, weil er nämlich die Unterſcheidung des Gedankens mit dem wirklichen oder modalen Unterſchied verwechſelt. Denn er unterſcheidet zwiſchen dem

Dinge selber und dem Bestreben, das in jedem Dinge ist, sich zu erhalten, obgleich er gar nicht weiß, was er unter dem Bestreben versteht; denn diese beiden, obgleich sie in Gedanken oder vielmehr, was ihn an meisten täuscht, in Worten unterschieden werden, unterscheiden sich doch in der That auf keine Weise von einander.

Wie wird das Ding und das Bestreben, dem gemäß ein Ding in seinem Zustande zu verharren strebt, unterschieden?

Um dieses klar zu erkennen, wollen wir das Beispiel einer höchst einfachen Sache vor Augen stellen. Die Bewegung hat die Kraft, in ihrem Zustande zu verharren; diese Kraft ist sicher nichts Anderes, als die Bewegung selber, d. h., daß die Natur der Bewegung eine solche ist. Wenn ich nämlich sage: in diesem Körper A ist nichts Anderes, als eine gewisse Quantität Bewegung, so folgt hieraus klar: solange ich auf jenen Körper A achte, muß ich immer sagen, daß dieser Körper bewegt werde. Denn, wenn ich sagen würde, er verliere seine Bewegungskraft aus sich, so gebe ich ihm nothwendig etwas außer dem, was wir in der Hypothese aufgestellt haben, wodurch er seine Natur verliert.

Wenn aber dieser Beweis zu dunkel seyn sollte, gut, so wollen wir zugeben, daß das Bestreben, sich zu bewegen, etwas außer den Gesetzen und der Natur der Bewegung sey: wenn man also dieses Bestreben als ein metaphysisch Gutes unterstellt, so wird nothwendig dieses Bestreben auch das Bestreben haben, in seinem Seyn zu verharren, und dieses wiederum ein anderes, und so ins Unendliche; ich weiß nicht, was man Widersinnigeres ausdenken könnte. Denn der Grund, warum sie das Bestreben des Dinges von dem Dinge selber unterscheiden, ist, weil sie in sich selber das Bedürfniß, sich zu erhalten, finden und ein solches sich auch in jedem andern Dinge denken.

Ob Gott vor der Schöpfung der Dinge gut genannt werden kann?

Es fragt sich jedoch, ob Gott, bevor er die Dinge geschaffen hatte, gut genannt werden könnte, und aus unserer Definition scheint zu folgen, daß Gott ein solches Attribut nicht gehabt habe, da wir sagen, daß man ein Ding, für sich allein betrachtet, weder gut noch schlecht nennen könne. Dieß wird aber Vielen widersinnig erscheinen; aus welchem Grunde, weiß ich nicht: denn wir erkennen Gott viele solcher

Attribute zu, die ihm vor der Schöpfung der Dinge nur der Machtvollkommenheit nach zukommen, ſo, wenn er Schöpfer, Richter, barmherzig ꝛc. genannt wird; weßhalb uns ähnliche Gründe nicht aufhalten dürfen.

Wie das Vollkommene beziehungsweiſe, und wie es abſolut genannt wird.

Wie nun gut und ſchlecht nur beziehungsweiſe geſagt wird, ſo auch die Vollkommenheit, außer wenn wir die Vollkommenheit als die eigentliche Weſenheit des Dinges nehmen in dem Sinne, wie wir oben geſagt haben, daß Gott die unendliche Vollkommenheit hat, d. h. eine unendliche Weſenheit, oder daß er unendlich iſt.

Ich mag hier nicht noch mehr hinzufügen; denn ich glaube, daß das Uebrige, was zum allgemeinen Theile der Metaphyſik gehört, hinlänglich bekannt und daß es alſo nicht der Mühe werth ſey, es weiter zu verfolgen.

Anhang,

metaphysische Betrachtungen enthaltend.

Zweiter Theil,

worin das Hauptsächlichste, was im speciellen Theile der Metaphysik über Gott und seine Attribute und über den menschlichen Geist ausgewöhnlich entgegentritt, kurz erörtert wird.

Erstes Capitel.

Von der Ewigkeit Gottes.

Eintheilung der Substanzen.

Wir haben schon früher gelehrt, daß es in der Natur nichts gebe, als die Substanzen und ihre Daseynsformen: deßhalb wird man hier nicht erwarten, daß wir etwas über die substantiellen Formen und die realen Accidenzen sagen werden; denn diese, wie andere dieses Schlages, sind durchaus bedeutungslos. Wir haben sodann die Substanzen in die zwei höchsten Gattungen

eingetheilt, nämlich in Ausdehnung und Denken; das Denken in das geschaffene Denken oder den menschlichen Geist — und in das ungeschaffene oder Gott. Die Existenz dieses haben wir sattsam erwiesen sowohl a posteriori aus der Idee desselben, die wir haben, als auch a priori oder aus seiner Wesenheit, gleichsam als der Ursache der Existenz Gottes. Weil wir aber einige von seinen Attributen kürzer, als die Wichtigkeit des Gegenstandes erheischt, abgehandelt haben, so haben wir uns vorgesetzt, sie hier wieder aufzunehmen, weitläufiger zu erklären und zugleich einige Fragen zu lösen.

Das hauptsächlichste Attribut Gottes, was vor allen anderen in Betrachtung kömmt, ist die Ewigkeit Gottes, vermittelst welcher wir seine Dauer erklären, oder vielmehr, da wir Gott keine Dauer beilegen, sagen wir, daß er ewig sey. Denn, wie wir im ersten Theil angemerkt haben, ist die Dauer eine Beschaffenheit der Existenz, nicht aber der Wesenheit der Dinge; Gott aber, dessen Existenz zu seiner Wesenheit gehört, können wir keine Dauer beilegen. Denn, wer Gott jene beilegt, unterscheidet seine Existenz von seiner Wesenheit. Manche fragen, ob Gott jetzt nicht längere Zeit existire, als damals, da er den Adam schuf; dieß scheint ihnen klar

genug zu seyn, und sie glauben, daß Gott daher auf keine Weise die Dauer genommen werden könne. Allein dieß ist eine petitio principii, denn sie setzen voraus, daß die Wesenheit Gottes von seiner Existenz unterschieden sey. Sie fragen nämlich: ob Gott, der bis zu Adam existirt hat, seit der Erschaffung Adams bis auf uns nicht eine größere Zeit existirt habe; deßhalb legen sie Gott an jedem einzelnen Tage eine größere Dauer bei und setzen voraus, daß er gleichsam stets selber von sich selber geschaffen werde. Denn, wenn sie die Existenz Gottes von seiner Wesenheit nicht unterscheiden würden, würden sie Gott keineswegs eine Dauer beilegen, da die Dauer auf keinerlei Weise den Wesenheiten der Dinge zukommen kann; denn Niemand wird je sagen, daß die Wesenheit des Cirkels oder des Dreiecks, insofern sie eine ewige Wesenheit ist, zur jetzigen Zeit bereits länger gedauert habe, als zur Zeit Adams. Da ferner die Dauer größer und kleiner oder gleichsam aus Theilen bestehend gedacht wird, so folgt klar, daß man Gott keine Dauer beilegen kann; denn, da sein Seyn ewig ist, d. h., daß es in diesem Seyn nichts Früheres und nichts Späteres geben kann, so können wir ihm auch nie Dauer beilegen, wenn wir nicht damit den wahren

Begriff, den wir von Gott haben, zerſtören wollen, d. h. das, was ſeiner Natur nach unendlich iſt, und was nur als Unendliches begriffen werden kann, in Theile trennen, indem wir ihm nämlich Dauer beilegen.

Der Grund, warum aber die Schriftſteller irrten, iſt:

I. Weil ſie, ohne Rückſicht auf Gott zu nehmen, die Ewigkeit zu erklären wagten, als ob die Ewigkeit ohne die Betrachtung der göttlichen Weſenheit erkannt werden könnte oder etwas außer der göttlichen Weſenheit wäre, und dieß war wiederum daraus entſtanden, weil wir aus Mangel an Worten die Ewigkeit auch den Dingen beizulegen gewöhnt ſind, deren Weſenheit von der Exiſtenz unterſchieden wird (ſo wie, wenn wir ſagen, es ſchließe keinen Widerſpruch in ſich, daß die Welt von Ewigkeit geweſen): wir legen ſie auch den Weſenheiten der Dinge bei, ſolange wir ſie ſelbſt nicht exiſtirend denken; denn wir nennen ſie dann ewige.

II. Weil ſie die Dauer nur in ſo fern den Dingen beilegt, inſofern ſie ſie im ſteten Wechſel begriffen glaubten, nicht wie wir, inſofern ihre Weſenheit von ihrer Exiſtenz unterſchieden wird.

III. Weil ſie endlich die Weſenheit Gottes, wie die der geſchaffenen Dinge, von ſeiner Exiſtenz

unterschieden. Diese Irrthümer, sage ich, gaben ihnen die Veranlassung weiter zu irren; denn der erste Irrthum war die Ursache, daß sie nicht erkannten, was Ewigkeit sey, und daß sie sie dagegen als eine Species der Dauer betrachteten. Der zweite Irrthum war die Ursache, daß sie den Unterschied zwischen der Dauer der geschaffenen Dinge und der Ewigkeit Gottes nicht leicht finden konnten. Der letzte endlich, daß sie, während doch die Dauer nichts als eine Beschaffenheit der Existenz ist, die Existenz Gottes von seiner Wesenheit unterschieden und Gott, wie wir bereits gesagt, eine Dauer beilegten.

Damit man aber besser einsehe, was Ewigkeit ist, und wie sie ohne göttliche Wesenheit nicht gedacht werden kann, ist das zu beachten, was wir bereits früher gesagt, daß nämlich die geschaffenen Dinge oder Alles außer Gott stets durch die Kraft der Wesenheit Gottes allein existire, nicht aber aus eigener Kraft, woraus folgt, daß die gegenwärtige Existenz der Dinge nicht die Ursache der zukünftigen ist, sondern nur Gottes Unwandelbarkeit, der zufolge wir sagen müssen, daß, wenn Gott ein Ding einmal geschaffen, er es nachher fortdauernd erhalten oder dieselbe Handlung des Schaffens fortsetzen wird.

Hieraus ſchließen wir:

1. Daß man von einem geſchaffenen Dinge ſagen kann, es genieße der Exiſtenz, weil nämlich die Exiſtenz nicht zu ſeiner Weſenheit gehört; von Gott aber kann man nicht ſagen, er genieße der Exiſtenz: denn die Exiſtenz Gottes iſt Gott ſelber, wie auch ſeine eigene Weſenheit; hieraus folgt, daß die geſchaffenen Dinge der Dauer genießen, Gott aber nicht.

2. Daß alle geſchaffene Weſen, während ſie der gegenwärtigen Dauer und Exiſtenz genießen, einer zukünftigen durchaus entbehren, weil ſie ihnen nämlich fortdauernd gegeben werden muß; von ihrer Weſenheit kann aber nicht Aehnliches geſagt werden. Gott aber, weil ſeine Exiſtenz zu ſeiner Weſenheit gehört, können wir keine zukünftige Exiſtenz beilegen; denn die, die er dann hätte, müſſen wir ihm auch jetzt beilegen, oder, um eigentlicher zu ſprechen, Gott kömmt in der That eine unendliche Exiſtenz zu in gleicher Weiſe, wie ihm in der That eine unendliche Erkenntniß zukömmt. Und dieſe unendliche Exiſtenz nenne ich Ewigkeit, die Gott allein und keinem geſchaffenen Weſen beigelegt werden muß, keinem ſage ich, obgleich ſeine Dauer kein Anfang und kein Ende hat. Dieß von der Ewigkeit; von der Nothwendigkeit Gottes

ſage ich nichts, weil es nicht nöthig iſt, da wir ſeine Exiſtenz aus ſeiner Weſenheit nachgewieſen haben. Gehen wir alſo weiter zur Einheit.

Zweites Capitel.

Von der Einheit Gottes.

Ich habe mich ſehr oft über die haltloſen Beweisgründe gewundert, womit die Schriftſteller die Einheit Gottes zu ſtützen verſuchen, als da ſind: Wenn Einer die Welt erſchaffen konnte, ſeyen ja die Uebrigen überflüſſig; wenn Alles auf einen Zweck hinzielt, iſt Alles von einem Schöpfer hervorgebracht, und was dergleichen von Ueberlieferungen und äußerlichen Benennungen genommen iſt. Mit Uebergehung aller dieſer Dinge wollen wir unſern Beweis ſo klar und kurz, als wir können, hier aufſtellen, und zwar folgendermaßen:

Unter die Attribute Gottes haben wir auch die höchſte Intelligenz gezählt und haben hinzugeſetzt, daß er alle ſeine Vollkommenheit von ſich und nicht von einem Andern habe. Sagt man nun, es gebe viele Götter oder höchſt vollkommene Weſen, ſo müſſen nothwendig alle die höchſte Erkenntniß haben, damit dieß ſey, iſt

nicht genug, daß jedes derselben blos sich selber erkenne; denn, da jedes Alles erkennen muß, wird es sowohl sich, als auch alle andere erkennen müssen: hieraus würde folgen, daß die Vollkommenheit der Erkenntniß eines jeden theils von ihm selber, theils von einem Andern abhing; somit wird nicht jedes ein höchst vollkommenes Wesen seyn können, d. h, wie wir eben bemerkt, ein Wesen, das alle seine Vollkommenheit von sich, nicht aber von einem Andern hat, da wir doch schon gezeigt haben, daß Gott das vollkommenste Wesen ist, und daß er existire. Hieraus können wir nun schließen, daß er nur einzig existire; denn, wenn mehrere existirten, so folgte, daß das vollkommenste Wesen eine Unvollkommenheit habe, was widersinnig ist. Dieß von der Einheit Gottes.

Drittes Capitel.

Von der Unermeßlichkeit Gottes.

Wir haben früher gezeigt, daß kein Wesen als endliches und unvollkommenes begriffen werden könne, d. h. als am Nichts Theil habend, wenn wir nicht vorher auf das vollkommene und unendliche Wesen, auf Gott, achten; deßhalb

muß Gott allein absolut unendlich genannt werden, insofern wir nämlich finden, daß er in Wirklichkeit aus unendlicher Vollkommenheit besteht. Unendlich oder unbegränzbar kann er aber auch genannt werden, insofern wir darauf achten, daß es kein Wesen gibt, durch welches die Vollkommenheit Gottes begränzt werden könnte. Hieraus folgt, daß die Unendlichkeit Gottes, dem Worte selbst widerstreitend etwas höchst Positives ist; denn wir nennen ihn in so fern unendlich, insofern wir seine Wesenheit oder höchste Vollkommenheit im Auge haben. Die Unermeßlichkeit aber wird Gott blos beziehungsweise beigelegt; denn sie gehört nicht zu Gott, insofern er absolut, gleichsam als vollkommenstes Wesen, sondern, insofern er als die erste Ursache betrachtet wird, die, obgleich sie nicht die vollkommenste ist, außer rücksichtlich der secundären Wesen, nichts desto minder doch die unendliche ist. Denn es gibt kein Wesen, und kann folgerichtig kein Wesen gedacht werden, das vollkommener als er, und wornach er bestimmt oder gemessen werden könnte. (Das Weitere hierüber s. Axiome 9 Thl. 1).

Die Schriftsteller scheinen jedoch mitunter, wenn sie von der Unermeßlichkeit Gottes sprechen, Gott eine Quantität beizulegen. Denn aus diesem

Attribute wollen sie schließen, daß Gott nothwendig allgegenwärtig seyn müsse, gleichsam als wollten sie sagen, daß, wenn Gott an einem Orte nicht wäre, seine Quantität eine begränzte wäre. Dieß erhellt auch noch besser aus einem andern Grunde, den sie beibringen, um zu zeigen, daß Gott unendlich sey oder unermeßlich (denn sie verwechseln diese beiden mit einander), und daß er auch überall sey. Wenn Gott, sagen sie, die reine Thätigkeit ist, wie er es in der That ist, so ist er nothwendig überall und unendlich; denn, wenn er nicht überall wäre oder seyn könnte, so will er überall seyn, oder wird er nothwendig (man beachte dieß wohl) bewegt werden müssen: hieraus ist klar zu ersehen, daß sie Gott Unermeßlichkeit beilegen, insofern sie ihn wie ein Quantum betrachten; denn sie nehmen die Beweise für die Unermeßlichkeit Gottes aus den Eigenschaften der Ausdehnung, was höchst widersinnig ist.

Fragt man nun, woher wir beweisen, daß Gott überall sey, so antworte ich: dieß haben wir sattsam bewiesen, indem wir gezeigt haben, daß nichts auch nur einen Moment existiren kann, ohne daß es in jedem einzelnen Momente von Gott geschaffen würde.

Die Allgegenwart Gottes kann nicht erklärt werden.

Nun aber, damit die Allgegenwart oder die Gegenwart in jedem einzelnen Dinge gehörig erkannt wird, müßte man nothwendig die innerste Natur des göttlichen Willens durchschauen, mit welchem er nämlich die Dinge geschaffen hat, und mit welchem er sie fortwährend schafft; da dieses aber die menschliche Fassungskraft übersteigt, so ist es unmöglich, zu erklären, wie Gott überall sey. — Manche bestimmen die Unermeßlichkeit Gottes als eine dreifache, nämlich als die des Wesens, der Machtvollkommenheit und der Gegenwart, aber sie beschäftigen sich mit eitelm Gerede; denn sie scheinen zwischen der Wesenheit Gottes und seiner Machtvollkommenheit zu unterscheiden.

Die Machtvollkommenheit Gottes kann nicht von seiner Wesenheit unterschieden werden.

Dieses haben auch Andere noch deutlicher ausgesprochen, indem sie nämlich sagten, daß Gott überall sey der Machtvollkommenheit nach, aber nicht nach der Wesenheit, gleichsam als ob die Machtvollkommenheit Gottes von allen seinen Attributen oder von der unendlichen Wesenheit unterschieden würde, da sie doch nichts Anderes seyn kann; denn, wenn sie etwas Anderes wäre,

müßte sie entweder ein Geschöpf oder ein Accidentielles der göttlichen Wesenheit seyn, ohne welches sie gedacht werden könnte, und Beides ist widersinnig. Wäre sie ein Geschöpf, so bedürfte sie der Macht Gottes, um erhalten zu werden, und so ginge es fort bis ins Unendliche; wäre sie aber etwas Accidentielles, so wäre Gott nicht das einfachste Wesen im Widerspruche mit dem, was wir oben gezeigt haben.

Auch nicht seine Allgegenwart.

Unter Unermeßlichkeit der Gegenwart scheinen sie auch etwas außer der Wesenheit Gottes zu wollen, durch welche die Dinge geschaffen sind und fortwährend erhalten werden. Dieß ist wahrlich eine große Widersinnigkeit, in welche sie dadurch verfallen sind, weil sie die Erkenntniß Gottes mit der menschlichen verwechselten und seine Macht oft mit der Macht der Könige verglichen.

Viertes Capitel.

Von der Unveränderlichkeit Gottes.

Unter Aenderung verstehen wir hier alle jene Verschiedenheit, die es in einem Subjecte geben kann, so daß dabei die eigentliche Wesenheit des Subjectes ungeschmälert bleibt;

obgleich sie gewöhnlich auch weiter genommen wird, um die Zerstörung der Dinge zu bezeichnen, nicht sowohl eine absolute, als eine solche, die zugleich die Erzeugung, welche der Zerstörung folgt, in sich schließt: wie wenn wir sagen, die Bündel Reiser werden in Asche, die Menschen werden in Thiere verwandelt. Die Philosophen haben, um dieß zu bezeichnen, auch noch einen andern Ausdruck, nämlich Transformation. Wir reden hier aber nur von der Aenderung, in welcher es keine Transformation des Subjectes gibt, wie wenn wir sagen: Peter wechselt seine Farbe, ändert die Sitten ꝛc.

Es ist nun zu sehen, ob in Gott solche Aenderungen Statt haben: denn es ist nicht nöthig, etwas von der Transformation zu sagen, nachdem wir gezeigt haben, daß Gott nothwendig existirt, d. h., daß er nicht zu seyn aufhören oder in einen andern Gott transformirt werden kann; denn dann hörte er auch zu seyn auf, und es könnte zugleich viele Götter geben, was wir Beides als widersinnig dargethan haben. Damit aber das, was hier noch zu sagen übrig ist, bestimmter erkannt werde, kömmt auch in Betrachtung, daß jede Veränderung entweder von äußeren Ursachen ausgeht, mit oder ohne Willen des Subjectes, oder von einer innern

Ursache und mit Wahl des Subjectes selber. Z. B., daß ein Mensch schwarz wird, erkrankt, wächst u. dgl., geht von äußern Ursachen aus, jenes gegen den Willen, dieses aber nach dem Wunsche des Subjectes selber; spazieren gehen wollen, sich erzürnt zeigen u. s. w., kömmt von äußern Ursachen.

Die ersteren Aenderungen aber, die von äußeren Ursachen ausgehen, finden bei Gott nicht Statt; denn er ist allein die Ursache aller Dinge und erhält von Niemanden eine Einwirkung. Dazu kömmt, daß kein Geschaffenes in sich irgend eine Kraft zu existiren hat und daher noch weit weniger, etwas außer sich oder auf seine Ursache zu wirken. Und, obwohl man in den heil. Schriften oft findet, daß Gott über die Sünden der Menschen zornig oder traurig gewesen sey u. dgl., so wird hier doch nur die Wirkung für die Ursache genommen, wie wir auch sagen: die Sonne sey im Sommer stärker und stehe höher als im Winter, obgleich sie weder ihre Stellung geändert, noch ihre Kräfte zurückgezogen hat. Wie solches auch in den heiligen Schriften oft gelehrt wird, ist bei Jesaias zu ersehen; denn er sagt Cap. 59 V. 2, indem er das Volk anredet: „Eure Verkehrtheiten scheiden euch von eurem Gott."

Fahren wir daher fort, und untersuchen wir, ob es in Gott von Gott selber eine Veränderung geben könne. Daß eine solche in Gott Statt finde, geben wir nicht zu, vielmehr verneinen wir sie durchaus; denn jede Aenderung, die vom Willen abhängt, geschieht, damit das Subject seinen Zustand in einen bessern verändere, was bei dem vollkommensten Wesen nicht Statt finden kann. Sodann gibt es auch eine solche Veränderung nicht, außer um etwas Mißliches zu vermeiden oder um ein fehlendes Gute zu erlangen, was Beides bei Gott nicht Statt finden kann. Somit schließen wir, daß Gott ein unveränderliches Wesen ist.

Anmerkung. Ich habe hier die gewöhnlichen Eintheilungen der Aenderung mit Vorsatz ausgelassen, obgleich wir sie gewissermaßen auch eingeschlossen haben; denn es war nicht nöthig, sie einzeln auf Gott zu beziehen, da wir im Satz 16 Th. 1 gezeigt haben, daß Gott unkörperlich ist, und daß jene gewöhnlichen Eintheilungen nur die Veränderungen der Materie allein enthalten.

Fünftes Capitel.

Von der Einfachheit Gottes.

Geben wir nun zur Einfachheit Gottes über. Um dieses Attribut recht zu verstehen, muß man sich ins Gedächtniß zurückrufen, was Cartesius in den Pr. der Philos. Th. 1 Art. 48 und 49 gesagt hat, daß es nämlich in der Natur nichts als Substanzen und deren Daseynsformen gebe, wovon er eine dreifache Eintheilung der Dinge ableitet, Art. 60, 61 und 62, nämlich reale, modale und Gedankensubstanzen. Reale wird die genannt, wodurch sich zwei Substanzen von einander unterscheiden, seyen sie von verschiedenen oder von gleichen Attributen, wie z. B. das Denken und die Ausdehnung oder die Theile der Materie, und diese wird daraus erkannt, daß jede ohne Hülfe der andern begriffen werden und folglich existiren kann. Die modale zeigt sich als zweifache, nämlich als solche, die zwischen der Daseynsform der Substanz und der Substanz selber ist, oder als solche, die zwischen zwei Daseynsformen einer und derselben Substanz ist. Letztere erkennen wir daraus, daß, obgleich jede Daseynsform ohne die andere, doch keine ohne die Substanz, deren Daseynsformen sie sind, begriffen wird;

erstere erkennen wir aber daraus, daß, obgleich jene Substanz ohne ihre Daseynsform begriffen werden kann, dennoch die Daseynsform ohne die Substanz unbegreiflich ist. Eine Gedankensubstanz nennt man diejenige, die zwischen der Substanz und ihrem Attribut entsteht, wie wenn man Dauer von Ausdehnung unterscheidet. Dieß erkennt man auch daraus, daß eine solche Substanz nicht ohne irgend ein Attribut gedacht werden kann.

Aus diesen dreien entsteht alle Zusammensetzung. Die erste Zusammensetzung ist die, welche aus zwei oder mehreren Substanzen desselben Attributs gemacht wird, wie jede Zusammensetzung, die aus zwei oder mehreren Körpern gemacht wird, oder aus Substanzen verschiedenen Attributs, wie der Mensch. Die zweite geschieht durch die Einigung verschiedener Daseynsformen. Die dritte endlich geschieht nicht, sondern sie wird blos in Gedanken als geschehend gedacht, damit ein Ding desto leichter erkannt werde. Was aber aus diesen beiden erstern Daseynsformen nicht zusammengesetzt ist, das muß einfach genannt werden.

Es ist daher zu zeigen, daß Gott nicht etwas Zusammengesetztes ist, woraus wir werden schließen können, daß Gott das einfachste Wesen

ist. Denn, da an sich klar ist, daß die zusammensetzenden Theile mindestens von Natur früher sind, als das zusammengesetzte Ding, so werden nothwendig jene Substanzen, aus deren Verbindung und Einigung Gott zusammengesetzt ist, von Natur früher seyn, als Gott selber, und eine jede wird durch sich begriffen werden können, obgleich sie nicht Gott beigelegt wird. Sodann, da jene unter sich nothwendig real verschieden sind, so wird auch die eine für sich ohne die andere existiren können, und so, wie wir oben gesagt, könnte es so viel Götter geben, als es *Substanzen gibt, aus denen man Gott* zusammengesetzt dächte. Denn, da jede durch sich existiren kann, wird sie auch von sich existiren müssen, und wird sie hieraus auch die Kraft haben, sich alle Vollkommenheiten zu geben, die wir als Gott innewohnend gezeigt haben ꝛc., wie wir schon Satz 7 Th. 1, wo wir die Existenz Gottes dargethan haben, weitläufig erklärten. Da aber nichts Widersinnigeres als dieses gesagt werden kann, so schließen wir, daß Gott nicht aus der Verbindung und Einigung der Substanzen zusammengesetzt werde. Daß es in Gott auch keine Zusammensetzung verschiedener Daseynsformen gebe, ergibt sich hinlänglich daraus, daß es in Gott keine Daseynsformen gibt. Denn

die Daseynsformen entstehen aus dem Anderswerden der Substanz. S. Pr. Th. 1 Art 56. Wenn Jemand noch eine andere Zusammensetzung aus der Wesenheit und der Existenz der Dinge fingiren wollte, so widerstreiten wir dem nicht; man erinnere sich aber, daß wir schon genugsam dargethan haben, daß diese beiden in Gott nicht unterschieden werden.

Hieraus können wir nun deutlich schließen, daß alle Unterscheidungen, die wir zwischen den Attributen Gottes machen, nicht anders als in Gedanken geschehen, daß dieselben aber in der That unter sich nicht verschieden sind; man verstehe darunter solche gedachte Unterschiede, wie ich sie eben beigebracht habe, die nämlich daraus erkannt werden, daß eine solche Substanz nicht ohne irgend ein Attribut seyn kann. Hieraus schließen wir, daß Gott das einfachste Wesen ist. Im Uebrigen kümmern wir uns nichts um den Wirrwarr von Unterscheidungen der Peripatetiker und gehen daher auf das Leben Gottes über.

Sechstes Capitel.

Vom Leben Gottes.

Um dieses Attribut, nämlich das Leben Gottes, recht zu verstehen, ist nothwendig, daß wir im Allgemeinen erklären, was an jedem Dinge unter dessen Leben verstanden wird, und zuerst wollen wir die Ansicht der Peripatetiker prüfen. Diese verstehen unter Leben: „das Verbleiben einer nährenden Seele mit der Wärme." S. Aristoteles Buch 1 vom Athmen Cap. 8. Und, weil sie drei Seelen annehmen, nämlich die pflanzliche, empfindende und erkennende, die sie nur den Pflanzen, Thieren und Menschen beilegen, so folgt, wie sie selber zugeben, daß das Uebrige des Lebens untheilhaftig sey. Sie wagten indeß nicht auszusprechen, daß der Geist und Gott des Lebens entbehren; sie fürchteten wohl in das Entgegengesetzte zu verfallen, wenn sie nämlich des Lebens entbehrten, daß sie gestorben seyen. Deßhalb hat Aristoteles (Metaphysik Buch 11 Cap. 7) noch eine andere Definition des Lebens gegeben, die dem Geist allein eigenthümlich ist, nämlich: Leben ist die Thätigkeit der Erkenntniß, und in diesem Sinne hat er Gott, der nämlich erkennt und die reine That ist, Leben beigelegt. Wir

werden uns nicht viele Mühe geben, dieß zu widerlegen; denn, was jene drei Seelen betrifft, die sie den Pflanzen, Thieren und Menschen beilegen, haben wir schon genugsam dargethan, daß sie nichts als Phantasiegebilde sind, weil wir nämlich gezeigt haben, daß es in der Materie nichts als mechanische Gebilde und Thätigkeiten gibt. Was aber das Leben Gottes betrifft, so weiß ich nicht, warum es bei ihm eher eine Handlung der Erkenntniß genannt wird, als eine Handlung des Willens u. dgl. Weil ich aber keine Antwort hierauf erwarte, so gehe ich zur Erklärung dessen über, was ich versprochen habe, nämlich was das Leben sey.

Obgleich dieses Wort oft gebraucht wird, um die Sitten eines Menschen zu bezeichnen, werden wir jedoch nur kurz erklären, was philosophisch damit bezeichnet wird. Man bemerke aber, daß, wenn das Leben auch den körperlichen Dingen beizulegen ist, nichts des Lebens untheilhaftig seyn wird; ist es aber blos denen beizulegen, in denen eine Seele mit dem Körper verbunden ist, so wird nur den Menschen allein und vielleicht auch den Thieren, nicht aber dem Geist und nicht Gott zukommen. Da aber das Wort Leben sich gemeiniglich weiter erstreckt, so ist kein Zweifel, daß es auch den körperlichen Dingen,

die nicht mit einem Geiſte verbunden ſind, und dem vom Körper getrennten Geiſt beizulegen iſt. Deßhalb verſtehen wir unter Leben die Kraft, wodurch die Dinge in ihrem Seyn verharren; und, weil jene Kraft von den Dingen ſelber verſchieden iſt, ſo ſagen wir recht eigentlich, daß die Dinge ſelber Leben haben. Die Kraft aber, wodurch Gott in ſeinem Seyn verharrt, iſt nicht außer ſeiner Weſenheit, weßhalb man ſich ganz richtig ausdrückt, wenn man Gott das Leben nennt. Es fehlt nicht an Theologen, welche glauben, daß die Juden aus dieſer Urſache, nämlich weil Gott das Leben und vom Leben nicht unterſchieden ſey, wenn ſie ſchworen, ſagten: חַי יְהוָה beim lebendigen Gott, nicht aber חֵי יְהוָה beim Leben Gottes; wie Joſeph, wenn er beim Leben Pharao's ſchwört, ſagte: חֵי פַּרְעֹה beim Leben Pharao's.

Siebentes Capitel.

Von der Erkenntniß Gottes.

Wir zählten früher unter die Attribute Gottes die Allwiſſenheit, die entſchieden Gott zukömmt, weil das Wiſſen die Vollkommenheit

in sich schließt, und Gott als das vollkommenste Wesen keine Vollkommenheit entbehren kann: deßhalb wird Gott das Wissen im höchsten Grade beigelegt werden müssen, nämlich ein solches, das keine Unwissenheit oder einen Mangel des Wissens voraussetzt oder unterstellt; denn dann gäbe es eine Unvollkommenheit in dem Attribute selber oder in Gott. Hieraus folgt, daß Gott nie die Erkenntniß der Machtvollkommenheit nach gehabt habe, und daß er auch nicht durch logische Folgerung etwas schließe.

Ferner folgt auch aus der Vollkommenheit Gottes, daß seine Ideen nicht wie die unseren von den außerhalb Gott befindlichen Objecten bestimmt werden; im Gegentheil, die Dinge, die außerhalb Gott von Gott geschaffen sind, werden von der Erkenntniß Gottes bestimmt. * Denn sonst würden die Objecte durch sich ihre Natur und Wesenheit haben und würden, mindestens der Natur nach, früher seyn als die göttliche Erkenntniß, was widersinnig ist. Und, weil dieß von Manchen nicht genugsam beachtet wurde, sind sie in ungeheure Irrthümer ver-

* Hieraus folgt klar, daß die Erkenntniß Gottes, wodurch er die geschaffenen Dinge erkennt, sein Wille und seine Macht, wodurch er sie bestimmt, ein und dasselbe ist.

fallen; denn Manche stellten den Satz auf, es gebe außerhalb Gott eine Materie, die gleich ewig wie er durch sich existire, und die der erkennende Gott nach Einigen nur in Ordnung gebracht, nach Anderen ihr noch überdieß eine Form aufgedrückt habe. Andere haben sodann die Dinge vermöge ihrer Natur entweder als nothwendige oder als unmögliche oder als zufällige statuirt, und daß daher Gott diese auch als zufällige kenne und gar nicht wisse, ob sie existirten oder nicht. Andere endlich haben gesagt, Gott kenne das Zufällige aus den Umständen, etwa weil er eine lange Erfahrung gehabt. Außer diesen könnte ich noch andere dergleichen Irrthümer hier anführen, wenn ich es nicht für überflüssig hielte, da aus dem Vorhergesagten ihre Falschheit sich von selber offenbart.

Kehren wir also zu unserm Gegenstande zurück, daß es nämlich außer Gott kein Object seines Wissens gebe, sondern daß er selber das Object seines Wissens, ja sein Wissen sey. Wer aber glaubt, daß auch die Welt ein Object von Gottes Wissen sey, versteht noch weniger, als wer ein von einem ausgezeichneten Architekten aufgeführtes Gebäude für ein Object seines Wissens statuiren will: denn der Baumeister muß noch außer sich ein passendes Material suchen; Gott aber suchte

keine Materie außer sich, sondern die Dinge waren nach ihrer Wesenheit und Existenz von seiner Erkenntniß oder seinem Willen zubereitet worden.

Es fragt sich nun, ob Gott die Uebel oder Sünden, die Gedankenwesen und andere dergleichen erkenne. Wir antworten, daß Gott das, dessen Ursache er ist, nothwendig erkennen müsse, zumal da es auch nicht einen Moment existiren könnte ohne den helfenden Beistand Gottes. Da also die Uebel und Sünden nicht an den Dingen, sondern nur im menschlichen Geiste sind, der die Dinge unter einander vergleicht, so folgt, daß Gott sie außerhalb des Menschengeistes nicht erkenne. Wir sagten, daß die Gedankenwesen Denkformen seyen, und so müssen sie von Gott erkannt werden, d. h., insofern wir begreifen, daß er den menschlichen Geist, wie er immer beschaffen ist, erhalte und hervorbringe, nicht aber, weil Gott solche Denkformen in sich habe, um das, was er erkennt, leichter zu behalten.

Nach diesem Wenigen, was wir gesagt, wenn man es nur recht aufmerksam beachtet, wird nichts über die Erkenntniß Gottes aufgestellt werden können, das nicht mit leichter Mühe zu lösen wäre.

Indeß darf der Irrthum Mancher doch nicht übergangen werden, die den Satz aufstellen, daß Gott nichts als die ewigen Dinge erkenne, nämlich die Engel, die Himmel, die sie sich als ihrer Natur nach unerzeugbar und unzerstörbar dachten, daß er aber von dieser Welt nichts als die Species als ebenfalls unerzeugbare und unzerstörbare erkenne. Diese scheinen wahrlich gleichsam mit Fleiß irren zu wollen und das Widersinnigste zu erdenken. Denn was ist widersinniger, als die Erkenntniß Gottes von einzelnen Dingen auszuschließen, die ohne die Thätigkeit Gottes nicht einmal einen Moment lang seyn können? Dann stellen sie den Satz auf, daß Gott die reell existirenden Dinge nicht kenne; die Kenntniß der universellen aber, die nicht sind und auch keine Wesenheit haben, als die Wesenheit der einzelnen, diese legen sie Gott bei. Wir dagegen legen Gott die Kenntniß der einzelnen Dinge bei, die der universellen sprechen wir ihm ab, außer insofern er den menschlichen Geist erkennt.

Schließlich, ehe wir diesen Gegenstand beenden, muß noch die Frage erledigt werden, ob in Gott viele Ideen oder blos eine und die einfachste sey. Hierauf antworte ich, daß die Idee Gottes, wonach er allwissend genannt wird, die einzige und einfachste ist. Denn er wird in

der That aus keinem andern Grunde allwissend genannt, als weil er die Idee seiner selbst hat, welche Idee oder Erkenntniß zugleich stets mit Gott existirte; denn nichts ist außer seinem Wesen, und jene konnte auch auf keine andere Weise seyn.

Aber die Erkenntniß Gottes von den geschaffenen Dingen kann nicht so eigentlich zum Wissen Gottes gezählt werden; denn, wenn Gott gewollt hätte, hätten die geschaffenen Dinge eine andere Wesenheit, was bei der Erkenntniß, die Gott von sich selbst hat, nicht Statt findet. Es wird jedoch gefragt werden, ob jene eigentlich oder uneigentlich so genannte Erkenntniß der geschaffenen Dinge eine vielfache oder eine einige sey. Allein, um hierauf zu antworten, diese Frage ist nicht verschieden von jenen, ob die Beschlüsse und Willen Gottes mehrere seyen oder nicht, und ob Gottes Allgegenwart oder Beistand, womit er die einzelnen Dinge erhält, in allen Dingen gleich sey; hiervon aber, wie wir schon gesagt, können wir keine bestimmte Erkenntniß haben. Wir wissen aber ganz evident, daß auf dieselbe Weise, wie Gottes Beistand, wenn er auf die Allmacht Gottes zurückbezogen wird, ein einiger seyn muß, obgleich er in den Wirkungen verschiedenartig offenbar wird, eben so auch die

Willen und Beschlüsse Gottes (denn so mag man seine Erkenntniß der geschaffenen Dinge nennen) in Gott betrachtet nicht mehrere sind, obgleich sie durch die geschaffenen Dinge oder, besser, in den geschaffenen Dingen verschiedenartig ausgedrückt sind. Wenn wir endlich auf die Analogie der ganzen Natur achten, so können wir sie wie ein Wesen betrachten, und folglich wird die Idee Gottes oder sein Beschluß über die geschaffene Natur nur eine seyn.

Achtes Capitel.

Vom Willen Gottes.

Wir wissen nicht, wie die Wesenheit Gottes und die Erkenntniß, wodurch er sich erkennt, und der Wille, womit er sich liebt, unterschieden sind.

Der Wille Gottes, wonach er sich lieben will, folgt nothwendig aus seiner unendlichen Erkenntniß, wonach er sich erkennt. Wie aber diese Drei sich von einander unterscheiden, nämlich seine Wesenheit, die Erkenntniß, womit er sich erkennt, und der Wille, wonach er sich lieben will, das zu wissen, bleibt ein bloser Wunsch.

Es fehlt uns zwar nicht an einem Worte (nämlich Personalität), das die Theologen bisweilen gebrauchen, um die Sache zu erklären; aber, wenn wir auch das Wort kennen, so kennen wir doch nicht seine Bedeutung, und vermögen nicht uns einen klaren und bestimmten Begriff davon zu bilden, wenn wir auch glauben mögen, daß in der seligsten Erscheinung Gottes, die den Gläubigen versprochen ist, Gott dieß den Seinen offenbaren wird.

Der Wille und die Machtvollkommenheit Gottes, nach außen genommen, unterscheiden sich nicht von seiner Erkenntniß.

Der Wille und die Machtvollkommenheit nach außen unterscheiden sich nicht von der Erkenntniß Gottes, wie sich aus dem Vorhergehenden genugsam ergibt; denn wir haben gezeigt, daß Gott nicht allein beschlossen habe, daß die Dinge existiren sollen, sondern auch, daß sie mit einer solchen Natur existiren sollen, d. h., daß ihre Wesenheit und Existenz von Gottes Willen und Machtvollkommenheit abhängen mußte: hieraus können wir klar und bestimmt ersehen, daß die Erkenntniß Gottes, seine Machtvollkommenheit und sein Wille, womit er die Geschöpfe schuf, erkennt und erhält oder liebt, sich

auf keine Weise von einander unterscheiden, sondern blos rücksichtlich unseres Denkens.

Wenn wir aber sagen, daß Gott Manches hasse und Manches liebe, so ist dieß in dem Sinne gesagt, in dem die Schrift sagt, daß die Erde die Menschen ausspeien werde, und Anderes dergleichen. Daß aber Gott Niemanden so haßt oder die Dinge so liebt, wie sich der gemeine Haufe einredet, ist genugsam aus der Schrift selber zu entnehmen; denn Jesaias sagt es, und noch deutlicher der Apostel Cap. 9 an die Römer: „Ehe sie (nämlich die Kinder Isaaks) geboren waren und weder Gutes noch Böses gethan hatten, auf daß der Vorsatz Gottes nach der Wahl beständ, nicht aus Verdienst der Werke, sondern aus Gnaden des Berufers ward zu ihm gesagt: Der Größere soll dem Kleinern dienstbar werden ꝛc.“ Und kurz darauf: „So sagst du mir: Was schuldigt er denn noch? Wer kann seinem Willen widerstehen? Ja, o Mensch! wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst? Spricht wohl ein Werk zu seinem Meister: Warum hast du mich so gebildet? Hat nicht ein Töpfer Macht über den Thon, daß er von derselben

Masse aus einem Klumpen ein Gefäß mache zu Ehren und das andere zu Unehren? ꝛc."

Fragt man nun, warum also Gott die Menschen ermahnt, so kann man hierauf leicht antworten, daß nämlich Gott so von Ewigkeit beschlossen habe, zu dieser Zeit die Menschen zu ermahnen, damit diejenigen bekehrt würden, deren Seligkeit er wollte. Fragt man weiter, ob Gott sie nicht ohne Ermahnung hätte selig machen können, so antworten wir, er hätte können. Fragt man dann etwa wieder, warum er sie also nicht selig mache, so werde ich hierauf antworten, wenn man mir gesagt haben wird, warum Gott das rothe Meer nicht ohne den heftigen Ostwind wegsam gemacht habe, warum er nicht alle einzelne Bewegungen ohne die andern vollbringe, und unzähliges Andere, das Gott durch vermittelnde Ursachen thut. Fragt man von Neuem, warum also die Sünder gestraft werden, da sie nach ihrer Natur und nach dem göttlichen Beschluß handeln, so antworte ich, daß es auch nach dem göttlichen Beschlusse sey, daß sie gestraft werden; und, wenn nur die, von denen wir uns einbilden, daß sie aus Freiheit sündigen, strafbar wären, warum suchen die Menschen die giftigen Schlangen auszurotten?

ſie ſündigen ja nur nach ihrer eigenen Natur und können nicht anders.

Wenn endlich noch Anderes in den heil. Schriften aufſtößt, was uns einen Zweifel beibringt, ſo iſt hier nicht der Ort, das zu erklären; denn hier unterſuchen wir nur das, was wir mit der natürlichen Vernunft erreichen können, und es iſt genug, wenn wir es evident darſtellen, daß wir wiſſen, das heilige Blatt müſſe auch daſſelbe lehren: denn die Wahrheit widerſpricht nicht der Wahrheit, und die Schrift kann die Albernheiten, wie man ſie ſich gewöhnlich einbildet, nicht lehren. Fänden wir aber in ihr etwas, was der natürlichen Vernunft entgegen wäre, ſo könnten wir mit derſelben Freiheit, wie wir den Koran und den Talmud widerlegen, auch ſie widerlegen. Ferne aber ſey es zu denken, daß ſich in den heiligen Schriften etwas finden könne, was der natürlichen Vernunft widerſtreite.

Neuntes Capitel.

Von der Allmachtsvollkommenheit Gottes.

Daß Gott allmächtig ſey, iſt hinlänglich dargethan. Hier werden wir nur kurz zu erklären

versuchen, wie dieß Attribut zu verstehen sey; denn Viele reden nicht ehrerbietig genug und nicht wahrheitsgemäß davon. Sie sagen nämlich, manche Dinge seyen ihrer Natur nach und nicht nach dem Beschlusse Gottes möglich, manche unmöglich, und manche nothwendig, und die Allmacht Gottes habe nur bei den möglichen Statt. Wir aber, die wir schon gezeigt haben, daß Alles absolut von dem Beschlusse Gottes abhänge, sagen, Gott ist allmächtig, und, nachdem wir erkannt haben, daß er Manches aus der reinen Freiheit seines Willens beschlossen hat, und sodann, daß er unveränderlich ist, sagen wir nun, daß nichts gegen seine Beschlüsse handeln könne, und daß dieß schon deßhalb unmöglich sey, weil es der Vollkommenheit Gottes widerstreitet.

Es wird aber vielleicht Jemand behaupten, wir hätten Einiges nur dadurch als nothwendig gefunden, daß wir auf den Beschluß Gottes Rücksicht nehmen, z. B. daß Josia die Gebeine der Götzendiener auf dem Altar Jeroboams verbrannt habe: denn, wenn wir blos auf den Willen Josia's achten, werden wir die Sache für eine mögliche halten und auf keine Weise sagen, daß sie in Zukunft nothwendig seyn würde, außer darum, weil der Prophet

dieß nach dem Beſchluſſe Gottes vorausgeſagt hatte; aber, daß die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten gleich ſeyn müſſen, ſagt die Sache ſelber. Allein, in der That, dieſe erdenken nur aus ihrer Unwiſſenheit die Unterſchiede in den Dingen. Denn, wenn die Menſchen die ganze Ordnung der Natur klar erkenneten, würden ſie Alles eben ſo nothwendig finden, wie Alles das, was die Mathematik lehrt; weil dieſes aber die menſchliche Einſicht überſteigt, ſo halten wir Manches für möglich und nicht für nothwendig. Deßhalb muß man entweder ſagen, daß Gott nichts kann, weil Alles wirklich nothwendig iſt, oder daß Gott Alles kann, und daß auch die Nothwendigkeit, die wir in den Dingen finden, von dem alleinigen Beſchluſſe Gottes gekommen ſey.

Wenn Gott eine andere Natur der Dinge gemacht hatte, hätte er uns auch eine andere Erkenntniß geben müſſen.

Fragt nun Jemand: Wie aber dann, wenn Gott Anderes beſchloſſen und bewirkt hätte, daß das, was nun wahr iſt, falſch wäre, würden wir dieß nicht dennoch für höchſt wahr halten? Allerdings, wenn Gott uns die Natur, die er uns gab, gelaſſen hätte; dann hätte er aber auch, wenn er gewollt hätte, uns eine ſolche

Natur geben können, wie er sie nun gemacht hat, mit welcher wir die Natur und die Gesetze der Dinge, wie sie von Gott festgesetzt sind, erkennten; ja, wenn wir auf seine Wahrhaftigkeit achten, hätte er sie uns geben müssen. Dieß ergibt sich auch aus dem, was wir oben gesagt, daß nämlich die ganze geschaffene Natur nur ein einziges Wesen, folglich der Mensch nur ein Theil der Natur ist, der mit den anderen zusammenhängen muß; somit würde aus der Einfachheit des göttlichen Beschlusses folgen, daß, wenn Gott die Dinge anders geschaffen, er zugleich auch unsere Natur so gestaltet hätte, daß wir die Dinge, wie sie von Gott geschaffen sind, erkennen würden. Deßhalb müssen wir, obgleich wir dieselbe Distinction der Machtvollkommenheit Gottes, welche die Philosophen gewöhnlich geben, beibehalten möchten, sie doch anders erklären.

Wir theilen also die Machtvollkommenheit Gottes ein in beziehungsweise und absolute.

Wir sprechen von einer absoluten Machtvollkommenheit Gottes, wenn wir seine Allmacht betrachten ohne Rücksicht auf seine Beschlüsse, von einer beziehungsweisen aber, wenn wir seine Beschlüsse berücksichtigen.

Ferner gibt es eine ordentliche und eine

außerordentliche Machtvollkommenheit Gottes. Die ordentliche iſt, mit welcher er die Welt in einer gewiſſen Ordnung erhält; die außerordentliche, wenn er etwas außer der Ordnung der Natur thut, wie z. B. alle Wunder, das Sprechen der Eſelin, die Erſcheinung der Engel u. dgl., obgleich man über dieſes Letzte nicht mit Unrecht Zweifel erheben könnte, da es als ein größeres Wunder erſcheint, wenn Gott die Welt in derſelben beſtimmten und unveränderlichen Ordnung regiert, als wenn er die Geſetze, die er ſelber in der Natur am beſten und aus reiner Freiheit feſtgeſetzt (was nur ein Stockblinder leugnen kann), wegen der Albernheit der Menſchen abſchaffte. Dieß zu entſcheiden, wollen wir indeß den Theologen überlaſſen.

Andere Fragen endlich, die gemeiniglich über die Machtvollkommenheit Gottes aufgeworfen zu werden pflegen, nämlich: ob ſich die Machtvollkommenheit Gottes auf das Vergangene erſtrecke; ob er das, was er gemacht, beſſer machen könne; ob er noch mehr Anderes machen könne, als er gemacht, das übergehen wir: denn man kann es aus dem Vorhergeſagten leicht beantworten.

Zehntes Capitel.

Von der Schöpfung.

Wir haben schon früher behauptet, daß Gott der Schöpfer aller Dinge sey; nun wollen wir zu erklären versuchen, was unter Schöpfung zu verstehen ist; dann wollen wir das, was gemeiniglich von der Schöpfung behauptet wird, nach Kräften erklären. Wir fangen daher mit dem Ersten an.

Wir sagen also: *Schöpfung ist die Handlung, bei welcher außer der wirkenden keine Ursachen aushelfen*, oder: *Ein Geschöpf ist das, das, um zu existiren, nichts als Gott voraussetzt.*

Hieraus ist zu bemerken:

1. Daß wir jene Worte übergehen, welche die Philosophen gemeiniglich anwenden, nämlich „*aus dem Nichts*," als ob das Nichts eine Materie wäre, aus der die Dinge hervorgebracht würden. Daß sie sich aber so ausdrücken, kommt davon, weil sie aus Gewohnheit, wenn etwas erzeugt wird, etwas vor demselben vorauszusetzen, aus welchem es entsteht, bei der Schöpfung jene Partikel „aus" nicht weglassen konnten. So erging es ihnen auch mit der Materie: weil sie nämlich sehen, daß alle Körper auf

einer Stelle sind und von anderen Körpern umgeben werden, so antworteten sie, da sie sich darnach fragten, wo die ganze Materie sey: „In irgend einem imaginären Raume.“ Es ist also kein Zweifel, daß sie das Nichts nicht als eine Negation aller Realität betrachteten, sondern es sich als etwas Reales dachten oder vorstellten.

2. Ich sage, bei der Schöpfung halfen keine andere Ursachen, als die bewirkende. Ich konnte wohl auch sagen, daß die Schöpfung alle Ursachen außer der bewirkenden negire oder ausschließe; ich wählte aber lieber helfen, um denen nicht antworten zu müssen, die die Frage aufwerfen, ob Gott sich bei der Schöpfung keinen Zweck vorgesetzt, weßhalb er die Dinge schuf. Ueberdieß, um die Sache besser zu erklären, habe ich die zweite Definition hinzugesetzt, daß das geschaffene Ding nichts als Gott voraussetze, weil nämlich, wenn sich Gott einen Zweck vorgesetzt hat, dieser gewiß nicht außerhalb Gottes war, da es nichts außerhalb Gottes gibt, wodurch er zum Handeln veranlaßt wird.

3. Aus dieser Definition folgt genugsam, daß es keine Schöpfung der Accidenzen und Daseynsformen gibt, da diese eine geschaffene Substanz außerhalb Gott voraussetzen.

4. Wir können uns vor der Schöpfung keine Zeit und keine Dauer denken; vielmehr haben diese mit den Dingen angefangen. Denn die Zeit ist das Maß der Dauer, oder vielmehr sie ist nichts als eine Form des Denkens. Deßhalb setzt sie nicht nur irgend ein geschaffenes Wesen, sondern vornehmlich denkende Menschen voraus. Die Dauer hört aber auf, wo die geschaffenen Dinge zu seyn aufhören, und sie beginnt, wo die geschaffenen Dinge zu seyn beginnen: ich sage geschaffene Dinge; denn, daß Gott keine Dauer zukomme, sondern blos Ewigkeit, habe ich schon oben evident genug dargethan. Deßhalb setzt die Dauer geschaffene Dinge voraus, oder sie unterstellt sie mindestens. Wer sich aber Dauer und Zeit vor den geschaffenen Dingen vorstellt, der leidet an demselben Vorurtheil, wie diejenigen, welche sich einen Raum außerhalb der Materie denken, wie von selbst offenbar ist. — Dieß über die Definition der Schöpfung.

Es ist weiter nicht nöthig, hier das noch einmal zu wiederholen, was wir Axiom 10 Th. 1 dargethan, daß es nämlich eben so viel Kraft erfordere, ein Ding zu schaffen, als es zu erhalten, d. h., daß die Thätigkeit Gottes, die Welt zu schaffen, die nämliche ist, wie die, sie zu erhalten.

Nach dieſen Bemerkungen gehen wir nun auf das über, was wir zweitens verſprochen haben.

1. Iſt alſo zu unterſuchen, was Geſchaffenes, und was Ungeſchaffenes iſt.

2. Ob das, was geſchaffen iſt, von Ewigkeit hätte geſchaffen werden können.

Auf das Erſte antworten wir alſo kurz: Alles das iſt geſchaffen, deſſen Weſenheit klar begriffen wird ohne alle Exiſtenz und doch durch ſich begriffen wird, wie z. B. die Materie, von der wir einen klaren und beſtimmten Begriff haben, wenn wir ſie unter dem Attribut der Ausdehnung begreifen, und wir begreifen ſie gleich klar und beſtimmt, ob ſie exiſtirt oder nicht exiſtirt.

Wenn aber Jemand vielleicht ſagen wollte, wir begreifen die Erkenntniß klar und beſtimmt ohne Exiſtenz, und doch legen wir ſie Gott bei, ſo iſt die Antwort hierauf: Wir legen Gott nicht eine ſolche Erkenntniß bei, wie die unſrige iſt, nämlich eine empfängliche, die von der Natur der Dinge beſtimmt wird, ſondern eine ſolche, die reine Thätigkeit iſt und daher Exiſtenz in ſich ſchließt, wie wir oben weitläufig genug dargethan; denn wir haben gezeigt, daß die Erkenntniß und der Wille Gottes von ſeiner

Machtvollkommenheit und Wesenheit, welche die Existenz in sich schließt, nicht unterschieden wird.

Wenn also Alles das, dessen Wesenheit keine Existenz in sich schließt, nothwendig, um zu existiren, von Gott geschaffen, und fortwährend, wie wir oben ausführlich gezeigt, von dem Schöpfer selber erhalten werden muß, so wollen wir uns nicht bei der Widerlegung der Ansicht derer aufhalten, welche die Welt oder das Chaos oder eine von aller Form entblößte Materie gleich ewig wie Gott und also unabhängig von ihm statuiren. Deßhalb gehen wir zum Zweiten und untersuchen, ob das, was geschaffen ist, von Ewigkeit geschaffen werden konnte.

Um dieß richtig zu erkennen, ist die Redeweise „von Ewigkeit" zu beachten; denn wir wollen hier damit noch etwas Anderes bezeichnen, als das, was wir vordem erklärt haben, als wir von der Ewigkeit Gottes sprachen. Denn hier verstehen wir darunter nichts Anderes, als die Dauer ohne Anfang der Dauer oder doch eine solche Dauer, daß, wenn wir sie auch mit vielen Jahren oder Myriaden von Jahren multipliciren wollten und dieses Product wieder mit Myriaden, wir sie doch mit keiner noch so großen Zahl ausdrücken könnten.

Der Beweis ist klar, daß es keine solche Dauer geben könne. Denn, wenn die Welt wiederum von diesem Punkte rückwärts ginge, würde sie nie eine solche Dauer haben können; folglich hätte auch die Welt von einem solchen Anfange nicht bis zu diesem Punkte kommen können. Wollte man etwa sagen, Gott sey nichts unmöglich, denn er ist allmächtig und konnte somit eine Dauer bewirken, größer als irgend eine, die es geben kann; so antworten wir, daß Gott, weil er allmächtig ist, nie eine Dauer schaffen wird, die so groß wäre, daß er keine größere schaffen könnte. Denn das ist die Natur der Dauer, daß stets eine größere oder kleinere, als die gegebene, begriffen werden kann, wie eine Zahl. Wenn man aber noch immer entgegnete, Gott sey von Ewigkeit gewesen und habe also bis zu dieser Zeit gedauert, und so gebe es eine Dauer, welche die denkbar größte sey; so legt man Gott auf diese Weise eine Dauer bei, die aus Theilen besteht, was wir doch zur vollen Genüge widerlegten, indem wir dargethan haben, daß Gott nicht Dauer, sondern Ewigkeit zukomme. Wenn doch dieß die Menschen recht betrachtet hätten! Sie hätten sich sehr leicht aus vielen Beweisführungen und Widersinnigkeiten herauswinden können und hätten dann mit dem

höchsten Genusse in der seligsten Anschauung dieses Gedankens verweilt.

Gehen wir indeß zur Beantwortung der Gründe über, die von Manchen beigebracht werden, wodurch sie nämlich die Möglichkeit einer solchen unendlichen Dauer in Bezug auf deren Anfang darzuthun versuchen.

Zuerst sagen sie also: ein hervorgebrachtes Ding könne zu gleicher Zeit mit der Ursache vorhanden seyn; da aber Gott von ewig gewesen sey, hätten auch seine Wirkungen von ewig hervorgebracht seyn können. Dieß bestätigen sie noch dazu durch das Beispiel von dem Sohne Gottes, der von Ewigkeit vom Vater erzeugt worden ist. Aus dem Vorhergesagten ist indeß klar zu verstehen, daß sie Ewigkeit mit Dauer verwechseln und Gott nur eine Dauer von ewig beilegen, was auch klar aus dem Beispiele erhellt, das sie anführen. Denn dieselbe Ewigkeit, die sie dem Sohne Gottes beilegen, statuiren sie auch als den Geschöpfen möglich. Sodann denken sie sich Zeit und Dauer vor der Erschaffung der Welt, und sie wollen Dauer ohne geschaffene Dinge statuiren, wie Andere die Ewigkeit außerhalb Gott; es ist bereits bewiesen, daß Beides durchaus falsch ist. Wir erwiedern also, daß es

durchaus falsch sey, daß Gott seine Ewigkeit den Geschöpfen mittheilen könne; eben so wenig ist der Sohn Gottes sein Geschöpf, sondern wie der Vater ewig. Wenn wir daher sagen, daß der Vater den Sohn von Ewigkeit erzeugt habe, so meinen wir nichts Anderes, als daß der Vater seine Ewigkeit dem Sohne stets mitgetheilt habe.

Sie argumentiren zweitens, daß Gott, wenn er frei handelt, nicht geringere Macht hat, als wenn er nothwendig handelt; wenn aber Gott nothwendig handelte, so hätte er, da er von unendlicher Vollkommenheit ist, die Welt von ewig schaffen müssen. Auf dieses Argument wird man auch sehr leicht antworten können, wenn man auf seine Grundlage achtet. Diese guten Leute unterstellen nämlich, daß sie verschiedene Ideen von einem Wesen von unendlicher Machtvollkommenheit haben können; denn sie begreifen, daß Gott, sowohl wenn er nach Naturnothwendigkeit handelt, als wenn er frei handelt, von unendlicher Machtvollkommenheit sey. Wir aber verneinen, daß Gott, wenn er aus Naturnothwendigkeit handelt, von unendlicher Machtvollkommenheit ist, was wir wohl verneinen dürfen, und was sogar nothwendig von ihnen zugegeben werden muß, nachdem wir dargethan haben, daß

Gott, das vollkommenste Wesen, frei handle und nur als einziges begriffen werden könne. Wenn sie abermals entgegnen, daß man doch den Fall setzen könne, obgleich es unmöglich sey, daß der aus Naturnothwendigkeit handelnde Gott von unendlicher Machtvollkommenheit sey, so werden wir antworten, daß man das eben so wenig annehmen dürfe, als einen quadrirten Cirkel, aus welchem man schlösse, daß alle vom Centrum an den Umkreis gezogenen Linien nicht gleich wären. Aber dieß ist aus dem eben Gesagten — damit wir das schon längst Gesagte nicht wiederholen — klar genug. Wir haben nämlich so eben gezeigt, daß es keine Dauer gibt, von der man sich nicht das Doppelte oder sonst Größere oder Kleinere denken kann, und daß somit von Gott, der mit unendlicher Machtvollkommenheit frei handelt, stets eine größere oder kleinere, als die gegebene, geschaffen werden kann. Wenn aber Gott aus Naturnothwendigkeit handelte, würde dieß auf keine Weise zu folgern seyn; denn nur jene Dauer, die sich aus seiner Natur ergäbe, würde von ihm hervorgebracht werden können, nicht aber unendliche andere, die größer wären, als die gegebene. Wir argumentiren daher kurz so: Wenn Gott die größte Dauer, d. h. eine so große, daß er keine größere schaffen kann,

geſchaffen hätte, würde er nothwendig ſeine Macht mindern. Das Letztere iſt aber falſch; denn ſeine Macht iſt von ſeiner Weſenheit nicht verſchieden, folglich ꝛc. Ferner, wenn Gott aus Naturnothwendigkeit handelte, müßte er eine ſolche Dauer ſchaffen, daß er keine größere ſchaffen kann: aber der eine ſolche Dauer ſchaffende Gott iſt nicht von unendlicher Machtvollkommenheit; denn wir können uns ſtets eine größere als die gegebene denken. Wenn alſo Gott aus Naturnothwendigkeit handelte, wäre er nicht von unendlicher Machtvollkommenheit.

Es könnte Jemanden hier ein Zweifel entſtehen, woher denn nämlich, da die Welt vor fünf tauſend Jahren und darüber — wenn die Rechnung der Chronologen richtig iſt — geſchaffen wurde, woher wir denn doch uns eine größere Dauer denken können, von der wir behauptet, daß ſie nicht ohne geſchaffene Dinge erkannt werden könne. Dieſer Zweifel kann ſehr leicht gehoben werden, wenn man beachtet, daß wir jene Dauer nicht aus der bloſen Betrachtung der geſchaffenen Dinge, ſondern aus der Betrachtung der unendlichen Schöpfermacht Gottes erkennen; denn die Geſchöpfe können nicht als durch ſich exiſtirend und dauernd begriffen werden, ſondern gleichſam durch die unendliche Macht Gottes, von welcher allein

sie alle Dauer haben. S. Satz 12 Thl. 1 und Folgesatz.

Schließlich, um nicht mit der Widerlegung nichtiger Argumente hier die Zeit zu verlieren, bemerken wir nur noch dieß: Der Unterschied zwischen Ewigkeit und Dauer, und was die Dauer ohne geschaffene Dinge, und die Ewigkeit ohne Gott ist, ist auf keine Weise erkennbar: wenn man dieß richtig gefaßt, wird man sehr leicht auf alle Einwürfe antworten können; daher halten wir es nicht für nöthig, hiebei länger zu verweilen.

Elftes Capitel.

Von der Mitwirkung Gottes.

Ueber dieses Attribut bleibt wenig oder nichts zu sagen, nachdem wir gezeigt haben, daß Gott in jedem einzelnen Momente fortwährend das Ding gleichsam von Neuem schafft; woraus wir dargethan haben, daß die Dinge aus sich nie irgend eine Macht haben, etwas zu bewirken oder sich zu einer Handlung zu bestimmen, und dieß finde nicht nur bei den Dingen außerhalb des Menschen, sondern auch im menschlichen Willen selber Statt.

Wir wollen nun auf einige hierauf bezügliche Einwürfe antworten, und, obgleich viele andere gewöhnlich beigebracht werden, so wollen wir diese hier auf sich beruhen lassen, weil sie doch hauptsächlich zur Theologie gehören.

Weil es jedoch Viele gibt, welche die Mitwirkung Gottes zugeben und sie in einem ganz andern Sinne nehmen, als wir sie lehren, so ist hier das zu bemerken (um ihren Irrthum ganz leicht aufzudecken), was wir vorher dargethan, daß nämlich die gegenwärtige Zeit keine Verbindung mit der zukünftigen habe (s. Ar. 10 Th. 1), und daß wir dieß klar und bestimmt begreifen; wenn man nur auf dieses genau achtet, kann man mit leichter Mühe alle jene Einwürfe widerlegen, die aus der Philosophie hergeholt werden können.

Um aber diese Frage nicht vergebens berührt zu haben, werden wir im Vorbeigehen auf die Frage antworten: **ob etwas zu der erhaltenen Kraft Gottes hinzukomme, wenn er ein Ding zum Handeln bestimmt.** Die Antwort hierauf haben wir schon einigermaßen berührt, als wir von der Bewegung redeten; wir sagten nämlich, daß Gott dieselbe Quantität Bewegung in der Natur erhalte. Wenn wir also die ganze Natur der Materie betrachten, so

kömmt nichts Neues zu ihr hinzu; aber in Rücksicht der particulären Dinge kann gewissermaßen gesagt werden, daß etwas Neues zu ihr hinzukomme. Bei geistigen Dingen scheint dieß nicht Statt zu finden; denn es ist keineswegs entschieden, daß diese so von einander abhängen. Sodann, da die Theile der Dauer keine Verbindung unter sich haben, so können wir sagen, daß Gott nicht so eigentlich die Dinge erhalte, als hervorbringe; deßhalb muß man von dem Menschen sagen, wenn er jetzt eine bestimmte Freiheit hat, etwas zu thun, Gott habe ihn zu dieser Zeit so geschaffen. Diesem widerstreitet nicht, daß der menschliche Geist oft von außer ihm befindlichen Dingen bestimmt wird, und daß Alles, was in der Natur ist, gegenseitig von einander bestimmt wird, etwas zu thun; denn auch das ist von Gott so bestimmt. Denn kein Ding kann den Willen bestimmen, oder andererseits kein Wille kann bestimmt werden, außer von der Macht Gottes allein. Wie dieß aber nicht der menschlichen Freiheit widerstreite, oder wie Gott dieß mit Erhaltung der menschlichen Freiheit bewirken könne, gestehen wir nicht zu wissen, wie wir schon oft gesagt haben.

Dieses hatte ich mir vorgenommen über die Attribute Gottes zu sagen, von denen ich bisher

keine Eintheilung gegeben habe. Jene Eintheilung aber, die bisweilen von den Schriftstellern gegeben wird, wornach sie nämlich die Attribute Gottes in unmittheilbare und mittheilbare scheiden, scheint mir, um die Wahrheit zu gestehen, mehr eine Namens- als eine Sacheintheilung zu seyn. Denn das Wissen Gottes trifft mit dem menschlichen Wissen eben so wenig zusammen als der Hund, das Himmelszeichen, mit dem Hunde, der ein Jagdthier ist, und vielleicht noch viel weniger.

Wir aber geben diese Eintheilung: Die Attribute Gottes, welche seine thätige Wesenheit erklären, sind verschieden von denen, welche keine Thätigkeit, sondern seine Daseynsweise darlegen. Zu den letzteren gehören: die Einheit, Ewigkeit, Nothwendigkeit ꝛc.; zu jener aber: die Erkenntniß, der Wille, das Leben, die Allmacht ꝛc. Diese Eintheilung ist klar und deutlich genug und umfaßt alle Attribute Gottes.

Zwölftes Capitel.

Vom menschlichen Geiste.

Wir müssen nun auf die geschaffene Substanz übergehen, die wir in ausgedehnte und

denkende eingetheilt haben. Unter ausgedehnter verstanden wir die Materie oder die körperliche Substanz; unter denkender aber nur die menschlichen Geister.

Obgleich die Engel auch geschaffen sind, so gehören sie doch nicht zur Metaphysik, weil sie mit der natürlichen Einsicht nicht erkannt werden; denn ihre Wesenheit und Existenz ist nur durch Offenbarung bekannt und gehört somit nur zur Theologie, deren Erkenntniß, da sie eine ganz andere oder nach ihrer ganzen Art von der natürlichen Erkenntniß verschiedene ist, auf keine Weise mit dieser vermengt werden darf. Es erwarte daher Niemand, daß wir etwas über die Engel sagen werden.

Kehren wir also zu den menschlichen Geistern zurück, worüber nur wenig zu sagen übrig, sondern blos darauf aufmerksam zu machen ist, daß wir nichts über die Zeit der Schöpfung des menschlichen Geistes gesagt haben, weil es nicht hinlänglich ausgemacht ist, zu welcher Zeit Gott ihn schafft, da er ohne Körper existiren kann. Das ist hinlänglich entschieden, daß der menschliche Geist nicht aus einem fremden Keim entsteht; denn dieß findet nur bei Dingen Statt, die erzeugt werden, nämlich bei den Daseyns-

formen einer Subſtanz; die Subſtanz ſelber aber kann nicht erzeugt, ſondern nur von dem Allmächtigen allein geſchaffen werden, wie wir im Vorhergehenden hinlänglich dargethan.

Um aber etwas von ſeiner Unſterblichkeit hinzuzufügen, ſo iſt hinlänglich entſchieden, daß wir von keinem geſchaffenen Dinge ſagen können, ſeine Natur bringe es mit ſich, daß es von der Macht Gottes nicht zerſtört werde. Denn, wer die Macht hatte, ein Ding zu ſchaffen, der hat auch die Macht, es zu zerſtören. Zudem haben wir ſattſam dargethan, daß kein geſchaffenes Ding durch ſeine Natur auch nur einen Moment exiſtiren könne, daß es vielmehr fortwährend von Gott geſchaffen werde.

Indeß, obgleich ſich dieß ſo verhält, ſo ſehen wir doch klar und beſtimmt, daß wir keine Idee haben, mit der wir es faſſen können, daß eine Subſtanz zerſtört werde, wie wir die Ideen der Zerſtörung und Erzeugung der Daſeynsformen haben. Denn, wenn wir den Bau des menſchlichen Körpers betrachten, ſo begreifen wir klar, daß ein ſolcher Bau zerſtört werden könne; aber nicht gleicher Weiſe begreifen wir, wenn wir auf die körperliche Subſtanz achten, daß dieſe vernichtet werden könne. Endlich fragt der Philoſoph nicht

nach dem, was Gott mit der höchsten Macht thun kann, sondern er urtheilt über die Natur der Dinge aus den Gesetzen, die Gott in sie gelegt; deßhalb hält er das für bestimmt und fest, was er aus diesen Gesetzen als bestimmt und fest schließt, obgleich er nicht leugnen wird, daß Gott diese Gesetze und alles Andere verändern könne. Darum untersuchen wir auch nicht, wenn wir von der Seele reden, was Gott machen kann, sondern nur, was aus den Gesetzen der Natur folgt.

Da aber aus diesen klar folgt, daß die Substanz weder durch sich, noch durch eine andere geschaffene Substanz zerstört werden könne, wie wir schon früher, wenn ich nicht irre, mehr als hinreichend dargethan, so müssen wir behaupten, daß der Geist nach den Naturgesetzen unsterblich ist. Und, wenn wir noch tiefer in die Sache blicken wollen, werden wir ganz evident darthun können, daß er unsterblich ist. Denn, wie wir eben gezeigt, folgt deutlich aus den Naturgesetzen, daß die Seele unsterblich ist; jene Naturgesetze aber sind die durch die natürliche Einsicht geoffenbarten Beschlüsse Gottes, wie auch aus dem Vorhergehenden ganz evident ist; daß sodann die Beschlüsse Gottes unveränderlich seyen, haben wir auch dargethan: aus diesem

Allem ſchließen wir deutlich, daß Gott ſeinen unveränderlichen Willen über die Dauer der Seelen den Menſchen nicht nur durch Offenbarung, ſondern auch durch die natürliche Einſicht kund gemacht habe.

Wenn Jemand den Einwurf machte, daß Gott jene natürlichen Geſetze irgend einmal zerſtören könne, um Wunder zu thun, ſo verſchlägt das nichts; denn die meiſten einſichtsvollern Theologen geben zu, daß Gott nichts gegen die Natur, ſondern über der Natur handle: d. h., wie ich es erkläre, Gott hat viele Geſetze des Handelns, die er der menſchlichen Erkenntniß nicht mitgetheilt, und die, wenn ſie der menſchlichen Erkenntniß mitgetheilt wären, gleich natürlich wie die übrigen ſeyn würden.

Hieraus ergibt ſich ganz deutlich, daß die menſchlichen Geiſter unſterblich ſind, und ich ſehe nicht, was über die menſchliche Seele im Allgemeinen hier noch zu ſagen übrig wäre. Auch im Einzelnen iſt nichts mehr von ihren Functionen zu ſagen übrig, wenn nicht die Einwürfe einiger Autoren, wodurch ſie bewirken wollen, daß ſie das, was ſie ſehen und fühlen, nicht ſehen und nicht fühlen, mich zu einer Antwort aufforderten.

Manche glauben, sie können zeigen, daß der Wille nicht frei sey, sondern stets von einem Andern bestimmt werde. Dieß glauben sie deßhalb, weil sie unter Willen etwas von der Seele Getrenntes verstehen, das sie wie eine Substanz betrachten, deren Natur darin allein besteht, daß sie indifferent sey. Wir aber werden, um alle Verwirrung zu vermeiden, die Sache vorher erklären, wodurch wir ganz leicht die Unrichtigkeit jener Einwürfe aufdecken werden.

Wir sagten, daß der menschliche Geist ein denkendes Wesen sey; hieraus folgt, daß er aus seiner Natur allein (diese an sich allein betrachtet) etwas thun kann, nämlich denken, d. h. bejahen und verneinen. Die Gedanken werden aber entweder von Dingen, außerhalb des menschlichen Geistes befindlich, oder vom Geiste allein bestimmt, da er selbst eine Substanz ist, aus deren denkender Wesenheit viele Denkhandlungen folgen können und müssen. Jene Denkhandlungen aber, die keine andere Ursache von sich anerkennen, als den menschlichen Geist, werden **Wollen** genannt; der menschliche Geist aber, insofern er als zureichende Ursache zur Hervorbringung solcher Handlungen gedacht wird, wird **Wille** genannt.

Daß aber die Seele eine solche Macht habe, obgleich sie von keinen äußern Dingen bestimmt wird,

kann am besten durch das Beispiel von Buridans Esel erklärt werden. Nehmen wir einen Menschen, statt eines Esels in ein solches Gleichgewicht gestellt, so wird der Mensch nicht für ein denkendes Wesen, sondern für einen ganz gemeinen Esel gehalten werden müssen, wenn er vor Hunger und Durst stirbt. Sodann erhellt es auch daraus, wie wir vorhin gesagt, wenn wir alle Dinge bezweifeln wollten und die zweifelhaften Dinge nicht blos für zweifelhaft erklären, sondern als falsche verwerfen wollten. S. Cart. Pr. Th. 1 Art. 39.

Ferner ist zu bemerken, daß, obgleich die Seele von äußern Dingen etwas zu bejahen und zu verneinen bestimmt wird, sie doch nicht so bestimmt wird, als wenn sie von äußeren Dingen gezwungen würde; vielmehr bleibt sie stets frei. Denn kein Ding hat die Macht, seine eigene Wesenheit zu zerstören; deßhalb bejaht und verneint es stets frei das, was es bejaht und verneint, wie in der vierten Meditation hinlänglich erklärt worden ist. Wenn also Jemand fragte, warum die Seele dieses oder jenes will und dieses oder jenes nicht will, so werden wir ihm antworten: weil die Seele ein denkendes Wesen, d. h. ein Ding ist, das seiner Natur nach die Macht zu wollen und nicht zu wollen,

zu bejahen und zu verneinen hat; denn das heißt ein denkendes Wesen seyn.

Nach diesen Erklärungen wollen wir die Einwürfe der Gegner betrachten. Der erste Einwurf lautet solchermaßen: **Wenn der Wille gegen die letzte Vorschrift der Erkenntniß wollen könnte, wenn er das Gegentheil des von der letzten Vorschrift der Erkenntniß vorgeschriebenen Guten verlangen könnte, so würde er das Schlechte um des Schlechten willen verlangen können. Aber das Letztere ist widersinnig; folglich auch das Erstere.**

Aus diesem Einwurf ist klar zu ersehen, daß sie nicht verstehen, was Wille ist; denn sie verwechseln ihn mit der Begierde, welche die Seele hat, nachdem sie etwas bejaht oder verneint hat, was sie von ihrem Lehrer gelernt haben, der den Willen als Begierde um des Guten willen definirt hat. Wir aber sagen, der Wille ist **das Bejahen, daß dieses gut sey, und umgekehrt**, wie wir schon bei der Ursache des Irrthums zur Genüge erklärt haben, dessen Ursprung wir darin gezeigt haben, daß der Wille weiter reiche als die Erkenntniß. Wenn aber der Geist nicht demgemäß, daß er frei ist, bejahte, daß

dieß gut ſey, würde er nichts begehren. Daher erwiedern wir auf den Einwurf, indem wir zugeben, daß der Geiſt nichts gegen die letzte Vorſchrift der Erkenntniß wollen könne, d. h. nichts wollen könne, inſofern man nach unſerer Annahme Nichtwollen ſo nimmt, daß dabei der Geiſt ein Ding für ſchlecht erachtet, d. h. etwas nicht will; wir verneinen jedoch, daß er das, was bös iſt, abſolut nicht hätte wollen, d. h. für gut halten können; das wäre gegen die Erfahrung ſelber. Denn Vieles, was bös iſt, halten wir für gut, und wiederum Vieles, was gut halten wir für bös.

Der zweite Einwurf oder, beſſer geſagt, der erſte, weil der bisherige keiner war, iſt: **Wenn der Wille nicht von dem letzten Urtheil der praktiſchen Erkenntniß zum Wollen beſtimmt wird, ſo wird er alſo ſich ſelber beſtimmen. Aber der Wille beſtimmt ſich ſelber nicht, weil er aus ſich und ſeiner Natur unbeſtimmt iſt.** Hievon argumentirt man nun folgendermaßen weiter. **Wenn der Wille aus ſich und ſeiner Natur indifferent iſt zum Wollen und Nichtwollen, ſo kann er nicht von ſich ſelber zum Wollen beſtimmt werden; denn, was beſtimmt, muß ſo ſehr**

bestimmt seyn, als das unbestimmt ist, was bestimmt wird. Aber der Wille, als sich selbst bestimmend betrachtet, ist eben so unbestimmt, als er es ist, wenn man ihn als bestimmt betrachtet. Denn die Gegner nehmen in dem bestimmenden Willen nichts an, was nicht eben so in dem noch zu bestimmenden oder bereits bestimmten Willen ist; es kann aber auch hier nichts angenommen werden: folglich kann der Wille nicht von sich selber zum Wollen bestimmt werden. Wenn nicht von sich selber, also von anders woher. Dieß sind die eigenen Worte Heerbords, Professors zu Leyden, womit er hinlänglich zeigt, daß er unter Willen nicht den Geist selber versteht, sondern etwas Anderes außerhalb des Geistes oder im Geiste, gleichsam eine tabula rasa, alles Denkens bar, jedes Gemälde aufzunehmen fähig oder eher wie eine Wage in der Schwebe, die von jedem Gewicht nach einer von beiden Seiten getrieben wird, jenachdem das hinzukommende Gewicht bestimmt ist, oder endlich etwas, was kein Mensch durch irgend einen Gedanken erfassen kann. Wir haben eben gesagt und sogar deutlich dargethan, daß der Wille nichts als der Geist selber ist,

den wir denkendes Wesen, d. h. bejahendes und verneinendes, nennen, woraus wir klar entnehmen, wenn wir nur auf die Natur des Geistes achten, daß er die Macht habe, zu bejahen und zu verneinen; denn, das sage ich, ist Denken. Wenn wir demnach daraus, daß der Geist denkt, schließen, daß er die Macht habe, zu bejahen und zu verneinen, warum suchen wir also hinzutretende Ursachen, um das zu bewirken, was aus der Natur der Sache allein folgt? Erwiedert man aber, der Geist selber ist nicht mehr zum Bejahen als zum Verneinen bestimmt, und schließt man daraus, daß wir nothwendig eine Ursache suchen müssen, wodurch er bestimmt wird, so argumentire ich gerade im Gegentheil: Wenn der Geist aus sich und seiner Natur nach blos zum Bejahen bestimmt wäre (obgleich es unmöglich ist, dieß anzunehmen, solange wir ihn als ein denkendes Wesen denken), dann könnte er seiner Natur allein nach blos bejahen, niemals aber, wenn auch noch so viel Ursachen hinzuträten, verneinen. Wenn er aber weder zum Bejahen noch zum Verneinen bestimmt ist, könnte er Keines von Beiden thun. Wenn er endlich zu Beiden die Macht hat, wie wir eben gezeigt daß er sie hat, so wird er Beides aus seiner Natur allein thun können, ohne daß ihm eine

andere Ursache hilft, was bei Allen denen klar entschieden ist, die das denkende Wesen als denkendes Wesen betrachten, d. h., die das Attribut des Denkens von dem denkenden Wesen selber, von dem es nur dem Gedanken nach unterschieden wird, auf keine Weise trennen, wie die Gegner thun, die das denkende Wesen von allem Denken entblösen und es zu jener ersten Materie der Peripatetiker machen. Darum antworte ich auf den Einwurf, und zwar auf den Obersatz, folgendermaßen: Wenn man unter Wille ein alles Denkens beraubtes Wesen versteht, so geben wir zu, daß der Wille seiner Natur nach unbestimmt ist. Wir verneinen aber, daß der Wille etwas von allem Denken Beraubtes ist; im Gegentheil statuiren wir ihn als Denken, d. h. als die Macht zu Beidem, nämlich zum Besahen und zum Verneinen, worunter man gewiß nichts Anderes verstehen kann, als die hinreichende Ursache zu Beidem. Sodann verneinen wir auch, daß, wenn der Wille unbestimmt, d. h. alles Denkens beraubt wäre, irgend eine andere hinzutretende Ursache als Gott mit seiner unendlichen Schöpfermacht ihn bestimmen könnte. Denn das denkende Wesen ohne alles Denken zu fassen, heißt so viel, als ein ausgedehntes Wesen ohne Ausdehnung fassen zu wollen.

Um endlich hier nicht noch viele Einwürfe erörtern zu müssen, will ich nur daran erinnern, daß die Gegner, weil sie den Willen nicht verstanden und keinen klaren und bestimmten Begriff vom Geiste hatten, den Geist mit den körperlichen Dingen vermengten, und dieses entstand daraus, weil sie die Worte, die man gewöhnlich für körperliche Dinge gebraucht, zur Bezeichnung geistiger Dinge, die sie nicht verstanden, anwendeten; denn sie waren gewöhnt, jene Körper unbestimmt zu nennen, die von gleich mächtigen äußeren und ganz entgegengesetzten Ursachen nach entgegengesetzten Seiten getrieben werden und deßhalb im Gleichgewicht bleiben. Da sie also den Willen als unbestimmten aufstellen, so scheinen sie ihn auch wie einen im Gleichgewicht schwebenden Körper gefaßt zu haben, und, weil jene Körper nichts haben, als was sie von äußern Ursachen empfingen (woraus folgt, daß sie stets von einer äußern Ursache bestimmt werden müssen), so glauben sie, daß dasselbe auch bei dem Willen erfolge. Wir haben indeß schon hinlänglich erklärt, wie dieß sich verhält, und schließen deßhalb hier.

Ueber die ausgedehnte Substanz haben wir schon früher auch hinlänglich gesprochen, und außer diesen beiden erkennen wir keine andere an.

Was die realen Accidenzen und andere Qualitäten betrifft, so sind diese zur Genüge beseitigt, und es ist nicht nöthig, zu ihrer Widerlegung Zeit aufzuwenden; deßhalb legen wir hier die Feder nieder.

Inhalt.

Vorrede III
Das Leben Spinoza's IX
Ludwig Meyer an den geneigten Leser . . . 5

Inhaltsverzeichniß der Sätze, Lehnsätze und Folgesätze, die im ersten, zweiten und dritten Theile der Prinzipien der Philosophie enthalten sind.

Erster Theil.

Seite.

1. Satz. Wir können keines Dinges absolut gewiß seyn, so lange wir nicht wissen, daß wir existiren 41
2. Ich bin, muß durch sich bekannt seyn . . —
3. Ich, als ein aus einem Körper bestehendes Ding, bin, ist nicht das erste und auch nicht durch sich erkannt . . . . . —
4. Ich bin, kann nur in so fern das erste Erkannte seyn, insofern wir denken 42
Folges. Der Geist ist mehr erkannt als der Körper . . . . . —
5. Die Existenz Gottes wird allein aus der Betrachtung seiner Natur erkannt 53

Seite.

6. Satz. Die Existenz Gottes wird daraus allein, daß die Idee von ihm in uns ist, a posteriori bewiesen 54

7. Die Existenz wird auch daraus bewiesen, daß wir selber, die wir die Idee von ihm haben, existiren 56

1. Lehnsatz. Je vollkommener ein Ding ist, eine um so größere und um so nothwendigere Existenz schließt es in sich, und umgekehrt, je mehr nothwendige Existenz ein Ding seiner Natur nach in sich schließt, um so vollkommener ist es 63

Folges. Alles was nothwendige Existenz in sich schließt, ist Gott 65

2. Lehns. Wer die Macht hat sich zu erhalten, dessen Natur schließt eine nothwendige Existenz in sich . . . . . —

Folges. Gott kann Alles das bewirken, was wir klar erfassen, soweit wir es erfassen . . . 67

8. Satz. Geist und Körper werden reel unterschieden 68

9. Gott hat die höchste Erkenntniß 69

10. Alle Vollkommenheit, die man in Gott findet, ist von Gott 70

11. Es gibt nicht mehre Götter 71

12. Alles was existirt wird durch die Kraft Gottes allein erhalten 72

1. Folges. Gott ist der Schöpfer aller Dinge —

2. Folges. Die Dinge haben aus sich keine Wesenheit, die die Ursache der Erkenntniß Gottes sind, sondern im Gegentheil, Gott

Seite.

ist die Ursache der Dinge auch in Bezug auf ihre Wesenheit 72
3. Folges. Gott denkt nicht und empfindet nicht eigentlich 73
4. Folges. Gott ist seiner Causalität nach früher als die Wesenheit und die Existenz der Dinge 74
13. Satz. Gott ist höchst wahrhaft . . . . . —
14. Alles, was wir klar und bestimmt begreifen, ist wahr 75
15. Der Irrthum ist nichts Positives . . . 76
16. Gott ist unkörperlich 83
17. Gott ist das höchst einfache Wesen . . . 84
Folges. Gottes Erkenntniß, Wille oder Beschluß und Macht sind blos dem Gedanken nach von seiner Wesenheit unterschieden . . . . —
18. Gott ist unveränderlich 85
19. Gott ist ewig . . . . . —
20. Gott hat Alles von ewig vorgeordnet . . —
Folges. Gott ist höchst beständig in seinen Werken 86
21. Die in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnte Substanz existirt wirklich, und wir sind mit einem Theile derselben vereint . —

Zweiter Theil.

1. Lehns. Wo eine Ausdehnung oder ein Raum vorhanden ist, da gibt es auch nothwendig eine Substanz 98
2. Lehns. Wir begreifen die Verdünnung und Verdichtung klar und bestimmt, obgleich wir nicht zugestehen, daß die Körper bei der Verdünnung einen größern Raum einnehmen als bei der Verdichtung 99

Seite

1. Satz. Wenn auch Härte, Gewicht und die übrigen sinnlichen Eigenschaften von einem Körper getrennt werden, wird die Natur des Körpers nichts desto minder ungeschmälert bleiben 100

2. Die Natur eines Körpers oder einer Materie besteht in der Ausdehnung allein . . 101

Folges. Raum und Körper sind an einem Dinge nicht verschieden . . . . . —

3. Es widerstreitet der Vernunft, daß es einen leeren Raum gebe 102

4. Ein Theil eines Körpers nimmt das eine Mal keinen größern Raum ein als das andere Mal und dagegen faßt derselbe Raum das eine Mal keinen größeren Raum als das andere Mal 103

Folges. Körper, die einen gleichen Raum einnehmen, z. B. Gold und Luft, haben gleich viel Materie oder körperliche Substanz . . 104

5. Es gibt keine Atome . . . . . —

6. Die Materie ist unbestimmt ausgedehnt, und die Materie des Himmels und der Erde ist ein und dieselbe 106

7. Kein Körper tritt in die Stelle eines andern, ohne daß zugleich jener andere in die Stelle irgend eines andern Körpers tritt . . . 116

8. Wenn ein Körper in die Stelle eines andern tritt, so wird die von ihm verlassene Stelle in demselben Zeitmomente von einem andern eingenommen, der ihn unmittelbar berührt —

Folges. Bei jeder Bewegung wird zugleich ein vollständiger Kreis von Körpern bewegt . 118

Seite.

9. Satz. Wenn der zirkelförmige Kanal A B C voll Wasser ist, und er bei A viermal so breit als bei B ist, so wird zur selben Zeit, wo jenes Wasser (oder ein anderer flüssiger Körper) das in A ist, gegen B bewegt zu werden anfängt, das Wasser, das in B ist, viermal so schnell bewegt werden 119

Lehns. Wenn zwei Halbkreise vom selben Mittelpunkt aus gezogen werden, wie A und B, so wird der Raum zwischen den Peripherien überall gleich seyn. Werden sie aber aus verschiedenen Mittelpunkten gezogen, wie C und D, so wird der Raum zwischen den Peripherien überall ungleich seyn 120

10. Satz. Der flüssige Körper, der durch den Kanal A B C bewegt wird, erhält unbestimmte Grade der Schnelligkeit . . . . . —

11. Bei der Materie, die durch den Kanal A B C fließt, gibt es eine Eintheilung in unbestimmte Theilchen 121

12. Gott ist die Ursache der ursprünglichen Bewegung 122

13. Dieselbe Quantität der Bewegung und Ruhe, die Gott einer Materie einmal gegeben, erhält er auch noch durch seine Mitwirkung —

14. Jedes Ding, insofern es einfach und ungetheilt, und an sich allein betrachtet wird, verharrt stets in diesem Zustande 123

Folges. Ein Körper, der einmal bewegt ist, fährt stets in der Bewegung fort, wenn er nicht von äußerlichen Ursachen aufgehalten wird 124

15. Jeder bewegte Körper strebt von sich selber

Seite.

dahin, in gerader Linie und nicht in krummer seine Bewegung fortzusetzen 124

Folges. Jeder Körper, der sich nach einer krummen Linie bewegt, kehrt stets von der Linie, nach welcher aus sich seine Bewegung fortsetzen würde, ab, und zwar durch die Kraft irgend einer äußern Ursache 126

16. Satz. Jeder Körper, der sich kreisförmig bewegt, wie z. B. ein Stein in einer Schleuder, wird stets bestimmt, seine Bewegung nach der Tangente fortzusetzen . . . . . —

17. Jeder Körper, der sich kreisförmig bewegt, sucht stets vom Zentrum des Zirkels, den er beschreibt, wegzugehen 130

18. Wenn ein Körper, z. B. A gegen einen andern ruhenden Körper B bewegt wird, und B durch diesen Stoß des Körpers A doch nichts von seiner Ruhe verliert, so wird auch A nichts von seiner Bewegung verlieren, sondern dieselbe Quantität der Bewegung, die er früher hatte, ferner behalten 131

19. Die Bewegung an sich betrachtet, ist von ihrer Bestimmung nach einer gewissen Seite verschieden, und ein bewegter Körper braucht nicht eine Zeit lang zu ruhen um auf die entgegengesetzte Seite gebracht, oder zurückgetrieben zu werden 132

Folges. Die Bewegung ist der Bewegung nicht entgegen 133

20. Wenn der Körper A auf den Körper B stößt und ihn mit sich fortreißt, so wird A so viel

Seite.

von ſeiner Bewegung verlieren, als B durch den Zuſammenſtoß mit A von A an ſich zieht 133

21. Satz. Wenn der Körper A doppelt ſo groß iſt als B und gleich ſchnell bewegt wird, ſo wird auch A eine doppelt ſo große Bewegung haben als B, oder die Kraft, gleiche Schnelligkeit mit B zu behalten 134

22. Wenn der Körper A gleich iſt dem Körper B, und A doppelt ſo ſchnell bewegt wird als B, wird die Kraft oder Bewegung in A doppelt ſo groß ſeyn als in B . . . . . —

1. Folgeſ. Je langſamer Körper bewegt werden, um ſo mehr ſind ſie der Ruhe theilhaftig . 136

2. Folgeſ. Wenn der Körper A doppelt ſo ſchnell bewegt wird als B, und B doppelt ſo groß iſt als A, ſo wird ebenſoviel Bewegung in dem größeren B als in dem kleineren A ſeyn, und ſomit auch die gleiche Kraft . . . . . —

3. Folgeſ. Bewegung und Schnelligkeit werden unterſchieden 137

23. Wenn die Daſeynsweiſen eines Körpers eine Veränderung erleiden müſſen, wird dieſe Veränderung ſtets die kleinſte ſeyn, die es geben kann 138

24. 1. Regel. Wenn zwei Körper, A und B ganz gleich ſind, und in gerader Richtung gleich ſchnell auf einander zu bewegt werden, werden beide, wenn ſie auf einander ſtoßen, ſich auf die entgegengeſetzte Seite wenden, ohne einen Theil ihrer Schnelligkeit verloren zu haben . . . . . —

Seite.

25. Satz. 2. Regel. Wenn sie an Umfang ungleich, nämlich B größer als A und das Uebrige wie früher, dann wird sich blos A abwenden, und beide mit derselben Schnelligkeit ihre Bewegung fortsetzen 139

26. Wenn sie an Umfang und Schnelligkeit ungleich, nämlich B doppelt so groß als A, aber die Bewegung in A doppelt so schnell als in B, das Uebrige wie früher, werden sich beide auf die entgegengesetzte Seite wenden, indem jedes Einzelne seine Schnelligkeit, die es hatte, beibehält 140

Folges. Die Richtung eines Körpers erfordert eben so viel Kraft zu seiner Veränderung als die Bewegung 141

27. 3. Regel. Wenn sie an Umfang gleich, aber B um ein Kleines schneller bewegt wird als A, so wird sich nicht nur A auf die entgegengesetzte Seite wenden, sondern auch B wird die Hälfte seiner Schnelligkeit, um welche es A übertraf, auf A übertragen, und beide werden gleich schnell nach derselben Seite ihre Bewegung fortsetzen . . . . . —

Folges. Je schneller ein Körper bewegt wird, um so mehr ist er bestimmt, seine Bewegung nach der Linie, nach der er bewegt wird, fortzusetzen, und umgekehrt 143

28. 4. Regel. Wenn der Körper A ganz ruht und ein wenig größer ist als B, so wird B, mit welcher Schnelligkeit er auch gegen A bewegt wird, dieses A nie bewegen; sondern es wird

Seite.

von ihm, mit Beibehaltung seiner vollen Bewegung auf die entgegengesetzte Seite getrieben 146

29. Satz. 5. Regel. Wenn der ruhende Körper A kleiner ist als B, dann wird B, so langsam es auch gegen A bewegt wird, dieses mit sich bewegen, indem es nämlich einen solchen Theil der Bewegnng auf dasselbe überträgt, daß sich hernach beide gleich schnell bewegen . . . 149

30. 6. Regel. Wenn der ruhende Körper A ganz genau gleich ist dem Körper B, der gegen ihn bewegt ist, wird er theils von ihm fortgetrieben, theils von ihm auf die entgegengesetzte Seite zurückgetrieben werden . . 150

31. 7. Regel. Wenn B und A nach derselben Seite bewegt werden, A zwar langsamer, B aber ihm folgend, schneller, so daß es dasselbe endlich erreicht, und A ist größer als B, aber der Schnelligkeitsüberschuß in B ist größer als der Größeüberschuß in A, dann wird B von seiner Bewegung so viel auf A übertragen, daß sie hernach beide gleich schnell und nach denselben Seiten fortschreiten. Wenn aber dagegen der Größeüberschuß in A größer ist, als der Schnelligkeitsüberschuß in B, dann wird er mit Beibehaltung aller seiner Schnelligkeit, auf die entgegengesetzte Seite von ihm gelenkt werden 151

32. Wenn der Körper B auf allen Seiten von kleinen Körperchen umgeben ist, die ihn mit gleicher Kraft nach allen Seiten zugleich treiben, so wird er unbewegt auf derselben Stelle

Seite.

verharren, so lange keine andere Ursache dazu kömmt 151

33. Satz. Der Körper B, unter den wie oben gegebenen Verhältnissen, kann durch jede hinzukommende kleine Kraft nach irgend einer Seite bewegt werden 154

34. Der Körper, unter den wie oben gegebenen Verhältnissen, kann nicht schneller bewegt werden, als er von der äußern Ursache getrieben ist, obgleich die Theilchen, von denen er bewegt ist, weit schneller hin und her bewegt Seite bewegt werden 155

35. Wenn der Körper B so von einem äußern Stoß getrieben wird, empfängt er den größten Theil seiner Bewegung von den ihn stets umgebenden Körpern, nicht aber von der äußern Kraft 156

36. Wenn ein Körper, z. B. unsere Hand, sich überall hin mit gleicher Bewegung bewegen kann, so daß sie keinen Körpern irgend widersteht, so werden in jenem Raume, durch welchen er so bewegt wird, nothwendig eben so viele Körper nach der einen Seite, wie nach jeder andern, mit unter sich und mit der Hand gleichen Schnelligkeitskraft bewegt werden 158

37. Wenn ein Körper, angenommen A, von irgend einer kleinen Kraft nach irgend einer Seite bewegt werden kann, so wird er nothwendig von Körpern umgeben, die unter sich mit gleicher Schnelligkeit bewegt werden . . . 162

Seite.

Dritter Theil.

1. Satz. Die Theile, in welche die Materie zuerst getheilt war, waren nicht rund, sondern eckigt 171
2. Die Kraft, welche bewirkt, daß die Theilchen der Materie sich um ihren eigenen Mittelpunkt bewegen, bewirkt zugleich, daß die Winkel der Theilchen sich in gegenseitigem Zusammenstoß aneinander reiben . . . . . —

Verzeichniß der Kapitel und Gegenstände, die im ersten und zweiten Theile des Anhanges enthalten sind.

Erster Theil.

1. Cap. Von dem realen, fingirten und Gedankenwesen.
Definition des Wesens 175
Die Chimäre, das fingirte und das Gedankenwesen sind keine Wesen 176
Mit welchen Denkweisen wir die Dinge behalten —
Mit welchen Denkweisen wir die Dinge erklären 177
Mit welchen Denkweisen wir die Dinge vorstellen —
Warum die Gedankenwesen nicht die Ideen der Dinge sind und doch dafür gehalten werden . 178
Die Eintheilung des Wesens in reales und Gedankenwesen ist schlecht 179
Wie das Gedankenwesen das reine Nichts, und wie es ein reales Wesen genannt werden kann —
Bei der Untersuchung der Dinge darf man reales und Gedankenwesen nicht vermengen . . . 180
Wie das Gedankenwesen und das fingirte Wesen unterschieden werden 181

Seite.

Eintheilung des Wesens 182

2. Cap. Was das Seyn der Wesenheit, das Seyn der Existenz, das Seyn der Idee und das Seyn der Machtvollkommenheit ist.

Die Geschöpfe sind in Gott eminent . . . 184

Was das Seyn der Wesenheit, der Existenz, der Idee und der Machtvollkommenheit ist . 186

Diese vier werden nur in den Geschöpfen von einander unterschieden . . . . . —

Antwort auf einige Fragen über die Wesenheit 187

Warum der Verf. bei der Definition der Wesenheit auf die Attribute Gottes recurrirt . . 188

Warum er die Definitionen Anderer nicht erörtert 189

Wie die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Existenz leicht zu lernen ist . . . . . —

3. Cap. Vom Nothwendigen, Unmöglichen, Möglichen und Zufälligen.

Was hier unter Beschaffenheiten zu verstehen ist 190

Definition der Beschaffenheiten 191

Auf wie viel Weisen ein Ding nothwendig und unmöglich genannt wird . . . . . —

Die Chimäre wird passend ein Wortwesen genannt 193

Die geschaffenen Dinge hängen in Bezug auf ihre Wesenheit und Existenz von Gott ab . . . —

Die Nothwendigkeit, welche die Wesen von der Ursache haben, ist entweder die der Wesenheit oder der Existenz, und diese beiden sind in Gott nicht unterschieden 194

Möglich und zufällig sind keine Beschaffenheiten der Dinge 195

Was heißt möglich, und was zufällig . . . —

Seite

Möglich und zufällig sind bloß Mängel unserer Erkenntniß 198
Die Vereinbarung der Freiheit unseres Ermessens und der Vorherbestimmung Gottes übersteigt die menschliche Fassungskraft 198

4. Cap. Von Dauer und Zeit.

Was ist Ewigkeit 199
Was Dauer . . . . . —
Was Zeit 200

5. Cap. Von dem Einen, Wahren und Guten.

Was ist Einheit 202
Was ist Vielheit, und in welcher Beziehung kann Gott der eine, und in welcher Beziehung der einzige genannt werden . . . . . —
Was ist wahr, was falsch, sowohl in der Volkssprache als bei den Philosophen 203
Wahr ist keine transcendente Bestimmung . . 204
Wie Wahrheit und wahre Idee verschieden sind —
Welches sind die Eigenthümlichkeiten der Wahrheit: daß in den Dingen keine Gewißheit ist 205
Gut und bös wird blos beziehungsweise gesagt 206
Warum Einige ein metaphysisch Gutes statuiren —
Wie die Dinge und das Bestreben, wonach die Dinge in ihrem Zustande zu verharren streben, unterschieden werden 207
Ob Gott vor den geschaffenen Dingen gut genannt werden kann 208
Wie die Benennung vollkommen, beziehungsweise und wie sie absolut ist 209

Cap.

Zweiter Theil.

1. Cap. Von der Ewigkeit.

Eintheilung der Substanzen 209
Gott kömmt keine Dauer zu 211
Die Ursache, weßhalb die Unteren Gott Dauer beilegten 213
Was ist Ewigkeit 214

2. Cap. Von der Einheit Gottes.

Gott ist einzig 216

3. Cap. Von der Unermeßlichkeit Gottes.

Wie Gott unendlich, und wie er unermeßlich genannt wird 218
Was man gewöhnlich unter der Unermeßlichkeit Gottes versteht . . . . . —
Es wird erwiesen, daß Gott überall ist . . 219
Die Allgegenwart Gottes kann nicht erklärt werden 220
Die Unermeßlichkeit Gottes wird von Einigen als deutsch ſtatuirt, aber illiberlich . . . . . —
Die Machtvollkommenheit Gottes ist von seiner Wesenheit nicht unterschieden . . . . . —
Auch nicht seine Allgegenwart 221

4. Cap. Von der Unveränderlichkeit Gottes.

Was ist Veränderung und was Transformation —
Bei Gott kann keine Transformation Statt finden 222
Die Ursachen der Veränderung . . . . . —
Gott kann nicht von einem Andern verändert werden 223
Auch nicht von sich selber . . . . . —

Seite.

5. Cap. Von der Einfachheit Gottes.

Dreifache Eintheilung der Dinge, reales, modales und Wechselbildung 225

Woher jede Zusammensetzung entsteht, und wie vielfach sie ist 226

Gott ist das einfachste Wesen . . . . . —

Die Attribute Gottes sind blos durch den Gedanken unterschieden . . . . . —

6. Cap. Vom Leben Gottes.

Was die Philosophen gemeiniglich unter Leben verstehen 229

Welchen Dingen Leben beigelegt werden muß . —

Was ist Leben und was ist es in Gott . . . 231

7. Cap. Von der Erkenntniß Gottes.

Gott ist allwissend . . . . . —

Das Object des göttlichen Wissens ist kein Ding ausserhalb Gott 232

Sündern Gott selber . . . . . —

Wie Gott die Sünden und das Gedankenwesen erkennt 234

Wie die Einzelnen und wie die Allgemeinen . 235

In Gott gibt es blos eine und eine einfache Idee —

Welches das Wissen Gottes in Bezug auf die geschaffenen Dinge ist 237

8. Cap. Vom Willen Gottes.

Wir wissen nicht, wie die Wesenheit Gottes und die Erkenntniß, womit er sich erkennt, und der Wille, wonach er sich liebt, unterschieden sind —

Der Wille und die Machtvollkommenheit Gottes werden in Bezug auf das Aeusserliche von seiner Erkenntniß nicht unterschieden 238

Seite.

Gott haßt und liebt nur uneigentlich . . . 239
Warum Gott die Menschen ermahnt und sie nicht ohne Ermahnung selig macht, und warum die Gottlosen bestraft werden 240
Die Schrift lehrt nichts, das der natürlichen Vernunft widerstreitet 241

9. Cap. Von der Machtvollkommenheit Gottes.

Wie die Allmacht Gottes zu verstehen ist . . 242
Alles ist nothwendig in Betracht des göttlichen Beschlusses, nicht aber das Eine in sich, das Andere rücksichtlich des Beschlusses . . . . —
Wenn Gott eine andere Natur der Dinge gemacht hätte, hätte er uns auch eine andere Erkenntniß geben müssen 243
Wie vielfach die Machtvollkommenheit Gottes ist 244
Was die absolute, die bestimmte, ordentliche und außerordentliche (Machtvollkommenheit Gottes) ist 244

10. Cap. Von der Schöpfung.

Was Schöpfung ist 246
Die gewöhnliche Definition der Schöpfung wird verworfen 247
Die eigene erklärt . . . . . —
Die Accidenzien und Daseynsweisen werden nicht geschaffen . . . . . —
Es gab keine Zeit oder Dauer vor der Schöpfung 248
Die göttliche Schöpfung wie die Erhaltung der Welt ist dieselbe Handlung . . . . . —
Was Geschöpfe sind 249

Seite.

Wie das Denken Gottes von dem unsrigen verschieden ist 249
Es gibt nichts außerhalb Gott, das gleich ewig wie Gott 250
Was hier mit den Worten „von ewig“ bezeichnet wird . . . . . —
Es wird nachgewiesen, daß nicht Etwas von ewig geschaffen werden konnte 253
Daraus, daß Gott ewig ist, folgt nicht, daß auch seine Handlungen von ewig seyn können . . —
Wenn Gott nothwendig handelte, wäre er nicht von unendlicher Machtvollkommenheit . . . 254
Woher wir den Begriff einer größern Dauer haben, als die Dauer dieser Welt ist . . 255

11. Cap. Von der Mitwirkung Gottes.

Wie die Erhaltung Gottes sich bei der Bestimmung der Dinge zum Handeln verhält . . 257
Die Eintheilung der Attribute Gottes ist mehr eine gewöhnliche Namens- als eine Sacheintheilung 259
Des Verfassers eigne Eintheilung . . . . . —

12. Cap. Vom menschlichen Geiste.

Die Engel sind nicht Gegenstände der metaphysischen, sondern der theologischen Betrachtung 260
Der menschliche Geist ist nicht aus einem Keime, sondern von Gott erschaffen, aber wir wissen nicht, wann er erschaffen wird . . . . . —
In welchem Sinne die menschliche Seele sterblich 261
In welchem Sinne sie aber unsterblich ist . . 262
Beweis ihrer Unsterblichkeit 263
Gott handelt nicht gegen, sondern über der Natur, und was der Verf. hierunter versteht . —

Seite.

Warum Manche meinen, daß der Wille nicht frei ist 264
Was Wille ist 265
Es gibt einen Willen 266
Und er ist frei . . . . . —
Ist nicht mit der Begierde zu verwechseln . . —
Er ist nichts als der menschliche Geist selber . 268
Warum die Philosophen den Geist mit den körperlichen Dingen verwechseln 271

Handschrift des B. Spinoza.

Fig. 1.

Nobilissimo D°
D° Jacobo Statio
Klefmanno Dono
D. Autor, et nonnullis
Notis illustravit
illasque propria
manu scripsit Die
23 Julii Anno 1676.

Fig. 2.

Nam quod quidam putant Jacobum 8 vel 10 annos inter Mesopotamiam et Bethel peregrinatum fuisse, stultitiam redolet, quod pace Aben Hezrae dixerim. Nam non tantum propter desiderium, quo sine dubio tenebatur videndi parentes, sed etiam ut votum solveret (vide Gen. cap. 28 v. 10 et 31 v. 13) quantum potuit festinavit. Quod si tamen haec conjecturae potius quam rationes videntur, age concedamus Jacobum 8 vel 10 et si placet plures insuper annos quam Ulysses fato quam infortunio ad iter consumpsisse, negare non certe poterunt, quod Benjamin in ultimo hujus peregrinationis anno natus fuerit, hoc est ex eorum hypothesi anno nativitatis Josephi decimo quinto vel decimo sexto, vel circiter. Nam Jacobus anno a nativitate ipsius Josephi septimo Labano valedixit ex anno 17° aetatis Josephi usque ad annum quo ipse patriarcha Egyptum petiverit non plures quam viginti duo anni numerantur, ut in hoc ipso capite ostendimus, adeoque Benjamin eodem tempore, quo scil. Egyptum profectus est, viginti tres aut viginti quatuor annos ad summum habebat, quo aetatis flore nepotes eum habuisse constat (vide Gen. cap. 46 v. 21 quem confer cum v. 38. 39. 40 cap. 26 Num. et cum v. 1 et seq. cap. 8 l. 1 Paral.) quod sane non minus a ratione alienum est quam quod Dina septennis vim passa fuerit et reliqua quae ex hujus historiae ordine deduximus atque adeo apparet, homines imperitos, dum nodos solvere student in alios incidere, remque magis intricare, et dilacerare.

B. v. Spinoza's

sämmtliche Werke.

Aus dem Lateinischen

mit dem

Leben Spinoza's

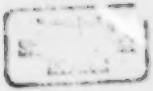
von

Berthold Auerbach.

Zweiter Band.

Stuttgart:
J. Scheible's Buchhandlung.
1841.

W&S I. 1350



Theologiſch-politiſcher Tractat,

einige

Abhandlungen enthaltend,

worin dargethan wird, daß die Freiheit zu philoſophiren nicht nur unbeſchadet des Glaubens und des Friedens im Staate geſtattet werden könne, ſondern daß ſie nur zugleich mit dem Frieden im Staate und dem Glauben ſelber genommen werden könne.

„Daran erkennen wir, daß wir in Gott ſind und Gott in uns iſt, daß er uns von ſeinem Geiſte gegeben hat.“

Johannes, Epiſtel 1, Cap. 4, Vers. 13

Vorrede.

Wenn die Menschen alle ihre Angelegenheiten nach bestimmtem Entschlusse beherrschen könnten, oder, wenn das Glück ihnen stets günstig wäre, so würden sie in keinem Aberglauben befangen seyn. Weil sie aber oft so in die Enge gerathen, daß sie sich keinen Rath mehr wissen, und meistens im maßlosen Streben nach den ungewissen Glücksgütern, zwischen Hoffnung und Furcht kläglich schwanken, so ist ihr Geist fast immer Jegliches zu glauben geneigt; denn solange dieser in Zweifel befangen ist, wird er durch eine leichte Anregung hier- und dorthin getrieben, und viel leichter, solange er in Furcht und Hoffnung schwankt; während er sonst zuversichtlich, tollkühn und hochmüthig ist. Und mir däucht, dieses sey Keinem unbekannt, obgleich ich glaube, daß die Meisten sich selber nicht kennen; denn wer unter den

Menſchen gelebt, hat ſicher auch die Erfahrung gemacht, daß in glücklichen Verhältniſſen die Meiſten, und ſeyen ſie auch noch ſo unerfahren, eine ſolche Fülle der Weisheit beſitzen, daß ſie ſich beleidigt glauben würden, wenn ihnen Jemand einen Rath geben wollte, daß ſie aber im Unglücke nicht wiſſen, wohin ſie ſich wenden ſollen und Jedermann flehentlich um Rath bitten, und nichts ſo Abgeſchmacktes und Albernes oder Wichtiges hören, das ſie nicht befolgen; daß ſie endlich aus den unbedeutendſten Urſachen gleich Beſſeres hoffen, dann wieder Schlimmeres fürchten. Denn wie ſie, während ſie in Furcht ſchweben, ein Ereigniß ſehen, das ſie an ein früheres Gutes oder Schlimmes erinnert, ſo glauben ſie, daß dieß den glücklichen oder unglücklichen Ausgang anzeige, und nennen es ſonach, wenn es auch hundertmal täuſcht, ein günſtiges oder ungünſtiges Vorzeichen. Wenn ſie dann etwas Ungewöhnliches mit großer Bewunderung ſehen, ſo halten ſie es für ein Wunderzeichen, das den Zorn der Götter oder des höchſten Weſens andeutet, und die Abergläubigen und die Religionsfeinde halten es dann für Unrecht, ſie nicht durch Opfer und Gelübde zu verſöhnen; unendliches Derartiges erfinden ſie, und gleichſam als ob die Natur mit

ihnen wahnsinnig geworden sey, erklären sie dieselbe auf die wunderlichste Weise. Dem zufolge sehen wir, daß diejenigen besonders jeder Art von Aberglauben sich hingeben, die maßlos nach Unsicherem streben, und daß Alle, besonders dann, wenn sie nämlich in Gefahr schweben und sich nicht helfen können, mit Gelübden und weibischen Thränen die göttliche Hülfe erflehen, und die Vernunft (weil sie keinen sichern Weg zu dem Richtigen, das sie begehren, zeigen kann) blind, und die menschliche Weisheit eitel nennen, dagegen die Faseleien der Einbildungskraft, Träume und kindische Possen für göttliche Antworten halten; ja sie glauben, daß Gott den Weisen abhold sey, und seine Beschlüsse nicht in den Geist, sondern in die Eingeweide der Thiere geschrieben habe, oder daß sie von Narren, Wahnsinnigen, ja sogar von Vögeln durch göttlichen Hauch und Instinkt vorher verkündigt würden. Zu solchem Wahnsinn treibt Furcht die Menschen. Die Ursache also, wodurch der Aberglaube entsteht, erhalten und genährt wird, ist die Furcht. Wenn Jemand außer dem bisher Gesagten einzelne Beispiele hievon zu wissen wünscht, so betrachte er Alexander, der dann erst aus abergläubischem Geiste die Wahrsager zu gebrauchen anfing, als er bei den

Pässen von Cilicien zuerst das Schicksal fürchten gelernt hatte (s. Curtius, Buch 5, Cap. 4); nach der Besiegung des Darius aber hörte er auf, Zeichendeuter und Wahrsager um Rath zu fragen, bis er wieder durch die Ungunst der Verhältnisse in Schrecken gesetzt, weil die Bactrier abgefallen waren, die Scythen mit einer Schlacht drohten, während er selbst an einer Wunde unthätig darniederlag, „abermals (wie Curtius selber Buch 7, C. 7 sagt) in den Aberglauben, das thörichte Spiel des menschlichen Geistes zurückverfallen, dem Aristander, dem er seine Leichtgläubigkeit anvertraut, befahl, den Ausgang der Dinge durch Opfer zu erforschen." Solcherweise könnte man noch gar viele Beispiele anführen, die ganz deutlich dasselbe darthun, nämlich daß die Menschen, nur solange die Furcht dauert, mit dem Aberglauben kämpfen, und daß Alles, was man je mit hohler Religiosität verehrt, nur Phantasmen und Faseleien eines traurigen und furchtsamen Geistes gewesen seyen, und daß die Wahrsager bei den größten Bedrängnissen eines Reiches am meisten das Volk beherrscht und seinen Königen am furchtbarsten gewesen seyen. Da ich dieß indeß für hinlänglich bekannt halte, so mag es hiemit beruhen.

Aus dieser Ursache des Aberglaubens folgt demnach deutlich, daß alle Menschen von Natur dem Aberglauben unterworfen sind (was auch Andere sagen mögen, welche meinen, er entspringe daraus, weil alle Sterblichen eine verworrene Idee von Gott hätten). Ferner folgt daraus, daß er sehr veränderlich und unbeständig seyn müsse, wie alle Spiele des Geistes und Anfälle von Wuth, und daß er nur durch Hoffnung, Haß, Zorn und Betrug vertheidigt werde, weil er nämlich nicht aus der Vernunft, sondern nur aus dem Affecte, und zwar aus dem wirksamsten, entspringt. So leicht es also ist, daß die Menschen von jeder Art des Aberglaubens befangen werden, eben so schwer ist es andererseits zu bewirken, daß sie bei einem und demselben verharren; ja, weil der große Hause stets gleich unglücklich bleibt, gibt er sich daher nirgends lange zufrieden, sondern nur das, was neu ist und noch nie getäuscht hat, gefällt ihm am meisten. Diese Unbeständigkeit war die Ursache vieler Empörungen und gräßlicher Kriege; denn (wie aus dem eben Gesagten erhellt und auch Curtius Buch 4, C. 10 sehr richtig bemerkt) „Nichts beherrscht den großen Haufen wirksamer als der Aberglaube;" daher geschieht es, daß

er sich durch einen Schein der Religion leicht verleiten läßt, bald seine Könige wie Götter zu verehren, bald sie zu verfluchen, und als eine allgemeine Pest des Menschengeschlechts zu verabscheuen. Um also dieses Uebel zu vermeiden, hat man sich große Mühe gegeben, eine wahre oder falsche Religion durch Cultus und äußern Prunk so auszuschmücken, daß sie für gewichtiger als jedes andere Moment gehalten und von Allen stets mit der höchsten Ehrerbietung gepflegt werde; dieß ist den Türken am besten gelungen, die sogar darüber zu disputiren für Sünde halten und das Urtheil eines Jeden mit so vielen Vorurtheilen einnehmen, daß die gesunde Vernunft nicht einmal zu zweifeln Raum hat. Wenn es aber das größte Geheimniß der monarchischen Regierungsform, und ihr besonders daran gelegen seyn sollte, die Menschen in der Täuschung zu halten, und die Furcht, womit sie im Zaume gehalten werden müssen, unter dem vielverheißenden Namen der Religion zu verstecken, damit sie für ihre Knechtschaft kämpfen, als ob es ihre Wohlfahrt wäre, und es nicht für schändlich, sondern für die höchste Ehre halten, für die Ruhmsucht eines einzigen Menschen Blut und Leben aufzubieten, so kann dagegen in einem

freien Staate nichts Unheilbringenderes erdacht oder versucht werden, indem es der gemeinsamen Freiheit gänzlich widerstreitet, daß man das freie Urtheil des Einzelnen durch Vorurtheile einnehme oder auf irgend eine Weise einschränke, und was die Empörungen betrifft, die unter dem Schein der Religion angestiftet werden, so entspringen diese gewiß nur daraus, weil man über spekulative Dinge Gesetze aufstellt, und die Meinungen für Verbrechen und Sünden hält und verdammt, ihre Vertheidiger und Anhänger nicht dem öffentlichen Wohle, sondern nur dem Haß und der Grausamkeit der Gegner geopfert werden.

Würden nach dem Rechte des Staats nur Thaten gerügt werden und Worte unstrafbar seyn, so könnte man ähnliche Empörungen mit keinem Schein des Rechts bemänteln, und die Streitigkeiten könnten nicht zu Empörungen werden. Da mir also das seltene Glück geworden ist, in einem Staate zu leben, wo einem Jeden die volle Freiheit des Urtheils und Gott nach seinem Sinne zu verehren, gestattet ist, und wo die Freiheit als das Theuerste und Köstlichste gilt, so glaubte ich kein unwillkommenes und unnützes Werk zu thun, wenn ich zeigte,

daß diese Freiheit nicht nur unbeschadet der Frömmigkeit und des Friedens im Staate gewährt, sondern daß sie noch obendrein nur mit dem Frieden im Staate und der Frömmigkeit genommen werden könne. Dieß ist das Hauptsächlichste, was ich in diesem Buche zu beweisen mir vorgesetzt; hiezu mußten vor Allem die bedeutendsten Vorurtheile über Religion, d. h. die Spuren der alten Knechtschaft bezeichnet werden, sodann auch die Vorurtheile über das Recht der höchsten Gewalten, welches Viele mit der frechsten Willkür großentheils an sich zu reißen, und unter dem Deckmantel der Religion, den dem heidnischen Aberglauben noch dienenden Geist der Menge, von diesen höchsten Gewalten abwendig zu machen streben, damit Alles wieder in Knechtschaft verfalle. In welcher Ordnung aber dieses dargethan wird, will ich hier kurz sagen; vorher indessen will ich die Ursachen angeben, die mich zu dieser Schrift bewogen.

Ich habe mich oft gewundert, daß Menschen, die sich rühmen, sich zur christlichen Religion, das heißt zur Liebe, Freudigkeit, Friedfertigkeit, Mäßigung und Treue gegen Jedermann zu bekennen, mit der rücksichtslosesten Härte streiten und den bittersten Haß täglich gegen einander

auslaſſen, ſo daß leichter hieraus, als aus jenen Tugenden der Glaube eines Jeden zu erkennen iſt; denn ſchon lange iſt es ſo weit gekommen, daß man faſt Niemanden als einen Chriſten, Türken, Juden oder Heiden anders erkennen kann, als aus dem Aeußern und aus der Kleidung, oder daraus, daß er dieſe oder jene Kirche beſucht, oder auch dieſer oder jener Meinung zugethan iſt, und auf die Worte irgend eines Meiſters zu ſchwören pflegt. Im Uebrigen iſt der Lebenswandel Aller der nämliche. Die Urſache dieſes Uebels ſuchend, zweifelte ich nicht, daß es daraus entſprungen ſey, daß dem großen Haufen das Religion war, die Dienſte der Kirche als Würden und ihre Aemter als Pfründen anzuſehen und die Pfarrer in höchſten Ehren zu halten; ſobald nämlich dieſer Mißbrauch in der Kirche aufkam, ergriff auch den Schlechteſten eine große Luſt die heiligen Aemter zu verwalten, und der Drang, die göttliche Religion zu verbreiten, artete in ſchmutzige Habſucht und Ehrgeiz, und ſo der Tempel ſelbſt in eine Schaubühne aus, wo nicht Kirchenlehrer, ſondern Redner gehört wurden, von denen keiner ſich ſehnte, das Volk zu belehren, ſondern es zur Bewunderung ſeiner ſelbſt hinzureißen und die Anders-

meinenden öffentlich durchzuhecheln und nur das zu lehren, was neu und ungewöhnlich und was der Haufe am meiſten bewundert; woraus denn wahrlich großer Hader, Feindſeligkeit und ein Haß, der durch keinen Zeitverlauf geſtillt werden konnte, entſtehen mußte. Es iſt alſo nicht zu verwundern, daß von der alten Religion nichts geblieben, als ihr äußerlicher Cultus (durch welchen der Haufe Gott mehr zu ſchmeicheln, als ihn anzubeten ſcheint), und daß der Glaube nichts Anderes mehr iſt, als Leichtgläubigkeit und Vorurtheile; aber welche Vorurtheile! Solche, die die Menſchen aus vernünftigen Weſen zu Thieren machen, da ſie jeden gänzlich verhindern, ſich ſeines freien Urtheils zu bedienen, und Wahres vom Falſchen zu unterſcheiden; ſolche Vorurtheile, die abſichtlich dazu erſonnen ſcheinen, das Licht der Erkenntniß ganz und gar auszulöſchen. Die Frömmigkeit, o unſterblicher Gott! beſteht in widerſinnigen Geheimniſſen, und ſolche, welche die Vernunft geradezu verachten, und die Erkenntniß, als von Natur verderbt, verwerfen und von ſich weiſen, dieſe werden gar, gewiß mit höchſtem Unrecht, dafür angeſehen, im Beſitze des göttlichen Lichtes zu ſeyn. Und doch, wenn ſie nur einen Funken

des göttlichen Lichtes hätten, würden ſie nicht ſo ſtolz ihrem Wahnſinne fröhnen, ſondern Gott weiſer verehren lernen und, ſowie jetzt durch Haß, ſich vielmehr durch Liebe vor Andern auszeichnen; ſie würden nicht mit ſo feindlicher Geſinnung die Andersdenkenden verfolgen, ſondern eher (wenn ſie wirklich für das Seelenheil derſelben und nicht für ihr eigenes Glück beſorgt wären) ſie bemitleiden. Zudem, wenn ſie ein göttliches Licht hätten, ſo würde ſich dieß wenigſtens aus ihrer Lehre ergeben. Ich geſtehe, daß ſie die tiefen Myſterien der Schrift nie genug bewundern konnten, ſehe aber dennoch, daß ſie nichts als die Spekulationen der Ariſtoteliker und Platoniker gelehrt, und um nicht als Anhänger von Heiden zu erſcheinen, die Schrift denſelben angepaßt haben. Es war ihnen nicht genug, mit den Griechen Unſinn zu treiben, ſondern ſie wollten, daß auch die Propheten mit ihnen wahnſinnig ſeyen, was klar beweist, daß ihnen die Göttlichkeit der Schrift nicht einmal im Traum einfällt, und je angelegentlicher ſie dieſe Myſterien bewundern, deſto mehr zeigen ſie, daß ſie der Schrift nicht ſowohl glauben, als vielmehr ihr beiſtimmen. Dieß erhellt auch daraus, daß die Meiſten zum Verſtändniß der

Schrift und zur Erforschung ihres richtigen Sinnes als einen Grundsatz unterstellen, sie sey überall wahrhaft und göttlich, also gerade das, was sich erst aus ihrem Verständniß und strenger Untersuchung ergeben müßte, und was wir aus ihr selbst, welche durchaus keiner menschlichen Erdichtung bedarf, weit besser lernen würden, stellen sie gleich von vorn herein als Regel ihrer Auslegung auf.

Da ich dieses in mir erwog, daß nämlich die natürliche Einsicht nicht nur verachtet, sondern von vielen als Quelle der Gottlosigkeit verdammt, daß menschliche Erdichtungen für göttliche Lehren gehalten, Leichtgläubigkeit für Glauben angesehen werde, und, da ich bemerkte, daß die Schulstreitigkeiten der Philosophen in der Kirche und vor Gericht mit der höchsten Geistesaufregung verhandelt werden, und daraus der bitterste Haß und Zwietracht, die die Menschen leicht zum Aufruhre treibt, und vieles Andere, das hier zu berichten zu lang wäre, entsteht, so nahm ich mir ernstlich vor, die Schrift von Neuem mit unbefangenem und freiem Geiste zu untersuchen, und nichts von ihr zu behaupten, und nichts als ihre Lehre anzuerkennen, was nicht sie selbst aufs Klarste mich lehrte. Mit

solcher Behutsamkeit ermittelte ich eine Methode, die heiligen Bücher auszulegen, und mit dieser gerüstet, begann ich vor Allem zu fragen: Was ist Prophezeihung? und aus welchem Grunde hat Gott sich den Propheten offenbart? und warum waren diese Gott wohlgefällig? etwa deßhalb, weil sie vielleicht von Gott und der Natur erhabene Gedanken hatten? oder aber bloß um ihrer Frömmigkeit willen? Nachdem ich dieses erkannt hatte, konnte ich leicht bestimmen, daß die Auctorität der Propheten blos in solchen Dingen Gewicht habe, die sich auf die Benutzung des Lebens und die wahre Tugend beziehen, im Uebrigen ihre Meinungen uns wenig angehen. Nach dieser gewonnenen Erkenntniß frug ich sodann, aus welchem Grunde die Hebräer Auserwählte Gottes genannt wurden. Da ich aber sah, dieser Grund sey kein anderer gewesen, als weil Gott ihnen eine gewisse Gegend der Erde erwählt, um sicher und bequem dort zu leben, so lernte ich hieraus, daß die dem Moses von Gott geoffenbarten Gesetze nichts Anderes gewesen, als die Rechte des besondern Staates der Hebräer, und daß folglich Keiner außer diesen sie habe annehmen müssen; ja daß sogar diese selbst nur während der Dauer

ihres Reichs an sie gebunden waren. Sodann, um zu wissen, ob aus der Schrift gefolgert werden könne, daß die menschliche Erkenntniß von Natur verderbt sey, wollte ich untersuchen, ob die allgemeine Religion, oder das göttliche durch die Propheten und Apostel dem ganzen Menschengeschlechte geoffenbarte Gesetz, eine andere sey, als jene, die auch die natürliche Einsicht uns lehrt; und sodann, ob Wunder gegen die Ordnung der Natur geschehen seyen, und ob sie die Existenz und Vorsehung sicherer und deutlicher lehren, als die Dinge, die wir klar und deutlich durch ihre ersten Ursachen erkennen. Aber da ich in dem von der Schrift ausdrücklich Gelehrten nichts fand, was mit dem Verstand nicht übereinstimmte oder ihm widerstritte, und außerdem sah, daß die Propheten nur sehr einfache Dinge lehrten, die von Jedem leicht begriffen werden konnten, und daß sie diese mit einer solchen Schreibart ausschmückten und mit solchen Gründen beilegten, wodurch der Geist der Menge am meisten zur Ehrerbietung gegen Gott bewegt werden konnte, so überzeugte ich mich vollständig, daß die Schrift der Vernunft volle Freiheit lasse, und nichts mit der Philosophie gemein habe, sondern daß sowohl diese

als jene auf ihren eigenen Füßen ruhe. Um dieß aber apodiktisch zu beweisen, und den ganzen Gegenstand zu bestimmen, zeige ich, wie die Schrift auszulegen sey, und daß die ganze Erkenntniß derselben und der geistlichen Dinge von ihr allein, und nicht aus dem, was wir mit der natürlichen Einsicht erkennen, hergeholt werden muß. Hierauf gehe ich auf die Darlegung jener Vorurtheile über, die daraus entstanden sind, daß der große Haufe (welcher dem Aberglauben ergeben, und die Ueberreste der Zeit mehr als die Ewigkeit selbst liebt) lieber die Bücher der Schrift, als das Wort Gottes selbst anbetet. Sodann zeige ich, daß das geoffenbarte Wort Gottes nicht in einer gewissen Anzahl Bücher bestehe, sondern in dem einfachen Begriffe von dem göttlichen, den Propheten geoffenbarten Geiste, nämlich Gott mit ganzer Seele zu gehorchen durch Uebung der Gerechtigkeit und Liebe. Auch zeige ich, daß dieß in der Schrift nach der Fassungskraft und den Meinungen derjenigen, welchen die Propheten und Apostel dieses Wort Gottes zu predigen pflegten, gelehrt werde; was sie deßhalb thaten, damit die Menschen es ohne Widerstreben und von

ganzem Herzen annehmen sollen. Nachdem ich hierauf die Grundlagen des Glaubens dargelegt, so schließe ich endlich, daß der Gegenstand der geoffenbarten Erkenntniß nichts Anderes sey als Gehorsam, und daher von der natürlichen Erkenntniß sowohl dem Gegenstande, als den Grundlagen und den Mitteln nach durchaus verschieden sey, und nichts mit dieser gemeinschaftlich habe, sondern daß sowohl diese wie jene ihr Reich, ohne irgend einen Eingriff von Seite der andern, behaupten, und keine der andern dienstbar seyn müsse. Weil ferner der Geist der Menschen sehr verschiedenartig ist, und der Eine sich lieber bei diesen, der Andere lieber bei jenen Meinungen beruhigt, und was Diesen zur Andacht, Jenen zum Lachen bewegt, so schließe ich mit Hülfe des Obigen daraus, daß einem Jeden die Freiheit seines Urtheils und die Macht, die Grundsätze des Glaubens nach seiner Ansicht auszulegen, gelassen werden müsse, und daß es blos nach den Werken zu beurtheilen sey, ob der Glaube des Einzelnen gottselig oder gottlos sey. Denn sie werden mit ganzer und freier Seele Gott gehorchen, und nur Gerechtigkeit und Menschenliebe Allen theuer seyn.

Nachdem ich hiemit die Freiheit, welche das geoffenbarte göttliche Geſetz einem Jeden gewährt, dargelegt habe, gehe ich zu dem andern Theil der Frage über, daß dieſe Freiheit nämlich unbeſchadet des Friedens im Staate und des Rechts der höchſten Gewalten gewährt werden könne und ſogar müſſe, und ohne große Gefahr für den Frieden und großen Nachtheil für den ganzen Staat nicht genommen werden könne. Um dieß zu beweiſen, gehe ich von dem natürlichen Rechte des Einzelnen aus, daß es nämlich ſo weit, als die Begierde und die Macht des Einzelnen ſich erſtreckt, und daß Niemand, nach dem Naturrecht, nach dem Sinne eines Andern zu leben, ſondern jeder ſeine Freiheit zu verfechten hat. Außerdem zeige ich, daß Niemand dieſes Rechtes ſich wirklich begebe, außer wer die Macht ſich zu vertheidigen einem Andern überträgt, und daß derjenige nothwendig dieſes Naturrecht abſolut innehabe, auf den der Einzelne ſein Recht, nach eigener Sinnesweiſe zu leben, zugleich mit der Macht, ſich zu vertheidigen, übertragen hat, und daraus zeige ich, daß die Beſitzer der höchſten Staatsgewalt das Recht zu Allem, was ſie vermögen, haben, und allein die Beſchützer des Rechts und der Freiheit ſind, die Andern

aber blos nach ihrem Beschlusse Alles thun müssen. Weil aber Niemand sich der Macht seiner Selbstvertheidigung so entäußern kann, daß er aufhöre, ein Mensch zu seyn, so schließe ich daraus, daß keiner seines natürlichen Rechtes absolut beraubt werden könne, sondern daß die Unterthanen Manches gewissermaßen nach dem Naturrecht behalten, was ihnen ohne große Gefahr für die Staatsregierung nicht genommen werden kann, und das man ihnen daher entweder stillschweigend einräumt oder sie sich ausdrücklich von den Besitzern der Staatsgewalt ausbedingen. Nach diesen Betrachtungen gehe ich zum Staate der Hebräer, den ich, um zu zeigen, aus welchem Grunde und durch wessen Anordnung die Religion Rechtskraft zu erhalten anfing, ausführlich beschreibe; beiläufig berühre ich auch Anderes, das mir wissenswerth schien. Hierauf zeige ich, daß die Besitzer der höchsten Staatsgewalt, Beschützer und Ausleger nicht nur des bürgerlichen, sondern auch des geistlichen Rechtes sind, und daß sie allein das Recht haben, zu entscheiden, was Recht, Unrecht, gottselig und gottlos ist; und endlich schließe ich, daß sie dieses Recht am besten behaupten und die Regierung sicher stellen können, wenn nur einem

Jeden geſtattet iſt, zu denken was er will und zu ſagen was er denkt.

Dieß, denkender Leſer, übergebe ich hier deiner Prüfung und hoffe zuverſichtlich, daß es dir nicht unwillkommen ſeyn werde, wegen der Wichtigkeit und Nützlichkeit des Inhaltes, ſowohl des ganzen Werkes, als jedes einzelnen Capitels. Ich könnte hierüber noch mehr hinzufügen, will aber dieſe Vorrede nicht zu einem Buche anwachſen laſſen, beſonders weil ich glaube, daß das Hauptſächlichſte den Philoſophen mehr als hinlänglich bekannt iſt; den Uebrigen aber beabſichtige ich nicht, dieſen Tractat zu empfehlen; da ich keinen Grund zu hoffen habe, daß er ihnen in irgend einer Beziehung gefallen werde. Denn ich weiß, wie hartnäckig diejenigen Vorurtheile in der Seele haften, die ſie als Religion angenommen; ſodann weiß ich, daß es gleich unmöglich iſt, dem großen Haufen den Aberglauben als die Furcht zu benehmen; endlich weiß ich, daß die Beharrlichkeit des großen Haufens Halsſtarrigkeit iſt, und er nicht durch Vernunft regiert, ſondern durch Leidenſchaft zu Lob oder Tadel hingeriſſen wird; den großen Haufen alſo und Alle, die mit denſelben Affekten, wie er, zu kämpfen haben, lade ich nicht

ein, dieß zu lesen; ja ich möchte lieber, daß sie dieß Buch gar nicht berücksichtigen, als durch eine verkehrte Auslegung desselben lästig werden und, ohne Nutzen für sich selbst, Anderen schaden, die freier philosophiren würden, wenn nicht dieß Eine im Wege stände, daß sie glauben, die Vernunft müsse der Theologie dienstbar seyn; denn diesen wird, wie ich zuversichtlich hoffe, dieß Buch sehr nützlich seyn.

Da übrigens Viele vielleicht weder Muße, noch Lust haben, Alles durchzulesen, so muß ich auch hier, wie am Schlusse dieses Tractats, erinnern, daß ich nichts schreibe, was ich nicht mit der größten Bereitwilligkeit der Prüfung und dem Urtheile der höchsten Gewalten meines Vaterlandes unterwerfe. Denn wenn sie etwas von diesem, was ich gesagt, als den vaterländischen Gesetzen widerstreitend, oder als dem Gemeinwohl schädlich erachten werden, so will ich, daß dieß nicht gesagt sey. Ich weiß, daß ich ein Mensch bin und irren konnte, ich habe mich aber ernstlich bemüht, nicht zu irren, und besonders, daß Alles, was ich schreibe, den Gesetzen des Vaterlandes, der Frömmigkeit und den guten Sitten durchaus entspreche.

Erſtes Capitel.

Von der Prophezeihung.

Prophezeihung oder Offenbarung iſt die von Gott den Menſchen geoffenbarte ſichere Erkenntniß eines Dinges. Ein Prophet iſt derjenige, der die Offenbarungen Gottes Anderen, die eine ſolche ſichere Erkenntniß von Gott geoffenbarter Dinge nicht haben, und alſo die Offenbarungen blos auf Treue und Glauben annehmen können, erklärt. Denn ein Prophet heißt bei den Hebräern נָבִיא (Nabi), d. h. Redner, Ausleger; aber in der heiligen Schrift wird dieſes Wort immer für einen Dolmetſcher Gottes gebraucht, wie im 7. Cap., V. 1 des zweiten Buches Moſes zu entnehmen iſt, wo Gott zu Moſes ſpricht: „Siehe, ich habe dich einen Gott geſetzt über Pharao, und Aaron, dein Bruder, ſoll dein Prophet ſeyn.“ Er wollte gleichſam ſagen: Weil Aaron dadurch, daß er das, was du reden wirſt, dem Pharao verkündigt, das Amt eines Propheten verwaltet, ſo ſollſt du gleichſam der Gott

des Pharao seyn, oder der, der Gottes Stelle vertritt.

Von den Propheten soll in dem folgenden Capitel gehandelt werden; hier von der Prophezeihung, aus deren bereits gegebener Erklärung folgt, daß eine natürliche Erkenntniß Prophezeihung genannt werden könne. Denn dasjenige, was wir durch die natürliche Einsicht erkennen, hängt allein von der Erkenntniß Gottes und von seinen ewigen Entschließungen ab. Weil aber diese natürliche Erkenntniß allen Menschen gemeinsam ist, indem sie auf Grundsätzen beruht, die allen Menschen gemeinsam sind, so wird sie von dem großen Haufen, der stets nach seltenen, seiner Natur ganz fremden Dingen begierig ist, und die natürlichen Gaben verachtet, sehr gering geschätzt; er will sie deßwegen da, wo von prophetischer Erkenntniß die Rede ist, ganz ausgeschlossen wissen. Gleichwohl kann die natürliche Erkenntniß mit eben dem Rechte, wie jede andere, welche sie auch immer sey, göttlich genannt werden, weil die Natur Gottes, in wiefern wir daran Theil nehmen, und der Wille Gottes uns dieselbe gleichsam diktirt, und weil sie von der, die Alle die göttliche heißen, nur darin verschieden ist, daß jene über die Grenzen der letztern hinaus geht, auch die Gesetze der menschlichen

Natur, an ſich betrachtet, nicht ihre eigene Urſache ſeyn können; aber in Anſehung der Gewißheit, die die natürliche Erkenntniß in ſich ſchließt, und der Quelle, woraus ſie fließt (nämlich Gott), ſteht ſie auf keine Weiſe der prophetiſchen nach; es wäre denn, daß Jemand behaupten oder vielmehr träumen wollte, daß die Propheten zwar einen menſchlichen Leib, aber keine menſchliche Seele gehabt hätten, alſo auch ihre Empfindungen und ihr Wiſſen von ganz anderer Beſchaffenheit, als die unſrigen, geweſen wären.

Ungeachtet aber das natürliche Wiſſen göttlich iſt, ſo können doch die Verkündiger deſſelben nicht Propheten genennet werden. Denn was ſie lehren, können die übrigen Menſchen mit gleicher Gewißheit und gleichem Nachdruck, wie ſie, einſehen und annehmen, und zwar nicht blos auf Treu und Glauben.

Da alſo unſere Seele ſchon allein dadurch, daß ſie Gottes Natur objectiv in ſich enthält und Theil an derſelben nimmt, fähig iſt, ſich gewiſſe Begriffe zu bilden, die die Natur der Dinge entwickeln und den Gebrauch des Lebens lehren, ſo können wir billig die Natur der Seele, inwiefern ſie als ſolche gedacht wird, für die erſte Urſache der göttlichen Offenbarung halten; denn alles das, was wir klar und

beſtimmt erkennen, diktirt uns die Idee Gottes (wie wir oben gezeigt) und die Natur, nicht eben durch Worte, ſondern auf eine weit vortrefflichere Art, die mit der Natur der Seele am beſten übereinſtimmt, wie ein Jeder, der die Gewißheit der Vernunft gekoſtet, ohne Zweifel an ſich ſelbſt erfahren hat. Da ich mir indeß vorgenommen habe, hauptſächlich nur von Gegenſtänden zu reden, die die Schrift betreffen, ſo mag das Wenige, was ich hier vom Lichte der Natur geſagt habe, genügen. Ich gehe alſo zu den andern Dingen und Mitteln über, wodurch Gott den Menſchen ſolche Gegenſtände geoffenbaret hat, die entweder außerhalb der Grenzen menſchlicher Erkenntniß liegen, oder auch welche dieſe Grenzen nicht überſteigen (denn Gott kann ſolche Dinge, die wir aus dem Lichte der Vernunft erkennen, wohl auch auf andere Art den Menſchen mittheilen).

Was aber hierüber geſagt werden kann, muß aus der Schrift allein geſchöpft werden. Denn was können wir wohl von Dingen, die über unſere Begriffe gehen, anders ſagen, als was entweder von den Propheten ſelber mündlich, oder durch ihre Schriften uns mitgetheilt wird? Und weil wir heutiges Tags, ſo viel ich weiß, keine Propheten haben, ſo bleibt uns weiter

nichts übrig, als die heiligen, uns von den Propheten hinterlassenen Bücher aufzuschlagen, jedoch mit der Vorsicht, daß wir von dergleichen Dingen nichts behaupten, oder den Propheten etwas unterschieben, was sie nicht selber deutlich gelehrt haben. Vor Allem aber ist zu bemerken, daß die Juden niemals der mittelbaren oder besondern Ursachen gedenken und Rücksicht auf dieselben nehmen, sondern immer aus Religion, Gottesfurcht oder (wie man es gemeiniglich zu nennen pflegt) aus Andacht, unmittelbar auf Gott selbst zurückgehen. Wenn sie z. B. im Handel Geld gewonnen haben, so sagen sie, dieses wäre ihnen von Gott gegeben; wünschen sie, daß etwas geschehen soll, so sagen sie, daß Gott ihr Herz gelenkt habe, und auch wenn sie etwas denken, so sprechen sie, Gott habe es ihnen gesagt. Deßwegen ist nicht Alles, wovon die Schrift meldet, Gott habe es Jemanden gesagt, für Prophezeihung und für übernatürliche Erkenntniß zu halten, sondern nur dasjenige, wovon die Schrift ausdrücklich sagt, oder aus den Umständen der Erzählung folgt, daß es Prophezeihung oder Offenbarung sey.

Wenn wir also die heiligen Schriften durchgehen, so werden wir sehen, daß Alles, was Gott den Propheten geoffenbaret hat, ihnen

entweder durch Worte oder Geſtalten, oder durch beide, Worte und Geſtalten zugleich, geoffenbaret worden. Die Worte und die Geſtalten waren aber entweder wirklich und außerhalb der Einbildungskraft des hörenden oder ſehenden Propheten vorhanden, oder imaginäre, da nämlich die Einbildungskraft des Propheten auch im Wachen in einen ſolchen Zuſtand geſetzt wurde, daß es ihm deutlich vorkam, als höre er Worte, oder als ſähe er Etwas.

Durch eine wirkliche Stimme offenbarte Gott dem Moſes die Geſetze, die den Hebräern vorgeſchrieben werden ſollten, wie aus dem 2. Buch Moſes, Cap. 25, V. 22 erhellt, wo er ſagt: „Daſelbſt will ich dir bereit ſeyn, und mit dir reden, aus jenem Theile des Zeltes, der zwiſchen den zwei Cherubim iſt.“ Woraus erhellt, daß Gott ſich einer wirklichen Stimme bedient habe, indem Moſes, wann er wollte, Gott daſelbſt zu ſprechen bereit fand. Und nur dieſe Stimme allein, durch welche das Geſetz verkündigt wurde, war eine wirkliche Stimme, wie ich gleich zeigen werde. Ich würde muthmaßen, daß die Stimme, mit welcher Gott dem Samuel rief, eine wirkliche Stimme geweſen ſey; weil es im 1. Buch Samuelis Cap. 3 im letzten Vers heißt: „Und wieder erſchien Gott zu Shilo, denn Gott war

Samuel geoffenbart worden zu Shilo, durch das Wort Gottes," als ob er ſagen wollte, die dem Samuel geſchehene Erſcheinung Gottes ſey nichts Anderes, als daß ſich Gott ihm durch das Wort geoffenbart habe, oder daß Samuel Gott habe reden hören. Weil wir aber genöthigt ſind, zwiſchen der Prophezeihung Moſes und der übrigen Propheten einen Unterſchied zu machen, ſo muß man auch nothwendig ſagen, daß dieſe von Samuel gehörte Stimme eine eingebildete geweſen ſey. Dieß erhellt auch daraus, daß dieſe die Stimme Heli's, welche Samuel am meiſten zu hören pflegte, die er ſich alſo auch am leichteſten vor ſeine Einbildungskraft bringen konnte, wiedergab; denn dreimal von Gott gerufen, glaubte er, Heli habe ihm gerufen. Die Stimme, welche Abimelech hörte, war eine eingebildete; denn im 1. Buch Moſ. Cap. 20, V. 6 heißt es: „Und Gott ſprach zu ihm im Traum ꝛc. ꝛc." Nicht alſo wachend, ſondern im Traume (einem Zuſtand, worin die Einbildungskraft natürlicher Weiſe dazu aufgelegt iſt, ſich Dinge vorzuſtellen, die nicht ſind) konnte er ſich einbilden, Gott habe ihm ſeinen Willen geoffenbaret.

Nach der Meinung einiger Juden, ſind die Worte der zehn Gebote nicht von Gott ausgeſprochen worden, ſondern ſie glauben, die Iſraeliten

hätten nur ein Geräusch vernommen, das keine Worte hören ließ, und während deſſelben hätten ſie die Geſetze des Dekalogs rein mit dem Gemüthe empfangen. Ich muthmaßte einſt dieſes ebenfalls, weil ich fand, daß die Worte der zehn Gebote im 2. Buch Moſ. von den im 5. Buch Moſ. abweichen, woraus zu erhellen ſcheint (wenn Gott anders nur einmal geredet hat), daß der Dekalog nicht die Worte Gottes ſelbſt, ſondern nur die Sentenzen lehren wolle. Gleichwohl muß man, wenn wir anders der Schrift keine Gewalt anthun wollen, zugeben, daß die Iſraeliten eine wirkliche Stimme gehört haben. Denn die Schrift, 5. Buch Moſ. Cap. 5, V. 4, ſagt ausdrücklich: „Von Angeſicht zu Angeſicht hat Gott mit euch geredet ꝛc.", d. h. ſo, wie zwei Menſchen ſich ihre Gedanken, mittelſt ihrer beiden Körper wechſelsweis mitzutheilen pflegen. Aus dieſem Grunde ſcheint es der Schrift gemäßer, daß Gott irgend eine Stimme erſchaffen habe, mit welcher er ſelber die Geſetze offenbarte. Die Urſache aber, warum die Worte und der Inhalt der zehn Gebote im 2. und 5. Buch Moſ. von einander abweichen, ſ. Cap. 8. Dem ungeachtet iſt auf dieſe Weiſe nicht jede Schwierigkeit gehoben. Denn es ſcheint nicht weniger gegen die Vernunft zu ſeyn, wenn man behauptet, daß ein

erſchaffenes Weſen, das ebenſo, wie die übrigen, von Gott abhängt, das Weſen oder die Exiſtenz Gottes durch eine Sache oder durch Worte ausdrücken oder durch ſeine Perſon erklären könne, indem es nämlich in der erſten Perſon ſpräche: „Ich bin Jehova dein Gott ꝛc.“ Und wenn gleich einer mit dem Munde ſagt: „Ich habe es verſtanden,“ glaubt Niemand, der Mund des Redenden habe es verſtanden, ſondern der Verſtand deſſelben; denn er verſtehet den Sinn des Redenden, durch eine Vergleichung mit ſich ſelbſt, ſehr leicht, weil doch der Mund mit zur Natur des Menſchen, der ſo redete, gehört, und auch derjenige, an welchen die Rede gerichtet war, die Natur der Erkenntniß aufgefaßt hat. Da ſie nun zuvor von Gott außer ſeinem Namen weiter keine Kenntniß hatten, und gern ihn ſelbſt anreden wollten, um von ſeiner Exiſtenz verſichert zu werden, ſo ſehe ich nicht ein, wie ihr Wunſch durch eine Kreatur (welche weiter keine andere Beziehung, als alles übrige Erſchaffene zu Gott hat, und nicht zur Natur Gottes gehört) befriedigt werden konnte, welche ſprach: ich bin Gott. Wie, wenn Gott die Lippen Moſes — ja, was Moſes? — irgend eines Thieres ſo gebaut hätte, daß ſie das verkündigen und ſagen mußten: ich bin Gott; würden

sie dadurch wohl die Existenz Gottes erkannt haben? Noch mehr, die Schrift scheint durchaus anzuzeigen, daß Gott selber geredet habe (als zu welchem Ende er vom Himmel auf den Berg Sinai herabstieg), und daß die Juden ihn nicht allein reden gehört, sondern daß die Aeltesten ihn auch gesehen hätten (2. Buch Mos. Cap. 24). Auch gebietet das dem Moses geoffenbarte Gesetz, dem weder etwas hinzugesetzt noch genommen werden durfte, und das als ein Staatsrecht festgesetzt war, nirgends, daß wir glauben, Gott sey unkörperlich, noch daß er kein Angesicht oder keine Gestalt habe, sondern nur, daß ein Gott sey, daß man an ihn glauben, ihn allein anbeten, ihm keine Gestalt andichten, noch eine von ihm machen solle. Denn, wenn sie die Gestalt Gottes nicht sahen, konnten sie auch kein Bild machen, das Gott, sondern das nothwendig ein anderes Geschöpf, das sie gesehen hatten, vorstellte; verehrten sie also Gott unter diesem Bilde, so dachten sie sich dabei nicht Gott, sondern das Ding, welches das Bild vorstellte, und zollten folglich diesem Dinge die Ehrfurcht und Anbetung Gottes. Ja, die Schrift sagt deutlich, Gott habe eine Figur, und Moses habe sie, als er Gott habe reden hören, angeschaut, gleichwohl aber davon weiter nichts als den hintern Theil zu sehen

bekommen. Ich zweifle daher nicht, daß hier irgend ein Myſterium liege, wovon ich unten ausführlicher reden werde. Hier will ich aber die Stellen der Schrift weiter verfolgen, welche die Mittel enthalten, wodurch Gott ſeine Beſchlüſſe den Menſchen geoffenbart hat.

Daß die Offenbarung durch bloße Geſichte geſchehen ſey, erhellet aus dem 1. Buch der Chron. Cap. 22, wo Gott dem David ſeinen Zorn durch einen Engel, der ein Schwert in der Hand hält, anzeigt. So auch bei Balam. Und obgleich Maimonides und Andere glauben, dieſe Begebenheit ſey, ſo wie alle andere, welche Erzählungen von Erſcheinungen der Engel enthalten, z. B. jene des Manna und Abraham, wo er ſeinen Sohn opfern wollte ꝛc. blos in Träumen geſchehen und kein Menſch könne mit offenen Augen einen Engel ſehen, ſo iſt das doch weiter nichts als leeres Geſchwätz; denn es war ihnen nur darum zu thun, die ariſtoteliſchen Poſſen und ihre eigenen Erdichtungen aus der Schrift heraus zu zwingen, was mir höchſt lächerlich vorkömmt.

Durch Geſichte, die nicht wirklich waren, ſondern blos von der Einbildungskraft des Propheten abhingen, offenbarte Gott dem Joſeph ſeine künftige Herrſchaft.

Durch Geſichte und Worte offenbarte Gott dem Joſua, daß er für ſie ſtreiten werde, indem er ihm einen Engel mit dem Schwerte gleichſam als Heerführer zeigte, was er dem Joſua auch durch Worte verkündigte, die derſelbe von dem Engel hörte.

Auch dem Jeſaias (wie Cap. 6 erzählt wird) wurde durch Bilder vorgeſtellt, daß die Vorſehung Gottes das Volk verlaſſen habe, indem er ſich nämlich in der Einbildungskraft den dreimal heiligen Gott auf einem hoch erhabenen Throne und die Iſraeliten mit dem Unrath der Sünden befleckt, und gleichſam in Koth verſunken und alſo weit von Gott entfernt, vorſtellte. Er verſtand hierunter den gegenwärtigen höchſt elenden Zuſtand des Volks, und die zukünftigen Trübſale deſſelben wurden ihm durch Worte, gleichſam von Gott geſprochen, geoffenbart. Und dergleichen Beiſpiele könnte ich viele aus der Schrift beibringen, wenn ich nicht glaubte, daß ſie allen bekannt genug wären.

Alles dieſes wird aber noch deutlicher aus der Stelle im 4. Buch Moſ. Cap. 12, V. 6 und 7 beſtätigt, wo es heißt: „Iſt Jemand von euch ein Prophet des Herrn, dem will ich mich offenbaren in einem Geſicht (d. i., durch Figuren und Hieroglyphen, denn von der Prophezeihung

Moſes ſagt er, ſie ſey ein Geſicht ohne Hieroglyphen) oder will mit ihm reden in einem Traume (d. i. nicht durch wirkliche Worte und eine wahrhafte Stimme). Aber nicht alſo (offenbare ich mich) dem Moſes; von Mund zu Mund rede ich mit ihm, von Angeſicht und nicht in Räthſeln, und er ſieht die Geſtalt Gottes," d. h. er ſiehet mich an und ſpricht nicht erſchrocken mit mir, ſondern wie ein Freund mit ſeinem Freunde, wie es im 2. Buch Moſ., Cap. 33, V. 12 heißt. Es iſt daher nicht zu zweifeln, daß die andern Propheten keine wirkliche Stimme gehört haben, welches noch mehr durch das 5. Buch Moſ. Cap. 34, V. 10 bekräftigt wird, wo geſagt wird: „Und es erſtand (eigentlich erhob ſich) hinfort kein Prophet in Iſrael wie Moſes, den der Herr erkannt hätte von Angeſicht zu Angeſicht," welches indeß blos von der Stimme zu verſtehen iſt, da nach dem 2. Buch Moſ., Cap. 33 ſelbſt Moſes Gottes Angeſicht nie geſehen hat.

Außer den angezeigten Mitteln finde ich in den heil. Schriften keine, wodurch ſich Gott den Menſchen mitgetheilt hätte; es dürfen alſo auch, wie oben gezeigt worden, weiter keine erdacht, noch zugelaſſen werden. Und ob wir gleich klar erkennen, daß Gott ſich den Menſchen unmittelbar

offenbaren könne, da er ohne körperliche Hülfsmittel unserer Seele seine Wesenheit mittheilt, so müßte doch der Geist eines Menschen, der etwas durch seinen Geist allein faßte, was in den ersten Gründen unserer Erkenntniß nicht enthalten ist, noch daraus hergeleitet werden kann, nothwendig weit vorzüglicher als der menschlichen seyn. Ich glaube deßwegen nicht, daß irgend ein Mensch zu einem so hohen Grade der Vollkommenheit vor andern gelangt sey, außer Christus, dem der Wille Gottes, der die Menschen zur Seligkeit leitet, ohne Worte und Gesichte, sondern unmittelbar geoffenbart worden, so daß Gott durch dessen Seele sich den Aposteln geoffenbart hat, wie ehemals dem Moses durch eine Stimme aus der Luft. Die Stimme Christi kann also auch, wie jene, die Moses hörte, Gottes Stimme genannt werden. Und in diesem Sinne können wir auch sagen, die Weisheit Gottes, das heißt, die Weisheit, welche die menschliche übersteigt, habe in Christo die menschliche Natur angenommen, und Christus sey der Weg zur Seligkeit geworden.

Hier ist aber nöthig zu erinnern, daß ich hier durchaus nicht davon rede, was einige Kirchen von Christus lehren und solches eben so wenig leugne; denn ich gestehe gern, daß ich es nicht

verſtehe. Was ich ſo eben behauptet habe, entnehme ich aus der Schrift ſelber. Denn ich habe nirgends geleſen, daß Gott Chriſtus erſchienen ſei, oder mit ihm geredet habe, ſondern Gott habe ſich durch Chriſtus den Apoſteln geoffenbart, er ſey der Weg zur Seligkeit, und endlich, das alte Geſetz ſey durch einen Engel, nicht aber von Gott unmittelbar gegeben worden u. ſ. w. Wenn alſo Moſes mit Gott von Angeſicht zu Angeſicht, wie ein Mann mit ſeinem Freunde zu thun pflegt (d. h. mittelſt zweier Körper) geredet hat, ſo hat ſich Chriſtus mit Gott von Geiſt zu Geiſt unterhalten.

Ich behaupte alſo, daß, außer Chriſtus Niemand die Offenbarungen Gottes anders als mit Hülfe der Einbildungskraft, nämlich durch Worte oder Bilder erhalten habe, und daß alſo zum Prophezeihen keineswegs eine vollkommenere Seele, ſondern nur eine lebhaftere Einbildungskraft nöthig ſey, wie ich in dem folgenden Capitel zeigen werde. Hier iſt noch die Frage übrig, was die heil. Schrift unter dem in die Propheten gegoſſenen Geiſt Gottes, oder darunter, daß die Propheten aus dem Geiſte Gottes redeten, verſtehe. Um dieſes zu unterſuchen, muß zuvörderſt die Frage beantwortet werden, was das hebräiſche Wort רוּחַ (Ruagh), das gemeiniglich durch Geiſt

übersetzt wird, bedeute. Das Wort רוח (Ruagh) bedeutet im eigentlichen Sinne, wie bekannt ist, Wind; es wird aber auch sehr oft zur Bezeichnung anderer Dinge gebraucht, die aber von jenem hergeleitet werden.

1) Wird es gebraucht, um den Hauch anzuzeigen, wie Psalm 135, V. 17: „Auch ist kein Odem in seinem Munde." 2) Bedeutet es die Seele oder das Athmen, wie im 1. Buch Samuel Cap. 30, V. 12 „Und sein Geist kam wieder zu ihm," d. h. er athmete wieder. 3) Wird es genommen für Aufgeregtheit und Kraft, wie Josua, Cap. 2, V. 11: „Nun ist seitdem kein Muth in irgend einem Manne." Ebenso Ezechiel Cap. 2, V. 2: „Und der Geist (die Kraft) kam in mich, daß ich auf meinen Füßen stehen konnte." 4) Wird es gebraucht für Tugend, Talent, Geschicklichkeit, wie Hiob, Cap. 32, V. 8: „Gewiß, der Geist im Menschen ist es," d. h. die Weisheit ist nicht bestimmt bei den Alten zu suchen, denn jetzt finde ich, daß sie von der besondern Tugend und Fähigkeit des Menschen abhange. So steht auch im 4. Buch Moses Cap. 27, V. 18: „Ein Mann, in dem der Geist ist." 5) Wird es auch für Gesinnung des Herzens gebraucht, wie im 4. Buch Moses Cap. 14, V. 34: „Darum, daß ein anderer Geist in ihm ist," d. h. eine

andere Denkungsart, ein anderer Sinn. Deßgleichen in den Sprüchen Cap. 1, V. 23: „Ich will euch herausſagen meinen Geiſt," d. h. meine Gedanken. Und in dieſem Sinne wird es gebraucht, um den Willen, den Entſchluß, das Verlangen und die Begierde auszudrücken. Wie Ezechiel Cap. 2, V. 12 ſteht: „Wohin der Geiſt (der Wille) wollte, da gingen ſie hin," und Iſaias Cap. 30, V. 1: „Denn der Herr hat einen Geiſt (einen Trieb) zum Schlaf über ſie ausgegoſſen." Und im Buche der Richter Cap. 8, V. 3: „Da ward ihr Geiſt (oder ihre Heftigkeit) beſänftigt." So auch in den Sprüchen Cap. 16, V. 32: „Und wer ſeines Geiſtes (ſeiner Begierden) Herr iſt, iſt beſſer, als der Städte erobert." Auch Cap. 25, V. 28: „Ein Mann, der ſeinen Geiſt nicht hält." Ferner Iſaias Cap. 33, V. 11: „Euer Geiſt iſt ein Feuer, das euch verzehrt." Man bedient ſich auch des Wortes רוּחַ, inſofern es Seele bedeutet, um alle Leidenſchaften und Gaben der Seele auszudrücken. So bedeutet hoher Geiſt Stolz, niedergeſchlagener Geiſt Erniedrigung, böſer Geiſt Haß und Melancholie, guter Geiſt Güte; Geiſt der Eiferſucht, Geiſt (oder Begierde) der Unzucht, Geiſt der Weisheit, des Raths,

der Kraft (denn im Hebräiſchen pflegt man ſich mehr der Subſtantiven als Adjektiven zu bedienen) heißt ſo viel als eine weiſe, kluge, ſtarke Seele, oder die Gabe der Weisheit, des Raths, der Stärke, Geiſt des Wohlwollens ꝛc. 6) Bedeutet das Wort den Geiſt oder die Seele ſelbſt, wie Prediger Cap. 3, V. 19: „Alle haben einen Geiſt (oder eine Seele) und der Geiſt kehret zu Gott.“ 7) Endlich bedeutet es die Weltgegenden (wegen der Winde, die von dieſen wehen), ſo wie auch die Seiten einer jeden Sache, die nach jenen Weltgegenden gerichtet ſind. S. Ezechiel Cap. 37, V. 9 und Cap. 42, V. 16, 17, 18, 19 u. ſ. w.

Weiter iſt zu bemerken, daß, wenn eine Sache auf Gott bezogen wird, man von ihr ſagt, ſie gehöre Gott. 1) Weil ſie zu Gottes Natur gehört, und gleichſam einen Theil von Gott ausmacht; ſo ſagt man: Die Macht Gottes, die Augen Gottes. 2) Weil ſie in Gottes Gewalt ſteht, und nach Gottes Befehl handelt, ſo werden in den heil. Schriften die Himmel Gottes Himmel genannt, weil ſie der Wagen und die Wohnung Gottes ſind; Aſſyrien wird die Geißel Gottes genannt und Nebucadnezar der Knecht Gottes u. ſ. w. 3) Weil ſie Gott gewidmet iſt, wie der Tempel Gottes,

der Naſiräer Gottes, das Brod Gottes ꝛc. 4) Weil ſie durch die Propheten verkündet und nicht durch das Licht der Vernunft geoffenbart worden, ſo wird das Geſetz des Moſes das Geſetz Gottes genannt. 5) Um die Sache in ihrem höchſten Grade auszudrücken, wie die Berge Gottes, d. h. die höchſten Berge, der Schlaf Gottes, d. h. der tiefſte Schlaf, und nach dieſem Sinne iſt die Stelle Amos Cap. 4, V. 11 zu erklären, wo Gott ſelbſt ſo ſpricht: „Ich kehrte euch um, wie Gottes Umkehrung von Sodom und Gomorra,“ das heißt, wie jene merkwürdige Umkehrung; denn da Gott ſelbſt redet, ſo kann die Stelle auf andere Art eigentlich nicht erklärt werden. Auch Salomo's natürliche Erkenntniß wird die Wiſſenſchaft Gottes genannt, d. h. eine göttliche, über die gemeine erhabene. In den Pſalmen werden auch die Cedern Gottes genannt, um ihre ungewöhnliche Größe auszudrücken. Und im 1. Buche Sam. Cap. 11, V. 7 heißt es, um eine ſehr große Furcht anzuzeigen: „Da fiel die Furcht Gottes auf das Volk.“ Und in dieſem Sinne pflegte alles auf Gott bezogen zu werden, was über die Begriffe der Juden ging, und worin ſie in damaligen Zeiten die natürlichen Urſachen nicht wußten. Daher nannten ſie die

Gewitter ein Schelten Gottes, Donner und Blitz aber Pfeile Gottes, denn sie glaubten, Gott hielte die Winde in Höhlen verschlossen, die sie die Vorrathskammern Gottes nannten, in welcher Meinung sie sich von den Heiden darin unterschieden, daß sie nicht den Aeolus, sondern Gott für den Beherrscher der Winde hielten. Aus diesem Grunde werden auch die Wunder Werke Gottes, d. h. staunenswerthe Werke genannt. Denn in der That ist alles Natürliche das Werk Gottes, und entsteht und wirkt nur durch die göttliche Kraft. In diesem Sinne nennt also der Psalmist die egyptischen Wunder Kräfte Gottes, weil sie den Juden, die dergleichen nicht erwarteten, in den äußersten Gefahren den Weg zu ihrer Errettung öffneten, und deßwegen von ihnen außerordentlich bewundert wurden. Da also ungewöhnliche Naturerscheinungen Werke Gottes, und Bäume von ungewöhnlicher Größe Bäume Gottes genannt werden, so darf man sich nicht wundern, daß im ersten Buch Moses die stärksten und größten Männer, ob sie gleich gottlose Räuber und Unzüchtige waren, Söhne Gottes genannt werden. Die Alten, sowohl die Heiden als die Juden, pflegten also absolut Alles, worin ein Mensch die übrigen übertraf, auf Gott zu beziehen.

Pharao sagte von Joseph, als ihm dieser seinen Traum ausgelegt hatte, daß der Geist Gottes in ihm sey; auch Nebucadnezar sagte dem Daniel, daß er den Geist der heiligen Götter habe. Bei den Römern war dieses ebenfalls sehr gewöhnlich; denn von Allem, was sehr künstlich gemacht war, sagten sie, es sey von göttlicher Hand versertigt; in das Hebräische übersetzt, würde solches, wie den Kennern dieser Sprache bekannt ist, so viel heißen, als von der Hand Gottes gebildet.

Hieraus können also diejenigen Stellen der Schrift, worin des Geistes Gottes Erwähnung geschieht, leicht verstanden und erklärt werden. Nämlich Geist Gottes und Jehova's Geist bedeutet in einigen Stellen nichts Anderes, als den heftigsten, trockensten und gefährlichen Wind, wie beim Jesaias Cap. 40, V. 7: „Der Geist Jehova's bläst hinein," d. h. ein höchst trockner und verderblicher Wind. Und im 1. Buch Mos. Cap. 1, V. 2: „Und der Geist Gottes (oder der stärkste Wind) schwebte über dem Wasser." Sodann bedeutet es einen hohen Geist; Gideons und Samsons Geist, heißt in der heiligen Schrift Geist Gottes, d. i. der kühnste und unternehmendste Geist. Eben so wird auch jede Tugend, jede Kraft, die über die gewöhnliche

geht, Geist oder Kraft Gottes genannt, wie im 2. Buch Mos. Cap. 31, V. 3: „Und ich habe ihn (den Bezaleel) mit dem Geist Gottes erfüllt, d. i. mit Weisheit und Kunst, die über das gewöhnliche Loos der Menschen erhaben ist, wie es die Schrift selbst auslegt. Ferner heißt es, Jes. Cap. 11, V. 2: „Auf ihm wird der Geist Gottes ruhen," d. h. wie es der Prophet, nach der in der heiligen Schrift gewöhnlichen Art, gleich darauf durch die beigefügte Erläuterung selbst anzeigt, der Geist der Weisheit, des Rathes, der Stärke u. s. w. Sauls Melancholie wird auch ein böser Geist des Herrn, d. h. die höchste Melancholie genannt. Denn die Diener Sauls, die seine Melancholie Gottes Melancholie nannten, veranlaßten ihn, einen Tonkünstler zu sich rufen zu lassen, der durch Saitenspiel ihn erquicken sollte, woraus erhellt, daß sie unter Melancholie Gottes die natürliche Melancholie verstanden haben.

Durch Geist Gottes wurde ferner die Seele oder der Geist des Menschen angezeigt, wie Hiob Cap. 27, V. 3: „Und der Geist Gottes in meiner Nase," womit auf jene Stelle im ersten Buche Moses angespielt wird, wo es heißt, daß Gott dem Menschen den Lebensgeist

durch die Nase eingeblasen habe. Auf gleiche Weise sagt Ezechiel, wo er den Verstorbenen weissagt, Cap. 37, V. 14: „Ich will meinen Geist euch geben, daß ihr leben sollt," d. h. ich will euch das Leben wiedergeben. In demselben Sinn wird auch im Hiob Cap. 34, V. 14 gesagt: „Wenn er (nämlich Gott) wollte, so würde er seinen Hauch (d. i. den Geist, den er uns gegeben hat) und seine Seele zu sich sammeln." Eben so ist die Stelle im 1. Buch Mos. Cap. 6, V. 3 zu verstehen: „Die Menschen werden sich von meinem Geiste nicht mehr warnen lassen, weil sie Fleisch sind," d. h. künftig wird der Mensch nur nach den Eingebungen des Fleisches und nicht des Geistes, den ich ihm zur Unterscheidung des Guten gegeben habe, handeln. So auch Psalm 51, V. 12, 13: „Schaffe mir, Gott, ein reines Herz und einen neuen bescheidenen (oder gemäßigten) Geist (d. i. Verlangen), verwirf mich nicht aus deinem Angesichte, und nimm den Geist deiner Heiligkeit nicht von mir." Weil sie glaubten, daß die Sünden blos aus dem Fleisch entstünden, der Geist aber nur zum Guten rathe, so riefen sie Gott auch nur gegen die Begierde des Fleisches um Beistand an; für den Geist aber, den ihnen Gott, der Heilige, gegeben, baten sie ihn nur um Erhaltung.

Weil nun die heilige Schrift Gott als einen Menschen abzubilden, und ihm Geist, Seele, Affekte, sowie einen Körper und Athem, um der Schwäche des gemeinen Haufens willen, beizulegen pflegt, so wird auch in der heil. Schrift der Geist Gottes oft für Seele, Affekt, Kraft und Athem aus dem Munde Gottes gebraucht. So sagt Jesaias Cap. 40, V. 13: „Wer hat den Geist (oder den Verstand) des Herrn bestimmt?" d. h. wer, als er selbst, hat Gottes Geist bestimmt, etwas zu wollen? Und im 63. Cap. V. 10: „Aber sie erbitterten und betrübten den Geist seiner Heiligkeit." Daher kömmt es auch, daß dieses Wort statt des Gesetzes Moses gebraucht zu werden pflegt, weil es gleichsam den Geist Gottes erklärt, wie Jesaias in demselben Cap. V. 11 sagt: „Wo ist (der), der den Geist seiner Heiligkeit unter sie brachte?" nämlich das Gesetz Moses, wie aus dem ganzen Zusammenhange der Rede deutlich erhellt, und Nehemias Cap. 9, V. 20: „Und du gabst ihnen deinen guten Geist oder Verstand, um sie verständig zu machen;" er redet nämlich von der Zeit der Gesetzgebung, und zielt auf die Worte im 5. Buche Mos. Cap. 4, V. 6, wo Moses sagt: „Denn es (nämlich das Gesetz) wird eure Wissenschaft und Weisheit seyn ꝛc." So heißt

es auch im 143. Psalm V. 10: „Dein guter Geist führe mich auf ebener Bahn," d. h. dein uns geoffenbarter Geist führe mich den rechten Weg. Geist Gottes bedeutet auch, wie schon erinnert worden, den Athem Gottes, der in der heil. Schrift Gott ebenfalls uneigentlich, wie Seele, Geist und Körper beigelegt wird; so Psalm 33, V. 6. Sodann zeigt es auch Gottes Macht, Kraft oder Tugend an, wie bei Hiob Cap. 33, V. 4: „Der Geist Gottes hat mich gemacht," d. h. die Kraft oder Macht Gottes, oder, wenn man will, der Rathschluß Gottes; denn der Psalmist sagt auch in der Dichtersprache: „Die Himmel sind durch den Befehl Gottes gemacht, und alle seine Heere durch den Geist oder Athem seines Mundes" (d. i. durch seine Entschließung, gleichsam durch einen einzigen ausgesprochenen Hauch). Auch im 139. Psalm V. 7 heißt es: „Wo soll ich hingehen (um zu seyn) außerhalb deines Geistes, oder wohin soll ich fliehn, (um zu seyn) da du mich nicht sähest?" d. h. (wie aus dem Verfolg der weitern Ausführung des Psalmisten erhellt) wo könnte ich hingehen, um mich deiner Gewalt und Gegenwart zu entziehen? Endlich wird Geist Gottes in der heil. Schrift gebraucht, die Seelenaffekte Gottes auszudrücken, nämlich Gottes Güte und

Barmherzigkeit, wie Micha Cap. 2, V. 7: „Meinst du, Gottes Geist (d. h. seine Barmherzigkeit) sey verkürzt? oder sind solche (nämlich Gräuel) seine Werke?“ Ebenso Zacharias Cap. 4, V. 6: „Nicht durch ein Heer oder durch Gewalt, sondern allein durch meinen Geist,“ d. h. durch meine Barmherzigkeit allein. Und in diesem Sinne, glaub' ich, muß auch der 12. Vers des 7. Cap. desselben Propheten verstanden werden: „Und sie machten ihre Herzen sicher, um den Gesetzen und Befehlen nicht zu gehorchen, die Gott aus seinem Geiste (d. h. aus seiner Barmherzigkeit) durch die vorigen Propheten gesandt hatte.“ In eben diesem Sinne sagt auch Haggai im 2. Cap. V. 5: „Und mein Geist (meine Gnade) bleibt unter euch, fürchtet euch nicht.“ Was Jesaias im 48. Cap. V. 16 sagt: „Aber nun sendete mich Gott der Herr und sein Geist,“ kann zwar ebenfalls von Gottes Herz und Barmherzigkeit, oder auch von seinem im Gesetz geoffenbarten Sinn verstanden werden; denn er sagt: „Zu Anfange (d. h. als ich zum ersten Male zu euch kam, um euch Gottes Zorn und sein gegen euch gesprochenes Urtheil zu verkündigen) habe ich nicht im Verborgenen geredet, sondern ich bin schon damals, als es (vorgebracht) wurde, bei euch gewesen (wie er selbst

im 7. Cap. bezeugt), jetzt aber bin ich ein erfreulicher Bote, und durch Gottes Barmherzigkeit gesandt, um eure Erlösung zu singen." Es kann aber auch, wie ich gesagt habe, von Gottes im Gesetze geoffenbarten Willen verstanden werden, d. i. daß dieser auch schon durch den Befehl des Gesetzes, nämlich 3. Buch Mos. Cap. 19, V. 17, um sie zu ermahnen, an sie ergangen sey. Er ermahnt sie also unter eben den Bedingungen und auf eben dieselbe Art, wie Moses zu thun pflegte. Endlich beschließt er damit, so wie auch Moses that, daß er ihre Errettung vorhersagt. Doch scheint mir die erste Erklärung passender zu seyn. Aus diesem allem, um endlich einmal wieder auf das, was wir anstreben, zurückzukommen, werden jene Redensarten klar, nämlich: „Der Geist des Propheten war Gottes, Gott hat seinen Geist den Menschen eingegossen, die Menschen sind mit dem Geiste Gottes und mit dem heiligen Geiste erfüllt ꝛc." Sie bedeuten weiter nichts, als daß die Propheten eine ganz besondere außergewöhnliche Tugend hatten, und die Frömmigkeit mit einer außerordentlichen Standhaftigkeit der Seele übten; sodann auch, weil sie Gottes Geist oder Sinn auffaßten; denn wir haben gezeigt, daß Geist im Hebräischen sowohl den Sinn, als die

Sinnesmeinung bedeute, und das Gesetz deßwegen selbst, weil es Gottes Sinn darlegt, Geist oder Sinn Gottes genannt werde. Mit gleichem Rechte konnte also auch die Einbildungskraft der Propheten, inwiefern sie durch dieselbe den Willen und die Befehle Gottes offenbarten, der Sinn Gottes genannt, und von den Propheten gesagt werden, daß sie den Sinn Gottes hätten. Und obgleich auch unserm Sinne der Sinn Gottes und seine ewigen Gedanken eingeschrieben sind, und wir folglich auch den Sinn Gottes (um mit der Schrift zu reden) empfangen, so wird er doch, weil die natürliche Erkenntniß Allen gemein ist, von den Menschen, wie ich bereits geäußert habe, nicht geschätzt, und besonders von den Juden, die sich über Alle erhaben zu seyn rühmten, ja die sogar alle, und consequent die allen Menschen gemeinsame Wissenschaft zu verachten pflegten. Endlich wurde auch deßwegen von den Propheten gesagt, sie hätten den Geist Gottes, weil die Menschen die Ursachen der prophetischen Erkenntniß nicht kannten, dieselbe bewunderten und sie deßhalb, so wie alles Wunderbare, Gott beizulegen, und Gottes Erkenntniß zu nennen gewohnt waren.

Wir können also ohne Zweifel behaupten, daß die Propheten blos durch ihre Einbildungskraft

die Offenbarungen Gottes erhalten haben, das heißt mittelst Worte und Bilder, und zwar entweder wirklichen oder eingebildeten. Denn da wir, außer diesen, keine andere Mittel in der Schrift finden, so dürfen wir auch, wie schon gezeigt worden ist, uns keine andere erdichten. Durch welche Naturgesetze solches aber geschehen ist, gestehe ich, nicht zu wissen. Ich könnte zwar, wie Andere, sagen, es sey solches durch Gottes Macht geschehen; aber das würde blos leeres Geschwätz und eben so viel seyn, als wenn ich die Gestalt einer sonderbaren Sache durch transscendentalen Ausdruck erklären wollte. Denn Alles ist durch Gottes Macht geschehen. Ja, weil die Macht der Natur nichts Anderes als Gottes Macht selbst ist, so ist gewiß, daß wir Gottes Macht nur insofern nicht einsehen, inwiefern wir die natürlichen Ursachen nicht kennen; man nimmt also blos alsdann thörichter Weise zu dieser Macht Gottes seine Zuflucht, solange wir die natürliche Ursache eines Dings, d. h. Gottes Macht selbst nicht kennen. Wir haben aber gar nicht nöthig, den Grund der prophetischen Erkenntniß zu wissen; denn, wie ich bereits angezeigt, will ich hier blos die Documente der heil. Schrift untersuchen, um aus denselben, gleichsam als aus Thatsachen der Natur, unsere

Folgerungen abzuleiten; um die Gründe der Documente aber bekümmern wir uns nichts.

Da also die Propheten die Offenbarungen Gottes durch ihre Einbildungskraft erhielten, so ist kein Zweifel, daß sie Vieles, was außerhalb der Grenzen des menschlichen Verstandes lag, empfangen konnten; denn aus Worten und Bildern können weit mehr Ideen zusammengesetzt werden, als aus jenen Grundsätzen und Begriffen, auf welchen unsere ganze natürliche Erkenntniß beruht.

Sonach ergibt sich hieraus, warum die Propheten fast alles parabolisch und räthselhaft aufgefaßt und gelehrt, und alles Geistige körperlich ausgedrückt haben, denn alles dieses stimmt mehr mit der Natur der Einbildungskraft zusammen. Wir werden uns jetzt auch nicht mehr verwundern, warum die Schrift oder die Propheten so uneigentlich und dunkel von dem Geiste oder dem Sinne Gottes reden, wie 4. B. Moses Cap. 11, V. 17 und 1. Buch der Könige Cap. 22, V. 2 ꝛc.; warum ferner Micha Gott sitzend, Daniel aber wie einen Greisen mit weißen Kleidern angethan, Ezechiel hingegen gleich einem Feuer, und die, welche bei Christus waren, den heil. Geist gleich einer herabfahrenden Taube, die Apostel aber wie feurige Zungen, endlich

Paulus, da er vorher bekehrt wurde, als ein großes Licht, geſehen haben. Alle dieſe Dinge kommen mit den gemeinen Vorſtellungen von Gott und den Geiſtern vollkommen überein. Weil endlich die Einbildungskraft unbeſtimmt und unbeſtändig iſt, ſo blieb auch die Gabe der Prophezeihung nicht lange bei den Propheten haften, und kam nicht oft, ſondern nur ſehr ſelten, nämlich nur bei den wenigſten Menſchen und bei dieſen nur ſehr ſelten vor. Demnach müſſen wir alſo unterſuchen, woher den Propheten die Gewißheit der Dinge entſtehen konnte, die ſie doch nur durch ihre Einbildungskraft und nicht nach den Grundſätzen des Verſtandes auffaßten. Was aber hierüber geſagt werden kann, muß ebenfalls aus der heil. Schrift genommen werden, da wir von dieſer Sache (wie ich ſchon geſagt) kein wahres Wiſſen beſitzen, noch dieſelbe aus ihren erſten Urſachen erklären können. Was aber die Schrift von der Ueberzeugung der Propheten lehrt, will ich im folgenden Capitel zeigen, worin ich von den Propheten handeln werde.

Zweites Capitel.

Von den Propheten.

Aus dem vorigen Kapitel folgt, wie wir ſchon bemerkt, daß die Propheten nicht mit einer vollkommneren Seele, ſondern nur mit einer lebhafteren Einbildungskraft begabt waren, was auch die Erzählungen der heiligen Schrift zur Genüge lehren. Denn von Salomo iſt bekannt, daß er zwar durch Weisheit, aber nicht durch prophetiſche Gabe ſich vor Andern auszeichnete. Auch waren die ſehr weiſen Männer Heman, Darda, Kalchol, keine Propheten, ſondern vielmehr Landleute, ohne alle Wiſſenſchaft, ja ſogar Weibsperſonen, wie Hagar, die Magd Abrahams, waren mit der Gabe der Weiſſagung verſehen. Alles dieſes ſtimmt auch mit Erfahrung und Vernunft überein. Denn wer eine ſehr ſtarke Einbildungskraft beſitzt, iſt weniger geſchickt, die Gegenſtände rein zu erkennen, und andererſeits, wer ſtark an Erkenntniß, und dieſe am meiſten ausbildet, beſitzt eine mehr gemäßigte Einbildungskraft, hat ſie mehr in der Gewalt, und hält ſie gleichſam im Zaume, damit ſie ſich nicht mit der Erkenntniß vermiſche. Wer alſo Weisheit und Kenntniß natürlicher und geiſtiger Dinge in den Büchern der Propheten ſuchen will, iſt

auf falschem Wege; dieß will ich, weil es die Zeit, Philosophie und endlich die Sache selbst erheischt, hier weitläufiger zu zeigen suchen, ohne mich darum zu kümmern, was der Aberglaube, der diejenigen am meisten haßt, die sich der wahren Wissenschaft und des wahren Lebens befleißigen, dagegen schreien wird. Denn leider ist es schon so weit gekommen, daß diejenigen, die doch öffentlich bekennen, sie hätten keine Idee von Gott und erkennten denselben nur aus den erschaffenen Dingen (deren Ursachen sie nicht kennen), sich nicht scheuen, die Philosophie des Atheismus zu beschuldigen.

Um aber meinen Gegenstand ordnungsmäßig abzuhandeln, will ich zeigen, daß die Weissagungen von einander abweichen, nicht allein in Ansehung der Einbildungskraft und des physischen Temperaments eines jeden Propheten, sondern auch in Ansehung der Meinungen, die sie gelehrt worden waren, und daß also die Weissagung die Propheten niemals gelehrter gemacht habe; wie ich solches bald weitläufiger auseinandersetzen werde. Zuvörderst will ich aber von der Ueberzeugung der Propheten handeln, theils weil solches den Hauptgegenstand dieses Capitels betrifft, theils auch, weil es einigermaßen dazu dient, was ich mir hier zu beweisen erstrebe.

Da die einfache Einbildungskraft, ihrer Natur und Beschaffenheit nach, keineswegs Gewißheit involvirt, wie jede klare und bestimmte Idee, sondern zur Einbildungskraft, wenn wir von Dingen, die wir uns einbilden, gewiß seyn wollen, nothwendig noch etwas hinzu kommen muß, nämlich das Urtheil des Verstandes; so folgt hieraus, daß die Prophetengabe an sich keine Gewißheit involvire, weil sie, wie gezeigt worden, blos von der Einbildungskraft abhing. Also waren auch die Propheten von der Offenbarung Gottes, nicht durch die Offenbarung selbst, sondern nur durch irgend ein Zeichen überzeugt, wie bei Abraham (1. B. Mos. Cap. 15, V. 8) erhellt, der, nachdem er Gottes Verheißung gehört hatte, um ein Zeichen bat; er glaubte zwar Gott, und forderte ein Zeichen von ihm, nicht, weil er Mißtrauen in Gott setzte, sondern um gewiß zu seyn, daß Gott ihm diese Verheißung gethan habe. Ein Gleiches erhellet noch deutlicher bei Gideon, denn er sprach so zu Gott: „Und gib mir ein Zeichen (damit ich wisse), daß du mit mir redest." S. B. der Richter Cap. 6, V. 17. Auch sagte Gott dem Moses: „Und dieses (sey) dir ein Zeichen, daß ich dich gesandt habe." Ezechias, der schon lange wußte, daß Jesaias ein Prophet sey, forderte doch ein Zeichen

seines Prophetenthums, als dieser ihm seine Genesung weissagte. Hieraus erhellet, daß die Propheten immer irgend ein Zeichen gehabt haben, wodurch sie von der Gewißheit der Dinge, die sie sich prophetisch einbildeten, versichert wurden; weßhalb auch Moses, (5. B. Moses im letzten Vers des 18. Capitels) erinnert, daß sie ein Zeichen von dem Propheten verlangen sollten, nämlich den Erfolg eines zukünftigen Dinges. Diese prophetische Weissagung steht also hierin der natürlichen Erkenntniß nach, da diese keines Kennzeichens bedarf, sondern vermöge ihrer Natur Gewißheit involvirt. Ueberdieß war diese prophetische Gewißheit keine mathematische, sondern nur eine moralische, welches auch aus der Schrift selbst erhellt; denn im 5. B. Moses Cap. 14 erinnert Moses, wenn ein Prophet neue Götter lehren wolle, so solle derselbe, ungeachtet er seine Lehre durch Wunder und Zeichen bekräftigen würde, dennoch zum Tode verdammt werden; denn, fährt Moses selber fort, Gott thut auch Zeichen und Wunder, das Volk zu versuchen. Eben dieses lehrte auch Christus seine Jünger, wie bei Matth. 24, 24 zu sehen ist. Auch Ezechiel lehrt im 14. Cap., V. 9 deutlich, daß Gott die Menschen zuweilen mit falschen Offenbarungen hintergehe; denn er sagt:

והנביא כי יפותה ודבר דבר אני יהוה פתיתי
את הנביא ההוא „Und wenn ein Prophet (ein falſcher nämlich) ſich bethören läßt, und redet Etwas, ſo habe ich der Herr dieſen Propheten bethört, welches auch Micha (S. 1. B. der Könige Cap. 22, V. 21) von den Propheten Ahabs bezeugt.

Ob dieſes gleich zu zeigen ſcheint, daß die Weiſſagung und Offenbarung eine völlig zweifelhafte Sache ſey, ſo hatte ſie doch gleichwohl, wie ich geſagt habe, viel Gewißheit. Denn Gott verführt nie Fromme und Auserwählte, ſondern er bedient ſich, nach jenem alten Sprüchwort (1. B. Samuel Cap. 24, V. 14) und wie aus der Geſchichte der Abigail und ihrer Rede erhellt, der Frommen zu Werkzeugen ſeiner Heiligkeit, und der Gottloſen zu Vollſtreckern und Mittelsperſonen ſeines Zorns; dieſes zeigt auch der Fall mit Micha, den wir eben angeführt, ganz deutlich; denn ob Gott gleich beſchloſſen hatte, den Ahab durch Propheten zu hintergehen, ſo bediente er ſich doch hierzu nur falſcher Propheten, einem frommen aber offenbarte er die Sache, wie ſie war, und verhinderte ihn nicht, die Wahrheit zu prophezeihen. Dem ungeachtet blieb die Gewißheit der Propheten, wie geſagt, immer nur eine moraliſche, weil ſich Niemand vor Gott

rechtfertigen oder rühmen kann, ein Werkzeug der göttlichen Heiligkeit zu seyn, wie auch die Schrift lehrt, und die Sache selbst anzeigt. Denn der Zorn Gottes verleitete den David, sein Volk zu zählen, dessen Frömmigkeit gleichwohl die Schrift sattsam bezeugt. Die ganze prophetische Gewißheit gründet sich also auf diese drei Dinge: 1) Weil sich die Propheten die geoffenbarten Dinge so lebendig, wie wir uns wachend von wirklichen Gegenständen afficiren lassen, in der Einbildungskraft vorstellten. 2) Weil sie ein Zeichen hatten. 3) Endlich, und hauptsächlich, weil ihr Herz allein zum Gerechten und Guten geneigt war. Und obgleich die Schrift des Zeichens nicht immer erwähnt, so ist doch glaublich, daß die Propheten beständig ein Zeichen hatten. Denn die Schrift pflegt nicht allemal alle Bedingungen und Umstände zu erzählen (wie schon Viele bemerkt haben) sondern vielmehr Manches als bekannt vorauszusetzen. Uebrigens kann man auch zugeben, daß die Propheten, welche nichts Neues, sondern nur was in dem Gesetze Moses enthalten ist, prophezeihten, kein Zeichen nöthig hatten, weil sie schon durch das Gesetz bekräftigt wurden. So wird z. B. die Weissagung Jeremiä von der Zerstörung Jerusalems durch die Weissagungen der übrigen Propheten und die Drohungen des

Gesetzes bestätigt; sie bedurfte also keines Zeichens, hingegen Hanania, der gegen alle Propheten die baldige Wiederherstellung der Stadt weissagte, bedurfte nothwendig eines Zeichens, sonst hätte er so lange an seiner Prophezeihung zweifeln müssen, bis der Ausgang der von ihm geweissagten Begebenheit seine Prophezeihung bestätigt hätte. (S. Jerem. Cap. 28, V. 8.)

Da also die Gewißheit, die in den Propheten aus den Zeichen entstand, keine mathematische (d. h. eine solche, die aus der Nothwendigkeit des Begriffs einer verstandenen oder gesehenen Sache folgt), sondern nur eine moralische war, die Zeichen auch nur zur Ueberzeugung den Propheten gegeben waren, so folgt, daß die Zeichen den Propheten nach Maßgabe ihrer Meinungen und Fähigkeiten ertheilt wurden; so daß ein Zeichen, welches den einen Propheten von der Wahrheit seiner Weissagung versicherte, einen Andern, der mit andern Meinungen erfüllt war, nicht zu überzeugen vermochte, und daß also die Zeichen bei jedem Propheten verschieden waren. So war auch die Offenbarung selber, wie ich gesagt habe, in jedem Propheten, je nach Beschaffenheit seines körperlichen Temperaments, seiner Einbildungskraft, und seiner vorher angenommenen Meinungen, verschieden. Nach dem Temperament war

ſie nämlich auf dieſe Weiſe verſchieden: war der Prophet heiter und fröhlich, ſo wurden ihm Siege, Frieden und was überhaupt die Menſchen zur Freude bewegt, geoffenbaret. Denn ſolche Menſchen pflegen ſich mit dergleichen Dingen auch oft in ihrer Einbildungskraft zu beſchäftigen. War dingegen der Prophet traurig, ſo wurden ihm Kriege, Strafgerichte und alles Unglück verkündigt; und ſo, je nachdem der Prophet mitleidig, freundlich, zornig, hart u. ſ. w. war, war er auch mehr zu dieſen als zu jenen Offenbarungen geeignet. Nach der Beſchaffenheit der Einbildungskraft fand ein ſolcher Unterſchied ſtatt: war nämlich ein Prophet elegant, ſo erhielt er auch die Gedanken Gottes in einem eleganten Style; war er aber verworren, ſo erhielt er ſie in verworrenem Style; und ſo war es auch mit den Offenbarungen, die durch Bilder dargeſtellt wurden; war der Prophet ein Landmann, ſo wurden Ochſen und Kühe ꝛc., war er aber Soldat, Heerführer und Heere; war er endlich ein Hofmann, der königliche Thron und andere dergleichen Dinge, vorgeſtellt. Endlich war auch die Weiſſagung nach der Verſchiedenheit der Meinungen verſchieden. So wurde den Magiern (S. Matthäus Cap. 2), die die aſtrologiſchen Poſſen glaubten, die Geburt Chriſti, durch die

Einbildung eines gegen Morgen aufgegangenen Sterns geoffenbart. Den Zeichendeutern Nebukadnezars (S. Ezechiel Cap. 21, V. 21.) wurde in den Eingeweiden die Zerstörung Jerusalems geoffenbart, welche auch dieser König aus den Orakeln und der Richtung der Pfeile, die er in die Luft schoß, ersah. Endlich denjenigen Propheten, welche glaubten, die Menschen handelten nach freier Willkür und eigner Macht, wurde Gott als indifferent, den die künftigen Handlungen der Menschen unbekannt wären, geoffenbart. Dieses alles will ich jetzt mit Stellen aus der heil. Schrift belegen.

Das erste also erhellt aus jener Begebenheit mit Elisa (S. 2. B. der Könige Cap. 3. V. 15), welcher, um dem Joram zu weissagen, ein Saitenspiel forderte, und Gottes Gedanken erst dann auffassen konnte, nachdem ihn die Musik des Saitenspiels ergötzt hatte; dann erst offenbarte er dem Joram und seinen Begleitern freudige Dinge, welches vorher nicht geschehen konnte, weil er auf den König zornig war, und wer auf einen Andern zornig ist, ist zwar aufgelegt, Böses, keineswegs aber Gutes sich von ihm vorzustellen. Daß aber Andere sagen wollen, Gott offenbare sich keinem Zornigen und Traurigen, das träumen sie; denn Gott offenbarte dem auf

Pharao erzürnten Moſes jene gräuliche Erwürgung der Erſtgebornen (S. 2. B. Moſ. Cap. 11. V. 8) ohne ein Saitenſpiel dazu zu gebrauchen. Auch dem wüthenden Kain iſt Gott geoffenbart worden. Dem vor Zorn ungeduldigen Ezechiel wurden die Trübſale und die Halsſtarrigkeit der Juden geoffenbart. (S. Ezech. Cap. 3, V. 14.) Auch der tiefbetrübte Jeremias, dem das Leben verhaßt war, prophezeihte den Juden ihr Elend; ſo daß ſogar Joſia ihn nicht um Rath fragen wollte, ſondern ſich an eine Zeitgenoſſin, an ein Weib wandte, das nach der weiblichen Gemüthsart geeigneter wäre, ihm Gottes Barmherzigkeit zu offenbaren. (S. 2. B. der Chronik. Cap. 34.) Auch Micha hat dem Ahab nie etwas Gutes, welches doch andere wahre Propheten thaten (wie aus dem 1. Buch der Könige Cap. 1, V. 20 erhellet), ſondern ſein ganzes Leben hindurch lauter Böſes geweiſſagt. (S. 1. B. der Könige Cap. 27, V. 7 und noch deutlicher im 2. B. der Chron. Cap. 18, V. 7.) Die Propheten waren alſo nach ihren verſchiedenen körperlichen Temperamenten entweder mehr zu dieſen oder zu jenen Offenbarungen geſchickt. Auch die Schreibart der Weiſſagungen war, je nach der Beredſamkeit eines jeden Propheten, verſchieden. Die Weiſſagungen des Ezechiel und Amos ſind nicht in

jenem eleganten Styl des Jesaias und Nahum, sondern in einem rauhern Style abgefaßt. Wer der hebräischen Sprache kundig ist und dieß auffallender einsehen will, vergleiche einige Capitel verschiedener Propheten, die denselben Gegenstand behandeln, und er wird eine große Abweichung im Styl finden. Er vergleiche z. B. das 1. Cap. des Hofmanns Jesaias, vom 11. bis zum 20. Vers mit dem 5. Capitel des Bauers Amos vom 21. bis 24. Vers. Ferner vergleiche er die Ordnung und die Gründe der Weissagung Jeremiä, die er im 49. Cap. zu Edom schrieb, mit der Ordnung und den Gründen des Obadia. Er vergleiche ferner das 40. Cap. des Jesaias V. 19, 20 und Cap. 44, vom 8. Vers an, mit dem 8. Cap. V. 6 und Cap. 13, V. 2 des Hoseas, und so bei den andern. Wenn er alles recht erwägt, so wird sich leicht zeigen, daß Gott keinen eigenen Styl im Reden habe, sondern daß er je nach der Gelehrsamkeit und Fähigkeit des Propheten, elegant, kündig, hart, rauh, weitschweifig und dunkel sey.

Die prophetischen Vorstellungen und Hieroglyphen waren demnach verschieden, ob sie gleich ein und dasselbe bezeichneten; denn dem Jesaias stellte sich die Gloria Gottes, die den Tempel verließ, anders dar, als dem Ezechiel. Die

Rabinen wollen zwar, daß beide Vorstellungen eine und dieselbe gewesen seyen. Ezechiel habe sie aber, als Landmann, übermäßig bewundert, und sie also mit allen Umständen erzählt. Allein, wenn sie nicht eine gewisse Tradition hievon hatten, woran ich nicht glaube, so haben sie dieses blos erdichtet. Denn Jesaias sah Seraphim mit sechs, Ezechiel hingegen Thiere mit vier Flügeln. Jesaias sah Gott angethan mit Kleidern und auf einem königlichen Thron sitzend; Ezechiel aber in Gestalt eines Feuers. Beide haben ohne Zweifel Gott gesehen, je nachdem sie sich ihn vorzustellen pflegten. Uebrigens wichen die Darstellungen selbst nicht blos in der Art und Weise, sondern auch in der Deutlichkeit von einander ab; denn die Darstellungen des Zacharias waren so dunkel, daß sie ohne eine Erklärung von ihm selber nicht konnten verstanden werden, wie aus ihrer Erzählung erhellt, aber auch die erklärten (Prophezeihungen) Daniels konnte der Prophet selber nicht verstehen.

Dieß kam nicht sowohl von der Schwierigkeit der zu offenbarenden Sache (denn es handelt sich blos um menschliche Dinge, die nur in so fern die Grenzen der menschlichen Fassungskraft übersteigen, insofern sie erst künftig erfolgen sollen), als vielmehr darin, daß die Einbildungskraft

Daniels nicht gleich geschickt war, wachend wie in Träumen zu prophezeihen, was sich auch daraus ergibt, daß er gleich zu Anfange der Offenbarung dergestalt erschüttert war, daß er fast an seiner Kraft verzweifelte. So stellten sich ihm die Dinge, wegen der Schwäche seiner Einbildungskraft und seiner Kräfte so überaus dunkel dar, daß er sie auch nach der Erklärung nicht verstehen konnte. Und hier ist zu bemerken, daß die von Daniel gehörten Worte (wie ich oben gezeigt) nur in seiner Einbildungskraft waren; weshalb es nicht zu verwundern ist, daß er damals, in der Bestürzung, sich alle diese Worte so verwirrt und dunkel vorgestellt hat, daß er sie hernach selbst nicht verstehen konnte. Die aber sagen wollen, Gott habe dem Daniel die Sache nicht deutlich offenbaren wollen; die scheinen die Worte des Engels nicht gelesen zu haben, welcher (im 10. Kap. V. 14) ausdrücklich sagt: „Er wäre gekommen, um den Daniel erkennen zu lassen, was seinem Volke künftig widerfahren würde."

Diese Dinge blieben also dunkel, weil damals Niemand vorhanden war, der eine solche Stärke der Einbildungskraft gehabt hätte, daß sie ihm hätten deutlicher geoffenbart werden können. Diejenigen Propheten endlich, welchen geoffenbart

wurde, daß Gott den Elias von hinnen nehmen werde, wollten Elisa überreden, daß er an irgend einen Ort wäre gebracht worden, wo sie ihn noch wiederfinden könnten; welches in der That deutlich zeigt, daß sie Gottes Offenbarung nicht recht verstanden haben. Es ist nicht nöthig, dieß weitläufiger darzuthun, denn nichts erhellt deutlicher aus der Schrift, als daß Gott den einen Propheten mit weit größerer Gnade zu weissagen beschenkt habe, als einen andern. Daß aber die Weissagungen oder Darstellungen auch nach den Meinungen, die die Propheten angenommen hatten, verschieden waren, daß die Propheten nicht allein verschiedene, sondern sogar widersprechende Meinungen und verschiedene Vorurtheile hatten (ich meine nämlich in Bezug auf speculative Gegenstände; denn was ihre Frömmigkeit und gute Sitten betrifft, muß man ganz anders denken), dieses will ich sorgfältiger und umständlicher darthun, weil ich diese Sache für wichtiger halte; hieraus will ich sodann folgern, daß das Prophetenthum die Propheten nie gelehrter gemacht, sondern sie bei ihren vorgefaßten Meinungen gelassen habe, wir aber um deßwillen nicht verbunden sind, ihnen in Bezug auf rein speculative Dinge zu glauben. Mit sonderbarer Vorschnelligkeit hat man allgemein

angenommen, daß die Propheten alles gewußt hätten, was die menschliche Erkenntniß zu erreichen vermöge. Und ungeachtet einige Stellen der heiligen Schrift so deutlich als möglich aussprechen, daß die Propheten Manches nicht gewußt haben, so will man gleichwohl lieber sagen, man verstehe diese Stellen nicht, als bekennen, daß die Propheten etwas nicht gewußt hätten; oder man sucht die Worte der Schrift so zu verdrehen, daß sie das, was sie offenbar nicht will, sagen muß. In der That ist es um die ganze heilige Schrift gethan, wenn Eines oder das Andere gelten sollte; denn vergebens würden wir versuchen, etwas aus der Schrift zu beweisen, wenn es erlaubt wäre, die deutlichsten Dinge unter die dunkeln und unerforschlichen zu verweisen, oder sie nach Belieben auszulegen. So ist z. B. in der heiligen Schrift nichts deutlicher, als daß Josua, oder vielleicht der Verfasser seiner Geschichte, geglaubt habe, daß sich die Sonne um die Erde bewege, die Erde aber still stehe, und daß die Sonne eine Zeitlang unbewegt gestanden habe. Gleichwohl erklären viele, die nicht zugeben wollen, daß sich am Himmel eine Veränderung zutragen könne, diese Stelle so, daß sie gar nichts dem Aehnliches zu sagen scheint. Andere hingegen, die richtiger zu philosophiren

gelernt haben, weil sie wissen, daß sich die Erde bewegt, die Sonne aber fest steht, oder sich nicht um die Erde bewegt, suchen aus allen Kräften dieses aus der heiligen Schrift heraus zu zwingen, ungeachtet sie demselben offenbar widerspricht. In der That, ich bewundere diese Leute. Oder sind wir etwa verbunden zu glauben, daß der Kriegsmann Josua die Astronomie verstanden habe? und daß ihm kein Wunder hätte geoffenbart werden können? oder daß das Licht der Sonne nicht länger als gewöhnlich über dem Horizont habe verweilen können, ohne daß Josua die Ursache davon gekannt hätte? Mir scheint in der That beides lächerlich; ich will also lieber offen sagen, daß Josua die wahre Ursache des längeren Verweilens jenes Lichts nicht gekannt und daß er und der ganze Haufe, der mit ihm gegenwärtig war, geglaubt habe, die Sonne bewege sich täglich um die Erde, und habe an diesem Tage ein wenig still gestanden, und dieses für die Ursache des länger andauernden Tages gehalten, keineswegs aber darauf geachtet, daß aus dem damals in der obern Luft befindlichen starken Eise (s. B. Josua Cap. 10, V. 11) eine stärkere Brechung der Sonnenstrahlen, als gewöhnlich, oder sonst etwas Aehnliches, welches ich aber jetzt nicht untersuchen will, habe

entstehen können. So ist auch dem Jesias das Zeichen des zurückweichenden Schattens, nach seinen Begriffen geoffenbart worden, nämlich durch die Zurücktretung der Sonne; denn er glaubte ebenfalls, daß sich die Sonne bewege und die Erde still stehe, und an Nebensonnen hat er wohl nie im Traume gedacht. Dieß dürfen wir ohne Zweifel annehmen, denn das Zeichen konnte wirklich geschehen, und dem Könige vom Jesaias voraus verkündigt werden, obgleich der Prophet nicht die wahre Ursache davon kannte. Von dem Baue Salomo's, wenn er nämlich von Gott geoffenbart worden, ist dasselbe zu sagen; daß nämlich die Maße dazu nach dem Begriffe und den Meinungen Salomo's ihm geoffenbart worden. Denn weil wir nicht zu glauben gehalten sind, daß Salomo ein Mathematiker gewesen sey, so dürfen wir auch behaupten, daß er das Verhältniß zwischen der Peripherie und dem Durchmesser des Zirkels nicht gekannt, und mit den gemeinen Arbeitsleuten geglaubt habe, es sey wie 3 zu 1. Wollte man dagegen sagen, wir verständen den Text im 1. B. der Könige Cap. 7, V. 23 nicht, so weiß ich in der That nicht, was wir in der heil. Schrift verstehen können; da daselbst der Bau ganz einfach und rein historisch erzählt wird, und wenn man sogar

sich ausdenken dürfte, die Schrift meine etwas Anderes, sie habe aber aus einer uns unbekannten Ursache so schreiben wollen, so würde eine völlige Umkehrung der ganzen Schrift daraus erfolgen; denn Jeder würde mit gleichem Rechte auch von jeder andern Stelle der heil. Schrift so urtheilen dürfen, und alles Widersinnige und Schlechte, das die menschliche Bosheit nur ersinnen kann, würden mit voller Autorität der heil. Schrift vertheidigt und verübt werden können. Unsere Behauptung hingegen enthält keine Gottlosigkeit; denn Salomo, Jesaias, Josua waren, ungeachtet sie Propheten waren, dennoch Menschen, und man darf nicht glauben, daß sie nichts Menschliches an sich gehabt hätten. Auch dem Noah wurde, nach seiner Fassungsweise, die Vertilgung des Menschengeschlechts geoffenbart, weil er glaubte, daß außer Palästina die Erde unbewohnt sey. Die Propheten konnten nicht allein dergleichen Dinge, sondern auch weit wichtigere, ihrer Gottesfurcht unbeschadet, nicht kennen, und haben sie wirklich nicht gekannt; denn sie haben nichts Besonderes von den göttlichen Eigenschaften gelehrt, sondern hatten sehr gewöhnliche Ansichten von Gott, an welche sie auch ihre Offenbarungen anpaßten, wie ich jetzt aus vielen Zeugnissen der Schrift darthun will: Man siehet

alſo leicht, daß ſie nicht ſowohl wegen der Erhabenheit und Auszeichnung ihrer Geiſtesanlagen, als wegen ihrer Frömmigkeit und ihres ſtandhaften Charakters geprieſen und ſo als Muſter aufgeſtellt werden.

Adam, der Erſte, dem ſich Gott geoffenbart, wußte nicht, daß Gott allgegenwärtig und allwiſſend ſey; denn er verbarg ſich vor Gott, und ſuchte ſeine Sünde vor Gott zu verbergen, gleichſam als ob er einen Menſchen vor ſich hätte. Alſo wurde ihm Gott ebenfalls nach ſeiner Faſſungskraft geoffenbart, als ein ſolcher nämlich, der nicht überall iſt, und den Aufenthalt und die Sünde Adams nicht wußte. Denn dieſer hörte oder glaubte Gott im Garten wandeln, und ihn rufen und fragen zu hören, wo er ſey; ſodann auch bei Gelegenheit ſeiner Schamhaftigkeit, hörte er ihn fragen, ob er von dem verbotenen Baume gegeſſen habe. Adam kannte alſo kein anderes Attribut Gottes, als daß er der Schöpfer aller Dinge war. Auch dem Kain ward Gott nach ſeiner Faſſungsweiſe geoffenbart, nämlich als ein ſolcher, dem menſchliche Dinge unbekannt wären, und er bedurfte, um ſeine Sünde zu bereuen, keiner erhabneren Erkenntniß Gottes. Dem Laban offenbarte ſich Gott, als der Gott Abrahams, weil er glaubte, eine jede Nation

habe ihren besondern Gott (s. 1. B. Mos. Cap. 31, V. 29). Auch Abraham wußte nicht, daß Gott überall sei, und alle Dinge vorher wisse; denn als er den Urtheilsspruch über die Sodomiten hörte, bat er, daß ihn Gott nicht eher vollziehen möge, als bis er wüßte, ob alle Einwohner diese Strafe verdient hätten; denn er sagt (1. B. Mos. Cap. 18, V. 24): „es möchten vielleicht fünfzig Gerechte in jener Stadt gefunden werden." Auch ist ihm Gott nicht anders geoffenbart worden; denn in der Einbildungskraft Abrahams redet er so: „Nun will ich hinabfahren und sehen, ob sie gethan haben nach der höchsten Klage, die vor mich gekommen ist, oder ob es nicht also sey, damit ich es wisse." Auch das göttliche Zeugniß von Abraham (s. 1. B. Mos. Cap. 18, V. 19) enthält nichts, als seinen Gehorsam allein, und daß er seine Hausgenossen zum Gerechten und Guten ermahnt, keineswegs aber, daß er erhabene Gedanken von Gott gehabt hätte. Auch Moses erkannte nicht genug, daß Gott allwissend sey, und alle menschlichen Handlungen nach seinem Beschlusse allein leite. Denn, ob ihm gleich Gott selbst gesagt hatte (s. 2. B. Mos. Cap. 3, V. 18), daß ihm die Israeliten gehorchen würden, so bezweifelt er solches dennoch, und erwiederte (s. 2. B. Mos.

Cap. 4, V. 1): „Wenn sie mir aber nicht glauben und mir nicht gehorchen ꝛc.“ Gott wurde ihm also ebenfalls als indifferent und als ein solcher geoffenbart, der die künftigen Handlungen der Menschen nicht wisse. Denn er gab ihm zwei Zeichen und sprach (2. B. Mos. Cap. 4, V. 8): „Wenn sie dem ersten Zeichen nicht glauben sollten, so werden sie doch dem zweiten glauben, und wenn sie auch diesem nicht glauben sollten, so nimm etwas Wasser aus dem Strom ꝛc.“ Und in der That, wer die Ansichten Moses ohne Vorurtheil erwägen will, wird deutlich sehen, daß seine Ansicht von Gott war, er sei ein Wesen, das stets existirte, existirt und stets existiren wird, und um deßwillen nennt er ihn Jehova, welcher Name jene drei Zeiten des Seyns ausdrückt: von seinem Wesen selbst lehrt er aber weiter nichts, als daß er barmherzig, gnädig ꝛc. und ein sehr eifervoller Gott sey, wie aus mehren Stellen des Pentateuchs erhellt. Sodann glaubte und lehrte er, daß dieses Wesen von allen andern Wesen so verschieden sei, daß es durch kein Bild irgend einer sichtbaren Sache vorgestellt, noch gesehen werden könne, und zwar nicht sowohl wegen des Widerstreits der Sache, sondern wegen des menschlichen Unvermögens, und daß es

überdieß in Ansehung seiner Macht ganz einzig sey. Er gab zwar auch zu, daß es Wesen gebe, die (ohne Zweifel durch Anordnung und Befehl Gottes) Gottes Stelle vertreten, d. i. Wesen, welchen Gott Autorität, Recht und Gewalt gegeben habe, die Nationen zu regieren, über ihre Angelegenheiten zu wachen und dafür zu sorgen; aber von jenem Wesen, welches sie zu verehren verbunden waren, lehrte er, daß es der größte und höchste Gott, oder um mich des hebräischen Ausdrucks zu bedienen, der Gott der Götter sey; daher sagt er auch in dem Loblied (2. B. Mos. Cap. 15, V. 11): „Wer unter den Göttern ist dir gleich, Jehova?" Und Jetro (Cap. 18, V. 11): „Nun erkenne ich, daß Jehova größer ist, als alle Götter;" d. h. endlich bin ich gezwungen, Moses zuzugeben, daß Gott größer als alle Götter, und einzig an Macht ist. Daß aber Moses geglaubt habe, jene, die Stelle Gottes vertretenden, Wesen wären von Gott geschaffen worden, kann bezweifelt werden; da er von ihrer Erschaffung und Entstehung, so viel wir wissen, nichts gesagt hat. Außerdem lehrte er, dieses Wesen habe die sichtbare Welt aus dem Chaos (1. B. Mos. Cap. 1, V. 2) in Ordnung gebracht, die Samen in die Natur gelegt, und habe also über Alles das höchste Recht, die höchste

Gewalt, und (ſ. 5. B. Moſ. Cap. 10, V. 14, 15) nach dieſem höchſten Rechte und dieſer höchſten Gewalt habe er ſich allein die hebräiſche Nation und eine gewiſſe Gegend der Erde auserkoren (5. B. Moſ. Cap. 4, V. 19 und Cap. 32, V. 8, 9), die übrigen Nationen und Gegenden aber der Sorge der andern, ihm untergeordneten Götter überlaſſen; und deßwegen wird er der Gott Iſraels und der Gott Jeruſalems (2. B. der Chronik Cap. 32, V. 19), die übrigen Götter aber die Götter der andern Nationen genannt. Aus dieſer Urſache glaubten auch die Juden, daß diejenige Gegend, welche Gott ſich beſonders auserkoren habe, auch einen beſondern Gottesdienſt, der von dem Gottesdienſt aller andern Gegenden verſchieden wäre, erfordern, und daß man keine Verehrung fremder Götter, die andern Gegenden eigen ſey, dulden könne; denn man glaubte, daß jene Völker, welche der König in Aſſyrien in das Land der Juden führte, von Löwen zerriſſen würden, weil ſie den Gottesdienſt dieſes Landes nicht kannten (ſ. 2. B. der Könige Cap. 17, V. 25, 26). Und Jakob ſagte, nach der Meinung des Aben Eſra, deßhalb zu ſeinen Söhnen, als er in ſein Vaterland reiſen wollte, daß ſie ſich zu dem neuen Gottesdienſte vorbereiten und die fremden Götter, d. h. den

Gottesdienst des Landes, worin sie damals wohnten, ablegen sollten (s. 1. B. Mos. Cap. 35, V. 2, 3). So sagt auch David, da er dem Saul sagt, daß er durch seine Verfolgung gezwungen sey, außerhalb des Vaterlandes zu leben, er werde von dem Erbtheil Gottes vertrieben, um andern Göttern zu dienen (s. 1. B. Samuel Cap. 26, V. 19). Endlich glaubte er, daß dieses Wesen, oder Gott, seinen Aufenthalt im Himmel habe (5. B. Mos. Cap. 33, V. 27), welche Ansicht bei den Heiden sehr gewöhnlich war. Wenn wir nun auf die Offenbarungen Moses unsere Aufmerksamkeit richten, so finden wir, daß sie diesen Ansichten angepaßt war. Denn weil er glaubte, Gottes Wesen vertrage jene angeführten Beschaffenheiten, nämlich Barmherzigkeit, Gütigkeit u. s. w., so ist ihm auch Gott dieser Meinung gemäß und unter diesen Attributen geoffenbaret worden (s. 2. B. Mos. Cap. 34, V. 6, 7, wo erzählt wird, auf welche Weise ihm Gott erschienen sey, und den 4. und 5. B. des Dekalogs). Sodann wird im 33. Cap. V. 18 erzählt, Moses habe Gott gebeten, ihn sehen zu dürfen; weil sich aber Moses, wie ich schon gesagt habe, kein Bild von Gott in seinem Gehirne entworfen hatte, und Gott (wie ich bereits dargethan) sich den Propheten nie anders

als nach der Beschaffenheit ihrer Einbildungskraft geoffenbart hat, so ist ihm Gott auch in keinem Bilde erschienen; und dieses, behaupte ich, kömmt daher, weil Moses der Einbildungskraft widerstand: denn andere Propheten, Jesaias, Ezechiel, Daniel u. A. bezeugen, Gott gesehen zu haben; weßwegen Gott auch dem Moses antwortete: „Mein Angesicht kannst du nicht sehen;" und weil Moses glaubte, Gott sei sichtbar, d. i. von Seiten der göttlichen Natur enthalte dieß keinen Widerspruch (weil er sonst um so etwas nicht würde gebeten haben), so fügte er deßhalb hinzu, „denn kein Mensch wird mich sehen und leben;" er gibt also einen der Meinung Moses angemessenen Grund an; denn er sagt nicht, daß dieses der göttlichen Natur widerspreche, wie es sich in der That verhält, sondern er sagt nur, daß dieses wegen des menschlichen Unvermögens nicht geschehen könne. Ferner, als Gott dem Moses offenbaren wollte, daß die Israeliten, weil sie das Kalb angebetet hätten, den übrigen Völkern gleich geworden wären, sagt er im 33. Cap. V. 2, 3: er wolle einen Engel d. h. ein Wesen senden, welches anstatt des höchsten Wesens sich der Israeliten annehmen sollte, er aber wolle nicht mehr unter ihnen seyn. Auf solche Weise blieb Moses nichts, woraus er

erkannt hätte, daß die Israeliten vor allen andern Nationen, die Gott ebenfalls der Fürsorge anderer Wesen oder Engel übergeben hatte, das auserwählte Volk Gottes wären, wie aus dem 16. Vers desselben Kapitels erhellt. Weil man endlich glaubte, Gott wohne im Himmel, so wurde Gott auch so geoffenbart, als ob er von dem Himmel auf einen Berg sich herniederlasse; Moses stieg auch auf einen Berg, um mit Gott zu reden, was er nicht nöthig gehabt hätte, wenn er sich eben so leicht Gott als allgegenwärtig hätte vorstellen können. Die Israeliten wußten von Gott fast gar nichts, ungeachtet er ihnen geoffenbart war, das zeigten sie mehr als genug dadurch, daß sie seine Verehrung und seinen Dienst nach wenigen Tagen einem Kalbe widmeten und glaubten, daß dieses die Götter wären, die sie aus Egypten geführt hätten. Es ist auch gar nicht glaublich, daß Leute, die an den Aberglauben der Egypter gewöhnt, roh und durch die elendeste Sklaverei verderbt waren, gesunde Begriffe von Gott gehabt haben sollten, oder daß Moses sie etwas anderes gelehrt habe, als die Art zu leben, nicht als Philosoph, daß sie mit Freiheit des Geistes, sondern als Gesetzgeber, um sie durch die Herrschaft des Gesetzes zu zwingen, glücklich zu leben. Daher war bei

ihnen ein guter Lebenswandel oder das wahre Leben, der Gottesdienſt und die Liebe, mehr eine Knechtſchaft, als eine wahre Freiheit, und als eine Gnade und ein Geſchenk Gottes; denn er befahl ihnen, Gott zu lieben und ſein Geſetz zu halten, um ſich für die erhaltenen Wohlthaten (die Befreiung aus der egyptiſchen Sklaverei) dankbar gegen Gott zu bezeigen; ſodann ſchreckte er ſie durch Drohungen, wenn ſie dieſe Gebote übertreten, ſo wie er ihnen im Gegentheil viel Gutes verſprach, wenn ſie ſolche halten würden. Er unterrichtete ſie alſo auf eben die Weiſe, wie Eltern ihre unverſtändigen Kinder zu unterrichten pflegen; und es iſt demnach gewiß, daß ſie die Vortrefflichkeit der Tugend und die wahre Glückſeligkeit nicht gekannt haben. Daß Jonas vor dem Angeſichte Gottes zu entfliehen glaubte, ſcheint ebenfalls anzuzeigen, daß auch er geglaubt habe, Gott habe die Regierung der übrigen Länder, außer Judäa, andern Mächten, die jedoch von ihm eingeſetzt ſeyen, übergeben. Im ganzen alten Teſtamente iſt auch keiner, der ſo wie Salomo vernunftgemäß von Gott geſprochen hätte; er übertraf an natürlichem Verſtande alle ſeine Zeitgenoſſen; er glaubte deßhalb auch über das Geſetz erhaben zu ſeyn (denn dieſes iſt nur ſolchen gegeben, die keinen Verſtand und keine

Stützpunkte der natürlichen Erkenntniß haben) und achtete alle Geſetze, die den König betrafen, und hauptſächlich aus dreien beſtanden (ſ. 5. B. Moſ. Cap. 17, V. 16, 17) gering, ja er übertrat ſie gänzlich (worin er jedoch gefehlt, weil er nicht eines Philoſophen würdig handelte und den Sinnenlüſten fröhnte); er lehrte die Menſchen, daß alle Glücksgüter eitel wären (ſ. den Prediger Sal.), daß die Menſchen nichts Beſſeres als die Vernunft hätten, und durch nichts ſo ſehr, als durch Narrheit beſtraft werden könnten (ſ. Sprüche Sal. Cap. 16, V. 23). Kehren wir indeß wieder zu den Propheten zurück, deren von einander abweichende Meinungen wir anzeigen wollten. Schon die Rabinen, die uns jene (jetzt noch vorhandenen) Bücher der Propheten hinterlaſſen haben (wie im Tractat Sabbat Cap. I. Fol. 13 pag. 2 erzählt wird), fanden die Anſichten Ezechiels ſo ſehr von den Anſichten Moſes abweichend, daß ſie faſt beſchloſſen hätten, ſein Buch nicht unter die kanoniſchen aufzunehmen, und es ganz verborgen hätten, wenn nicht ein gewiſſer Chananias es auf ſich genommen hätte, dieſes Buch zu erklären, welches er auch endlich (wie daſelbſt erzählt wird) mit großem Fleiß und Nachdenken bewirkt haben ſoll. Auf welche Art er aber ſolches geleiſtet habe, ob er

nämlich einen Commentar, der vielleicht verloren gegangen, geschrieben, oder ob er die Worte und Reden Ezechiels (was kühn gewesen wäre) geändert und nach seinem Kopfe verschönert habe, ist nicht sattsam bekannt. Wie dem auch sey, so scheint wenigstens das 18. Capitel nicht mit dem 7. Vers des 34. Capitels des 2. Buchs Moses, noch mit dem 18. Vers des 32. Capitels Jeremiä u. s. w. übereinzustimmen. Samuel glaubte, daß Gott dasjenige, was er einmal beschlossen habe, nicht gereue (s. 1. B. Sam. Cap. 15, V. 29), denn er sprach zu Saul, der seine Sünde bereute, Gott anbeten und ihn um Vergebung bitten wollte, daß Gott seine Entschließung gegen ihn nicht ändern werde. Dem Jeremias aber wurde das Gegentheil geoffenbart (Cap. 18, V. 8, 10), nämlich es gereue Gott entweder das Uebel oder das Gute, das er einer Nation verheißen habe, wenn sich die Menschen auch von der Zeit des gesprochenen Urtheils an entweder besserten oder verschlimmerten. Joel lehrte, daß nur das Uebel Gott gereue (s. Cap. 2, V. 13). Endlich erhellt auch aus dem 4. Cap. des 1. B. Mos. V. 7 aufs Deutlichste, der Mensch könne die Versuchungen zur Sünde überwältigen und gut handeln; denn dieses wird dem Kain gesagt, der

doch, wie aus der Schrift selbst und aus dem Josephus erhellt, dieselben niemals überwunden hat. Eben dieses kann auch aus dem eben angeführten Capitel Jeremiä augenscheinlich ersehen werden; denn er sagt, Gott bereue seinen Entschluß, den er zum Schaden oder zum Besten der Menschen gefaßt habe, je nachdem die Menschen ihre Sitten und ihre Lebensart ändern wollten. Dagegen lehrt Paulus ganz deutlich, daß die Menschen keine andere Gewalt gegen die Versuchungen des Fleisches hätten, als die besondere Berufung und Gnade Gottes. S. die Epistel an die Römer Cap. 9 vom 10. Vers an, und im 3. Cap., V. 5 und Cap. 6, V. 19, wo er Gott Gerechtigkeit beilegt, sich corrigirt, und sagt, er rede menschlicher Weise so, und um der Schwachheit des Fleisches willen.

Aus diesem erhellet also zur vollsten Genüge, was ich zu zeigen mir vornahm, daß nämlich Gott seine Offenbarungen der Fassungskraft und den besondern Meinungen der Propheten angequemt habe, und daß die Propheten in Dingen, die die bloße Speculation, und nicht die Menschenliebe und den rechten Gebrauch des Lebens betreffen, gar wohl unwissend seyn konnten, auch wirklich unwissend gewesen sind, und widersprechende Meinungen gehegt haben. Es ist also

weit entfernt, daß man aus ihnen die Kenntniß der natürlichen und geistigen Dinge schöpfen müsse. Ich schließe daher, daß man dem Propheten nichts als das zu glauben verbunden ist, was den Zweck und das Wesen der Offenbarung ausmacht; in den übrigen Dingen aber steht es einem Jeden frei zu glauben, was er will. So lehrt uns z. B. die Offenbarung Kains nur, Gott habe den Kain zum wahren Leben ermahnt; denn dieß ist der Endzweck und das Wesen dieser Offenbarung; keineswegs aber die Freiheit des Willens oder philosophische Gegenstände zu lehren. Ungeachtet also in den Worten dieser Ermahnung und in den Gründen derselben die Freiheit des Willens ganz deutlich enthalten ist, so ist uns dennoch erlaubt, das Gegentheil anzunehmen, da jene Worte und Gründe nur der Fassungskraft Kains anbequemt sind. So will auch die Offenbarung des Micha nur lehren, daß Gott dem Micha den wahren Ausgang der Schlacht Ahabs gegen Aram geoffenbart habe; wir brauchen also auch nur dieses zu glauben; alles Uebrige also, was in dieser Weissagung enthalten ist, nämlich von dem wahren und falschen Geiste Gottes, von dem Himmelsheere, das zu beiden Seiten Gottes stehe, und die übrigen Umstände dieser Offenbarung gehen uns nichts an; es mag

alſo Jeder davon glauben, was mit ſeiner Vernunft mehr übereinzuſtimmen ſcheint. Daſſelbe iſt auch von den Gründen zu ſagen, wodurch Gott dem Hiob ſeine Macht über Alles zeigte, wenn es nämlich wahr iſt, daß ſie dem Hiob geoffenbart worden, und daß der Verfaſſer Geſchichte erzählt und nicht (wie Manche glauben) nur ſeine eignen Begriffe verſchönern wollte; ſie ſind nämlich nach der Faſſungskraft Hiobs und nur zu ſeiner Ueberführung beigebracht, keineswegs ſind ſie aber allgemeine Gründe, die alle Menſchen überzeugen. Nichts Anderes iſt auch mit den Gründen, mit welchen Chriſtus die Phariſäer ihrer Halsſtarrigkeit und Unwiſſenheit überführt und ſeine Jünger zum wahren Leben ermahnt; er bequemte nämlich ſeine Gründe den Meinungen und Grundſätzen eines Jeden an. Wenn er z. B. den Phariſäern ſagt (ſ. Matth. Cap. 12, V. 26): „Wenn der Satan den Satan austreibt, ſo muß er mit ihm ſelbſt uneins ſeyn, wie mag dann ſein Reich beſtehen?“ ſo wollte er weiter nichts, als die Phariſäer durch ihre eigenen Grundſätze widerlegen, keineswegs aber lehren, daß es Dämone oder ein Reich von Dämonen gebe. So auch, wenn er Matth. 18, V. 10 zu ſeinen Jüngern ſagt: „Hütet euch, keinen von dieſen Kleinen zu verachten; denn

ich ſage euch, ihre Engel im Himmel" ꝛc., will er weiter nichts lehren, als daß ſie nicht ſtolz ſeyn und Niemanden verachten ſollen; er wollte aber nichts lehren, was in den Gründen, die er blos zur beſſeren Ueberzeugung ſeiner Jünger beibringt, enthalten iſt. Dieß gilt auch von den Gründen und Zeichen der Apoſtel, und iſt nicht nöthig hierüber weitläufiger zu reden. Denn wenn ich alle Stellen der heil. Schrift aufzählen wollte, die nur für den Menſchen oder nach der Faſſungskraft irgend Jemands geſchrieben ſind, und die nicht ohne großes Präjudiz für die Philoſophie als göttliche Lehren vertheidigt werden, ſo würde ich die Kürze, deren ich mich beſtrebe, weit überſchreiten. Es genüge alſo, einiges Wenige und das Allgemeine berührt zu haben; das Uebrige überlaſſe ich des wißbegierigen Leſers eigner Erwägung. Obgleich aber dasjenige, was hier von den Propheten und der Prophezeihung abgehandelt worden, ganz beſonders zu dem Zweck gehört, den ich mir vorgeſetzt habe, nämlich die Philoſophie von der Theologie abzuſondern; ſo will ich doch, da ich dieſe Frage nur im Allgemeinen berührt habe, noch unterſuchen, ob die Gabe der Prophezeihung blos ein Eigenthum der Hebräer, oder ob ſie auch allen andern Völkern gemein geweſen; ſodann will ich

unterſuchen, was von der Berufung der Hebräer zu halten ſey. Ueber dieſes ſiehe das folgende Capitel.

Drittes Capitel.

Von der Berufung der Hebräer, und ob die prophetiſche Gabe den Hebräern allein eigen geweſen ſey.

Das wahre Glück und die wahre Seligkeit eines jeden Menſchen beſteht allein in dem Genuſſe des Guten, nicht aber in dem Ruhme, daß nur Einer allein, mit Ausſchließung der Uebrigen, des Guten genieße. Denn wer ſich nur deßhalb für glücklicher hält, daß es ihm allein, allen Uebrigen aber nicht gleichfalls wohl ergehe, oder daß er glückſeliger und beglückter ſey, als alle Andere, der kennt das wahre Glück, die wahre Seligkeit nicht, und die Freude, die er davon genießt, entſpringt, wenn ſie nicht anders eine kindiſche iſt, aus Neid und böſem Herzen. So beſteht z. B. des Menſchen wahres Glück und Seligkeit in der Weisheit und in der Erkenntniß der Wahrheit, allein keineswegs darin, daß er weiſer als alle Anderen iſt, oder daß den Anderen die wahre Erkenntniß fehlt;

denn dieß vermehrt ſeine Weisheit, d. i. ſein wahres Glück nicht im geringſten. Wer ſich alſo darüber freut, freut ſich über das Uebel eines Andern, iſt folglich neidiſch und boshaft, und kennt weder die wahre Weisheit, noch die Ruhe des wahren Lebens. Da alſo die Schrift, um die Juden zum Gehorſam gegen das Geſetz zu ermahnen, ſagt, Gott habe ſie vor den übrigen Nationen ſich auserwählt (5. B. Moſ. 10, V. 15), daß er ihnen, den Andern aber nicht nahe ſey (5. B. Moſ. 4, V. 4, 7), daß er ihnen allein gerechte Geſetze vorgeſchrieben habe (daſ. V. 8), daß er ſich ihnen, endlich nur allein, und mit Hintanſetzung der andern Nationen, geoffenbart habe (daſ. V. 32, ꝛc.), ſo redet er mit ihnen nur nach ihrer Faſſungskraft, die, wie wir im vorigen Capitel gezeigt und Moſes (5. B. Cap. 9, V. 6, 7) ſelbſt bekräftigt, die wahre Glückſeligkeit nicht kannten. Denn in der That würden ſie nicht minder glücklich geweſen ſeyn, wenn Gott alle Menſchen ohne Unterſchied zur Seligkeit berufen hätte; und Gott würde ihnen nicht minder gnädig geweſen ſeyn, wenn er den Andern gleicherweiſe es geweſen wäre; ihre Geſetze würden nicht minder gerecht, und ſie ſelbſt nicht minder weiſe geweſen ſeyn, wenn ſie gleich allen Menſchen vorgeſchrieben worden wären; die

Wunder Gottes würden seine Macht nicht minder bewiesen haben, wenn sie auch um anderer Nationen willen geschehen wären; endlich würden auch die Hebräer nicht minder verbunden gewesen seyn, Gott zu dienen, wenn gleich Gott alle diese Gaben unter alle Menschen gleich ausgetheilt hätte. Was aber Gott zu Salomo spricht (1. B. der Könige Cap. 3, V. 12), daß Niemand nach ihm ihm an Weisheit gleich kommen werde, scheint blos Redensart zu seyn, um ausgezeichnete Weisheit zu bezeichnen. Sei es aber was es wolle, so darf man doch keineswegs glauben, daß Gott dem Salomo, zu seiner größern Glückseligkeit versprochen habe, er wolle keinem Menschen nach ihm so große Weisheit schenken; denn dieses würde die Erkenntniß Salomo's nicht im geringsten vermehrt, und der weise König Gott nicht minder für ein so großes Geschenk gedankt haben, wenn Gott gleich gesagt hätte, daß er alle Menschen mit derselben Weisheit begaben wolle.

Wenn ich aber auch gleich sage, daß Moses in den angeführten Stellen des Pentateuchs nach der Fassungskraft der Hebräer gesprochen habe, so will ich doch nicht leugnen, daß Gott jene Gesetze des Pentateuchs ihnen allein vorgeschrieben habe, noch, daß er nur mit ihnen geredet,

noch endlich, daß die Hebräer so viel Wunder, als sich bei keinem andern Nationen zugetragen, gesehen haben; sondern ich meine nur, daß Moses die Hebräer auf eine solche Art und hauptsächlich mit solchen Gründen habe ermahnen wollen, um sie nach ihrer kindischen Fassungskraft mehr zur Verehrung Gottes zu bewegen; sodann wollte ich auch zeigen, daß die Hebräer alle übrigen Nationen weder an Weisheit noch an Gottesfurcht, sondern in einer ganz andern Sache übertroffen haben; oder (um mich nach ihrer Fassungskraft mit der Schrift auszudrücken) daß die Hebräer nicht zum wahren Leben und zu erhabenen Spekulationen, ob sie gleich oft dazu ermahnt wurden, sondern zu einem ganz andern Endzweck von Gott von den übrigen Völkern auserwählt worden. Worin dieser aber bestanden habe, will ich hier der Ordnung nach darthun.

Ehe ich indeß beginne, will ich kurz erklären, was ich unter „Leitung Gottes", „durch die äußere und innere Hülfe Gottes" und „durch die Wahl Gottes", und endlich „durch das Glück" im Nachfolgenden verstehe. Unter Gottes Leitung verstehe ich jene feste und unveränderliche Ordnung der Natur oder jenen Zusammenhang der natürlichen Dinge. Schon oben habe ich gesagt und an einem andern Orte nachgewiesen,

daß die allgemeinen Gesetze der Natur, nach welchen Alles geschieht und bestimmt wird, nichts als die ewigen Beschlüsse Gottes sind, welche stets ewige Wahrheit und Nothwendigkeit involviren. Oder sagen wir also auch, Alles erfolge nach den Gesetzen der Natur, oder Alles werde durch den Willen und die Leitung Gottes angeordnet, so ist es dasselbe. Weil sodann auch die Macht aller natürlichen Dinge nichts als die Macht Gottes selbst ist, durch welche allein alle Dinge geschehen und bestimmt werden; so folgt, daß Alles, was der Mensch, der auch ein Theil der Natur ist, zu seiner Hülfe und zur Erhaltung seines Seyns sich bereitet, oder was die Natur ihm ohne seine Mitwirkung darbietet, daß alles dieß ihm allein durch die göttliche Macht gegeben sey, er handle nun durch die menschliche Natur oder durch Dinge, die außer der menschlichen Natur da sind. Was demnach die menschliche Natur durch ihre eigne Macht zur Erhaltung ihres Seyns leisten kann, kann mit Recht die innere Hülfe Gottes, und was außerdem durch die Kraft der Dinge außer uns zu unserm Nutzen geschieht, die äußere Hülfe Gottes genannt werden. Hieraus läßt sich auch leicht abnehmen, was unter der Auserwählung Gottes zu verstehen sey. Denn da Niemand etwas

ohne die vorher bestimmte Ordnung der Natur thut, d. h. durch die ewige Leitung und den Willen Gottes, so folgt, daß Niemand sich eine Lebensart erwähle oder etwas bewirke, als nur durch die besondere Berufung Gottes, der diesen Menschen zu diesem Geschäfte oder zu dieser Lebensart vor den andern auserwählt hat. Unter Glück endlich verstehe ich nichts Anderes, als Gottes Leitung, inwiefern er durch äußere und unvermuthete Ursachen die menschlichen Angelegenheiten lenkt. Dieß vorausgesetzt kehren wir wieder zu unserm Vorwurf zurück, um zu sehen, was das gewesen sey, weßhalb die hebräische Nation die vor den übrigen von Gott auserwählte genannt worden. Um dieses zu zeigen, verfahre ich folgendermaßen. Alles, was wir schicklicher Weise begehren, kann auf folgende drei Punkte zurückgeführt werden: nämlich die Dinge nach ihren ersten Ursachen zu erkennen; die Leidenschaften zu bezähmen oder die Haltung der Tugend zu erlangen; und endlich frei und mit gesundem Körper zu leben. Die Mittel, welche unmittelbar zu dem ersten und zweiten dienen, und die als nächste und wirkende Ursachen angesehen werden können, sind in der menschlichen Natur selbst enthalten; so daß die Erlangung derselben allein in unserer Macht steht, oder

hauptſächlich blos von den Geſetzen der menſchlichen Natur abhängen. Deßwegen läßt ſich allerdings behaupten, daß dieſe Gaben nicht blos einer Nation allein eigen, ſondern ſtets dem ganzen menſchlichen Geſchlecht gemein geweſen ſind; man müßte denn träumen wollen, daß die Natur ehedem verſchiedene Menſchengattungen hervorgebracht habe. Die Mittel hingegen, welche zum freien Leben und zur Erhaltung des Körpers dienen, liegen hauptſächlich in Dingen außer uns, und werden deßwegen Glücksgüter genannt; weil ſie nämlich hauptſächlich von der uns unbekannten Leitung der äußern Urſachen dergeſtalt abhängen, daß hierin ein Narr eben ſo glücklich oder unglücklich ſeyn kann als ein Kluger. Dennoch kann zum freien Leben und zur Abwehr der ungerechten Angriffe anderer Menſchen und auch der Thiere, die menſchliche Leitung und Wachſamkeit Vieles beitragen. Sowohl Vernunft als Erfahrung lehren, daß hierzu kein Mittel ſicherer ſey, als eine Geſellſchaft mit beſtimmten Geſetzen zu bilden, eine gewiſſe Gegend des Erdbodens einzunehmen, und die Kräfte Aller gleichſam in einen einzigen Körper, nämlich in den einer Geſellſchaft zu vereinigen. Da aber zur Bildung und Erhaltung einer Geſellſchaft ein hervorragender Geiſt und Wachſamkeit erfordert wird, ſo

wird auch nur diejenige Gesellschaft sicherer, dauerhafter, und dem Glückswechsel weniger ausgesezt seyn, welche von vernünftigen und wachsamen Menschen gestiftet und regiert wird, diejenige hingegen, die aus Menschen von ungebildetem Geiste besteht, hängt großentheils vom Glücke ab, und ist von geringerem Bestande. Besteht sie aber gleichwohl lange, so hat sie solches nicht ihrer eigenen, sondern eines Andern Leitung zu verdanken; überwindet sie sogar große Gefahren, und ihre Angelegenheiten gewinnen einen glücklichen Fortgang, so wird sie Gottes Leitung (nämlich inwiefern Gott durch verborgene äußere Ursachen, nicht aber inwiefern er durch die menschliche Natur und Seele handelt) bewundern und anbeten müssen, da ihr Alles außerordentlich, unerwartet und ganz wider ihr Vermuthen begegnet, welches in der That auch für ein Wunder gehalten werden kann.

Dadurch unterscheiden sich also nur die Nationen von einander, nämlich nach der Beschaffenheit der Gesellschaft und der Gesetze, unter welchen sie leben und regiert werden; und so ist auch die hebräische Nation nicht wegen ihrer Einsicht und Seelenruhe von Gott vor den übrigen auserwählt worden, sondern blos in Ansehung der Gesellschaft und des Glücks, wodurch

ſie die Herrſchaft erlangt und dieſelbe ſo viele Jahre hindurch behauptet hat. Dieß erhellt auch ganz deutlich aus der heil. Schrift ſelbſt. Wer ſie auch nur flüchtig durchgeht, ſieht deutlich, daß die Hebräer blos darin die andern Nationen übertroffen haben, daß ſie alle zur Freiheit des Lebens gehörigen Angelegenheiten glücklich durchführten, große Gefahren beſiegt, und das hauptſächlich blos durch die äußere Hülfe Gottes; daß ſie aber in allem Andern den übrigen Nationen gleich und Gott Allen gleich gnädig geweſen ſey. Denn in Bezug auf die Erkenntniß iſt bekannt (wie wir ſchon im vorigen Capitel gezeigt), daß ſie von Gott und der Natur ſehr gewöhnliche Begriffe gehabt haben; ſie waren alſo in Rückſicht der Erkenntniß von Gott keineswegs vor den Uebrigen auserwählt. Aber auch eben ſo wenig in Rückſicht auf Tugend und wahres Leben; denn auch hierin waren ſie den andern Völkern gleich, und nur ſehr wenige auserwählt; ihre Auserwählung und Berufung beſtand alſo nur in dem zeitlichen Glück und den Vortheilen ihres Reichs, und wir ſehen nicht, daß Gott den Patriarchen oder ihren Nachkommen etwas Anderes als dieſes verſprochen habe; ja in dem Geſetze wird ihnen für ihren Gehorſam weiter nichts, als das beſtändige Glück ihres Reichs,

und die übrigen Vortheile dieses Lebens versprochen, sowie ihnen für Hartnäckigkeit und Bundesbruch der Untergang des Reichs und die größten Uebel verheißen werden. Man darf sich auch nicht darüber wundern, denn der Zweck der ganzen Gesellschaft und der Regierung ist (wie aus dem eben Gesagten erhellt und wie später weitläufiger gezeigt werden soll), frei und bequem zu leben; ohne Gesetze, die einen Jeden verbinden, kann aber kein Reich bestehen; wollten alle Glieder einer Gesellschaft sich der Gesetze überheben, so würden sie gerade hierdurch die Gesellschaft auflösen und die Regierung umstürzen. Der Gesellschaft der Hebräer konnte also für ihre stete Beobachtung der Gesetze nichts Anderes als Freiheit und die Bequemlichkeiten des Lebens versprochen, und im Gegentheil für ihren Ungehorsam keine sicherere Strafe vorher verkündigt werden, als der Untergang ihres Reichs, und die daraus gemeiniglich erfolgenden Uebel, sowie alle diejenigen, die aus dem Untergange ihres besondern Reichs für sie ganz eigenthümlich entspringen mußten; doch hiervon habe ich gegenwärtig nicht nöthig ausführlicher zu handeln. Nur dieß füge ich hinzu, daß auch die Gesetze des alten Testaments nur den Juden allein geoffenbart und vorgeschrieben werden; denn da Gott sie nur zur

Errichtung einer besondern Gesellschaft und eines besondern Reichs erwählt hat, so mußten sie nothwendig auch ganz besondere Gesetze haben. Ob aber Gott auch andern Nationen besondere Gesetze vorgeschrieben und ihren Gesetzgebern sich auch prophetisch, nämlich auf eben die Art, wie sie sich ihn gewöhnlich dachten, geoffenbart habe, ist mir nicht hinlänglich entschieden; aus der heil. Schrift selber erhellt wenigstens so viel, daß auch andere Nationen durch Gottes äußere Leitung ein Reich und besondere Gesetze gehabt haben. Zum Beweis dessen will ich nur zwei Schriftstellen anführen. Im 14. Cap. des 1. B. Mos. V. 18, 19, 20 wird erzählt, daß Melchisedek König zu Jerusalem und Priester des höchsten Gottes gewesen sey; daß er den Abraham, wie es die Befugniß eines Priesters ist (s. 4. B. Mos. 6, 23), segnete, und endlich, daß Abraham, der Günstling Gottes, den zehnten Theil der Beute diesem Priester Gottes gab; welches alles genugsam zeigt, daß Gott, ehe er das israelitische Volk gründete, Könige und Priester zu Jerusalem bestellt, und ihnen einen Cultus und Gesetze vorgeschrieben habe; ob dieses aber prophetisch geschehen sey, ist, wie ich schon gesagt habe, nicht hinlänglich entschieden; doch halte ich wenigstens dafür, daß Abraham, so

lang er daſelbſt gelebt, gewiſſenhaft nach jenen Geſetzen gelebt habe; denn Abraham hat von Gott keine beſonderen Gebräuche erhalten, und doch wird 1. B. Moſ. 26, V. 5 geſagt, daß Abraham den Cultus, die Vorſchriften, Einrichtungen und Geſetze Gottes beobachtet habe, welches ohne Zweifel von dem Gottesdienſt, den Befehlen, Einrichtungen und Geſetzen des Königs Melchiſedek zu verſtehen iſt. Malachias ſchilt im 1. Cap. V. 10, 11 die Juden mit folgenden Worten: „Wer iſt unter euch, der die Thüren, (nämlich des Tempels) zuſchlöſſe, damit auf meinem Altar kein Feuer umſonſt angezündet werde. Ich habe keinen Gefallen an euch ꝛc. Denn vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Niedergange iſt mein Name groß unter den Völkern, allenthalben wird mir geräuchert und reines Opfer gebracht, denn mein Name iſt groß unter den Völkern, ſpricht der Herr der Heerſchaaren.“ Dieſe Worte, welche, wenn man ihnen anders nicht Gewalt anthun will, keine andere als die gegenwärtige Zeit leiden können, bezeugen hinlänglich, daß Gott damals die Juden nicht mehr geliebt habe, als die andern Nationen; ja daß Gott ſogar andern Nationen noch weit mehr durch Wunder bekannt geworden ſey, als den Juden der damaligen Zeit, die ihr

Reich damals ohne Wunder zum Theil wieder erlangt hatten; und daß die Nationen Gebräuche und Ceremonien hatten, wodurch ſie Gott gefielen. Ich übergehe dieſes jedoch, denn zu meinem Zwecke iſt es hinlänglich, gezeigt zu haben, daß die Erwählung der Juden nichts Anderes bezweckt habe, als das zeitliche Wohl des Körpers und die Freiheit; oder das Reich, und die Art und Mittel, wodurch ſie ſolches erlangt haben, folglich auch die Geſetze, inſofern ſolche zur Befeſtigung dieſes beſondern Reichs nothwendig waren, und endlich die Art und Weiſe, wie ſie geoffenbart worden ſind, daß ſie aber im Uebrigen und worin das wahre Wohl des Menſchen beſteht, allen Andern gleich waren. Wenn alſo in der Schrift (5. B. Moſ. 4, V. 7) geſagt wird, daß keinen Völkern ihre Götter ſo nahe wären, als Gott den Juden ſey; ſo iſt dieß blos in Bezug auf ihr Reich und nur von der Zeit allein zu verſtehen, wo ſich unter ihnen ſo viele Wunder zugetragen haben ꝛc., denn in Bezug auf Erkenntniß und Tugend, d. h. auf Seligkeit, iſt Gott, wie ich ſchon geſagt und aus der Vernunft ſelbſt bewieſen habe, Allen gleich gnädig, welches auch noch aus der Schrift ſelbſt deutlich erhellt. Denn der Pſalmiſt ſagt Pſalm 145, V. 18: „Der Herr iſt nahe Allen, die ihn

anrufen, Allen die ihn mit Ernſt anrufen", und im 9. Vers deſſelben Pſ.: „Der Herr iſt Allen gnädig, ſeine Barmherzigkeit geht auf Alles, was er geſchaffen." Im 33. Pſ. V. 15 wird deutlich geſagt, daß Gott allen Menſchen dieſelbe Erkenntniß gegeben habe, und zwar mit folgenden Worten: „Der auf dieſelbe Art und Weiſe ihr Herz ſchafft." Das Herz wurde aber bei den Hebräern für den Sitz der Seele und der Erkenntniß gehalten, was, wie ich glaube, Jedermann bekannt ſeyn wird. Alsdann erhellet aus dem 28. Cap. Hiobs V. 28, daß Gott dem ganzen menſchlichen Geſchlecht dieß Geſetz vorgeſchrieben habe: Gott zu verehren und ſich böſer Werke zu enthalten, oder gut zu handeln; und darum war Hiob, obgleich ein Heide, Gott vor Allen am angenehmſten, weil er Alle an Frömmigkeit und Religion übertraf. Auch aus dem 4. Cap. des Proph. Jonas V. 2 erhellt deutlich, daß Gott nicht blos gegen die Juden, ſondern gegen alle Menſchen gnädig, barmherzig, langmüthig und von großer Güte ſey, und daß ihn das Uebel gereue; denn Jonas ſagt: „Deßwegen gedachte ich nach Tharſus zu fliehen, weil ich wußte (nämlich aus den Worten Moſes 2. B. Cap. 34, V. 6), daß du Gott gnädig, barmherzig ꝛc. biſt", und daher den Niniviten

vergeben würdeſt. Hieraus ſchließen wir alſo (da Gott Allen gleich gnädig iſt und die Juden nur in Bezug auf ihre Geſellſchaft und ihr Reich von Gott ausgewählt ſind), daß jeder Jude, außer der Geſellſchaft und dem Reiche, für ſich allein betrachtet, kein Geſchenk Gottes vor Andern voraus habe, und daß zwiſchen ihm und einem Heiden kein Unterſchied ſey. Da alſo wahr iſt, daß Gott Allen gleich gnädig und barmherzig iſt, und das Amt des Propheten nicht ſowohl darin beſtand, die eigenthümlichen vaterländiſchen Geſetze als vielmehr wahre Tugend zu lehren und die Menſchen dazu zu ermahnen; ſo iſt kein Zweifel, daß alle Nationen Propheten gehabt haben, und daß die Gabe der Weiſſagung den Juden nicht ausſchließlich eigen geweſen ſey. Dieſes bezeugen in der That auch ſowohl die profanen als heiligen Geſchichten, und ungeachtet aus den heiligen Geſchichten des alten Teſtaments nicht erhellt, daß andere Nationen ſo viel Propheten gehabt haben, als die Hebräer, ja, daß kein heidniſcher Prophet ausdrücklich von Gott zu den Nationen geſchickt worden ſey, ſo verſchlägt dieß nichts. Denn die Hebräer ſorgten nur dafür, ihre eignen Angelegenheiten, nicht aber die anderer Völker niederzuſchreiben. Es genügt alſo, wenn wir im alten

Teſtamente finden, daß Heiden und Unbeſchnittene, Noah, Hanoch, Abimelech, Bileam ꝛc. geweiſſagt haben, und daß hebräiſche Propheten von Gott nicht nur zu ihrer Nation, ſondern auch zu vielen andern Nationen geſendet worden. Denn Ezechiel weiſſagte allen damals bekannten Völkern. Ja Obadias weiſſagte, ſo viel wir wiſſen, nur den Idumäern, und Jonas war hauptſächlich nur den Niniviten ein Prophet. Jeſaias beklagt und weiſſagt nicht die Trübſale der Juden allein und beſingt ihre Wiederherſtellung, ſondern auch die anderer Völker. Denn er ſagt im 16. Cap., V. 9 „darum will ich Jaezer beweinen," und im 19. Cap. weiſſagt er den Egyptern zuerſt ihre Trübſale und hernach ihre Errettung (ſ. daſſelbe Cap. V. 19, 20, 21, 25), nämlich „Gott werde ihnen einen Erlöſer ſenden, der ſie befreien werde; Gott werde ihnen offenbar werden; die Egypter würden ihm mit Opfern und Geſchenken dienen," und endlich nennt er dieſe Nation „das von Gott geſegnete Volk Egyptens;" welches Alles großer Aufmerkſamkeit würdig iſt. Endlich wird Jeremias nicht blos ein Prophet der Hebräer, ſondern abſolut der Prophet der Völker genannt (ſ. deſſen 1. Cap. V. 5); auch dieſer beweint weiſſagend das Elend der Völker und verkündigt

ihnen ihre Wiederherstellung. Denn er sagt im 48. Cap. V. 31 von den Moabitern: „Darum muß ich über Moab heulen, und um das ganze Moab wehklagen," und im 36. V.: „Darum tönt mein Herz über Moab, wie eine Trompete ꝛc." Endlich verkündigt er ihnen, sowie auch den Egyptern, Ammoniten und Elamiten ihre Wiederherstellung. Es ist also kein Zweifel, daß auch die andern Völker, so gut wie die Juden, ihre Propheten gehabt haben, die ihnen und den Juden weissagten. Obgleich aber die Schrift nur des einzigen Bileams erwähnt, dem die zukünftigen Schicksale der Juden und anderer Nationen geoffenbart worden wären, so ist doch nicht zu glauben, daß Bileam blos bei dieser Gelegenheit geweissagt habe; denn aus dieser Geschichte selbst ergibt sich klar, daß er schon lange zuvor durch seine Weissagungskraft und andere göttliche Gaben berühmt gewesen sey. Denn als ihn Balak zu sich kommen läßt, sagt dieser (4. B. Mos. Cap. 22, V. 6): „Weil ich weiß, daß, welchen du segnest, gesegnet ist, und den du verfluchest, verflucht ist." Bileam besaß also eben dieselbe Fertigkeit, welche Gott dem Abraham (1. B. Mos. 12, V. 3) geschenkt hatte. Bileam, als an Weissagungen gewohnt, antwortete auch denen, die an ihn geschickt waren,

daß sie so lange bei ihm bleiben möchten, bis ihm der Wille Gottes geoffenbart würde. Wenn er weissagte, d. h. die wahre Meinung Gottes auslegte, pflegte er von sich zu sagen: „Das Wort dessen, der die göttlichen Reden hört, der die Erkenntniß des Höchsten (oder den Geist und das Vorherwissen) hat, der die Erscheinung des Allmächtigen sieht.“ Nachdem er endlich die Israeliten nach dem Befehl Gottes gesegnet hatte (wie er nämlich zu thun pflegte), so fängt er an auch andern Völkern zu weissagen, und ihre zukünftigen Schicksale vorauszusagen. Alles dieses zeigt zur vollsten Genüge, daß er immer ein Prophet gewesen sey, oder öfter geweissagt habe, und (was hier noch anzumerken ist) daß er das, was die Propheten vornehmlich von der Wahrheit ihrer Prophezeihung gewiß machte, nämlich ein ganz zur Gerechtigkeit und Güte geneigtes Herz gehabt habe; denn er segnete nicht wen er wollte, und verfluchte wen er wollte, wie Balak glaubte, sondern nur solche, welche Gott segnen und verfluchen wollte; daher antwortete er auch dem Balak: „Wenn mir Balak gleich so viel Silber und Gold gäbe, als sein Haus fassen mag, so könnte ich doch Gottes Befehl nicht übertreten, um blos nach meinem Willen Gutes oder Böses zu thun; sondern was

Gott reden wird, will ich reden." Daß aber Gott auf ihn, als er auf der Reise war, zürnte, begegnete auch dem Moses, als er auf Gottes Befehl nach Egypten reiste (s. 2. B. Mos. 4, V. 24); und daß er Silber für das Weissagen nahm, solches that auch Samuel (s. 1. B. Sam. Cap. 9, V. 2, 8); und wenn er in etwas sündigte (s. 2. Epistel Petri Cap. 2, V. 15, 16 und Judä V. 11), „so ist Niemand so gerecht, der immer Gutes thäte und nie sündigte." (S. Pred. Sal. 7, 20.) Und wirklich mußten seine Reden stets viel bei Gott gelten und seine Kraft zu verfluchen sicher sehr groß gewesen seyn, da man um die große Barmherzigkeit Gottes gegen die Israeliten zu bezeugen, in der Schrift so oft findet, daß Gott den Bileam nicht habe hören wollen, und den Fluch in Segen verwandelt habe. (S. 5. B. Mos. 23, V. 6, Josua 24, V. 10, Nehem. 13, V. 2.) Er war also ohne Zweifel Gott höchst angenehm; denn Reden und Verwünschungen der Gottlosen bewegen Gott nicht. Da er also ein wahrhafter Prophet gewesen ist, und gleichwohl von Josua (Cap. 13, V. 22) ein Göttlicher oder Wahrsager genannt wird, so ist sicher, daß auch diese Benennung in einer guten Bedeutung genommen werde, und daß diejenigen, welche die Heiden Göttliche

und Wahrsager (Augures) zu nennen pflegten, wahre Propheten gewesen sind, sowie diejenigen, welche die Schrift öfters anklagt und verdammt, falsche Göttliche waren, welche die Heiden, so wie die falschen Propheten die Juden, betrogen; welches auch aus andern Schriftstellen sattsam erhellt. Wir ziehen also hieraus den Schluß, daß die Gabe der Prophezeihung den Juden nicht besonders eigen, sondern auch allen anderen Nationen gemein gewesen sey. Gleichwohl behaupten dagegen die Pharisäer heftig, daß diese göttliche Gabe nur allein ihrer Nation eigen gewesen sey, die anderen Nationen hingegen hätten, ich weiß nicht durch was für eine teufliche Kraft, (denn was erdenkt der Aberglaube nicht?) die künftigen Dinge vorhergesagt; das Vorzüglichste, was sie aus dem alten Testamente, zur Bestätigung ihrer Meinung anführen, ist 2. B. Mos. Cap. 33, V. 16, wo Moses zu Gott sagt: „Woraus soll aber erkannt werden, daß ich und dein Volk Gnade vor deinen Augen gefunden habe? Gewiß nur dadurch, daß du mit uns gehest, und ich und dein Volk abgesondert werden, von allem Volk, das auf der Oberfläche der Erde ist." Hieraus also wollen sie schließen, Moses habe Gott gebeten, den Juden gegenwärtig zu seyn, und sich ihnen prophetisch zu

offenbaren, und daß er sodann diese Gnade keinem andern Volke gewähre.

Es wäre in der That lächerlich, wenn Moses die Gegenwart Gottes andern Völkern mißgönnt hätte, oder dergleichen nur von Gott zu bitten wagte. Die Sache verhält sich vielmehr so. Nachdem Moses den Geist und den widerspenstigen Sinn seiner Nation kennen gelernt, so sah er deutlich, daß sie ohne die größten Wunderwerke und ohne besondere äußere Hülfe Gottes die angefangene Unternehmung nicht vollenden können, ja sogar nothwendig ohne eine solche Hülfe zu Grunde gehen würden; um also gewiß zu werden, ob sie Gott erhalten wolle, bat er Gott um diese besondere Hülfe. Denn so sagt er im 34. Cap. V. 9: „Wenn ich Gnade vor deinen Augen gefunden habe, so bitte ich, Herr, gehe mit uns, denn dieses Volk ist halsstarrig ꝛc." Die Ursache also, warum er Gott um diese besondere äußere Hülfe bittet, ist, weil das Volk halsstarrig war; daß auch Moses um weiter nichts als diese besondere äußere Hülfe Gottes gebeten habe, erhellt deutlicher aus der Antwort Gottes selbst; denn er antwortete sogleich (V. 10 desſ. Cap.): „Siehe, ich will einen Bund machen, daß ich vor deinem ganzen Volk Wunder thun will, die auf der ganzen Erde und unter allen Völkern

noch nicht geschehen sind ꝛc.“ Moses handelt hier also blos von der Erwählung der Hebräer, wie ich sie erklärt habe, und hat sonst weiter nichts von Gott. Doch finde ich in dem Briefe Paulus an die Römer einen andern Text, der mir mehr auffällt, nämlich im 3. Cap. V. 1, 2, wo Paulus etwas Anderes, als ich, sie zu lehren scheint; denn er sagt: „Was haben denn die Juden für einen Vorzug? oder was nützt die Beschneidung? Viel, in alle Wege; das Vornehmste ist, daß ihnen anvertraut ist, was Gott geredet hat.“ Betrachten wir aber die Lehre Paulus', so finden wir nichts darin, was dieser unserer Lehre widerspräche, vielmehr lehrt er gerade dasselbe. Denn im 29. Vers dess. Cap. sagt er, daß Gott nicht blos der Juden, sondern auch der Heiden Gott sey (2. Cap. V. 25, 26): „Die Beschneidung ist wohl nütze, wenn du das Gesetz hältst; hältst du aber das Gesetz nicht, so ist deine Beschneidung schon eine Vorhaut geworden. So nun die Vorhaut das Rechte des Gesetzes hält, meinst du nicht, daß seine Vorhaut für eine Beschneidung gerechnet werde?“ Ferner sagt er im 9. Vers des 3. Cap.: Alle, sowohl Juden als Heiden, wären unter der Sünde, und es gebe keine Sünde ohne Befehl und Gesetz. Hieraus erhellt also auf das Deutlichste, daß Allen

ohne Unterschied (wie wir auch schon oben aus Hiob Cap. 28, V. 28 gezeigt haben) das Gesetz geoffenbart worden sey, unter welchem Alle gelebt haben, das Gesetz nämlich, welches auf die wahre Tugend abzielt, nicht aber jenes, welches nach der besondern Beschaffenheit und Einrichtung eines Staats gegeben und dem Geiste einer einzigen Nation angepaßt wird. Endlich schließt Paulus: weil Gott aller Völker Gott ist, d. h. Allen gleich gnädig ist, und Alle gleich unter dem Gesetz und unter der Sünde waren, so habe Gott auch allen Völkern seinen Christus gesandt, der Alle ohne Unterschied von der Knechtschaft des Gesetzes befreien solle, damit sie ferner nicht mehr durch den Befehl des Gesetzes, sondern auf festen Willensentschluß rechtschaffen handeln möchten. Mithin lehrt Paulus schnurstracks das, was wir behaupten. Wenn er also sagt: „daß nur den Juden die Aussprüche Gottes anvertraut wurden,“ so ist das entweder so zu verstehen, daß ihnen allein die Gesetze schriftlich, den übrigen Völkern aber nur durch Offenbarung allein und nach dem Begriffe anvertraut wurden; oder man muß sagen, daß Paulus (zumal da er das, was nur die Juden allein dagegen einwenden konnten, zu widerlegen sucht) nur nach der Fassungskraft und nach den damals gäng und gäben Meinungen

der Juden geantwortet habe; denn um dasjenige zu lehren, was er theils gesehen, theils gehört hatte, war er mit den Griechen ein Grieche, und mit den Juden ein Jude. Wir müssen noch auf einige Einwürfe antworten, woraus man sich überreden will, daß die Erwählung der Juden nicht auf eine gewiße Zeit und blos in Bezug auf den Staat, sondern daß sie ewig gewesen sey. Denn, sagen sie, wir sehen ja, daß die Juden auch nach dem Verluste ihres Reichs, nach so vielen Jahren, überall zerstreut und von allen Völkern abgesondert, noch da sind, was sich mit keiner andern Nation zugetragen hat; dann scheinet auch die heilige Schrift in vielen Stellen zu lehren, daß Gott die Juden sich auf ewig auserwählt habe, und sie blieben also die Auserwählten Gottes, ob sie gleich ihr Reich verloren hätten. Die Stellen, welche ihrer Meinung nach diese ewige Erwählung am deutlichsten beweisen sollen, sind besonders 1) Jerem. 32, 36, wo der Prophet bezeugt, daß der Same Israels in Ewigkeit das Volk Gottes bleiben solle, indem er sie nämlich mit der festen Ordnung des Himmels und der Natur vergleiche, 2) Ezechiel 20, V. 32 ꝛc., wo der Prophet zu sagen scheint, daß ungeachtet die Juden geflissentlich sich dem Dienste Gottes entziehen wollten,

Gott gleichwohl sie aus allen Ländern, in welche sie zerstreut wären, wieder sammlen und in die Wüste der Völker führen würde, wie er ihre Väter in die Wüste Egyptens geführt habe, und daß er sie endlich, nachdem er die Abtrünnigen und Aufrührer ausgeschieden, zum Berge seiner Heiligkeit bringen wolle, wo ihm das ganze Haus Israel dienen werde. Noch andere Stellen pflegen angeführt zu werden, besonders von den Pharisäern; ich glaube aber, daß ich allen genuge, wenn ich auf diese beiden antworte. Ich glaube dieß am leichtesten dadurch zu bewerkstelligen, wenn ich aus der heiligen Schrift selber gezeigt haben werde, Gott habe die Hebräer nicht auf ewig auserwählt, sondern nur auf dieselbe Weise, wie er schon zuvor die Canaaniter erwählt hatte, die ebenfalls, wie oben gezeigt worden, ihre Hohenpriester hatten, Gott eifrig dienten, und die Gott gleichwohl, wegen ihrer Ueppigkeit, Trägheit und Abgötterei, verwarf. Denn Moses ermahnt im 3. B. M. Cap. 18, V. 27, 28 die Israeliten, keine Blutschande zu treiben, wie die Canaaniter, damit sie das Land nicht auch so ausspeie, wie es jene Völker ausgespieen habe, die diese Gegenden bewohnten. Und 5. B. Mos. Cap. 8, V. 19, 20 droht er ihnen mit den deutlichsten Worten den gänzlichen Untergang. Denn

er spricht: „Ich bezeuge euch heute, daß ihr gewiß umkommen werdet; wie die Völker werdet ihr umkommen, die der Herr vor eurem Angesicht untergehen läßt.“ Und auf diese Art finden wir im Gesetz noch mehre Stellen, welche ausdrücklich anzeigen, daß Gott die hebräische Nation nicht absolut und auf ewig sich auserwählt habe. Wenn ihnen also die Propheten einen neuen und ewigen Bund mit dem Gott der Erkenntniß, der Liebe und der Gnade angekündigt haben, so sieht man leicht ein, daß solches nur den Frommen versprochen werden. Denn in dem oben angeführten Capitel Ezechiels wird ausdrücklich gesagt, daß Gott die Aufrührer und Abtrünnigen aus ihnen absondern werde; und im 3. Capitel V. 11, 12 des Zephania heißt es, daß Gott die Hochmüthigen aus ihrer Mitte nehmen und ein armes Volk übrig lassen wolle; und weil diese Auswahl die wahre Tugend betrifft, so darf man nicht annehmen, daß solche nur allein den frommen Juden, mit Ausschließung aller Andern versprochen werden, sondern man muß schlechterdings annehmen, daß die wahren heidnischen Propheten, dergleichen, wie gezeigt werden, alle Nationen hatten, solches ebenfalls den Gläubigen ihrer Nation versprochen und dieselben damit getröstet haben. Es ist also dieser ewige Bund

des Gottes der Erkenntniß und Liebe allgemein, wie auch aus dem 3. Cap. V. 10, 11 des Zephania auf das Deutlichste erhellt, und es ist hierin ſchlechterdings kein Unterſchied zwiſchen Juden und Heiden anzunehmen; auch war ihnen weiter keine andere Auserwählung ausſchließlich eigen, als die, welche wir bereits angezeigt haben. Da auch die Propheten, wenn ſie von dieſer nur die wahre Tugend betreffenden Auserwählung ſprechen, Vieles von Opfern und andern Ceremonien, und von der Wiederaufbauung des Tempels und der Stadt (Jeruſalem) einmiſchten, ſo wollten ſie, nach dem Gebrauche und der Natur der Weiſſagung, geiſtige Dinge unter dergleichen Figuren erklären, und den Juden, deren Propheten ſie waren, die Wiederherſtellung ihres Tempels und Reiche, welche zur Zeit des Cyrus erwartet wurde, zugleich damit ankündigen. Die heutigen Juden haben alſo nichts voraus, daß ſie ſich vor allen andern Nationen allein zueignen könnten. Daß ſie aber, nach einer ſo viele Jahre dauernden Zerſtreuung, und ohne ein eigenes Reich, noch jetzt vorhanden ſind, iſt kein Wunder, da ſie ſich von allen Nationen ſo ſehr abgeſondert haben, daß ſie ſich den Haß Aller zugezogen, und zwar nicht blos durch ihre äußerlichen Gebräuche, die den Gebräuchen der andern

Nationen entgegen ſind, ſondern auch durch das Zeichen der Beſchneidung, das ſie auf das Gewiſſenhafteſte beobachten. Daß aber der Haß der Nationen ſie beſonders erhält, hat die Erfahrung ſchon gelehrt.“ Als vordem der König von Spanien die Juden zwang, entweder ſich zur Staatsreligion zu bekennen, oder auszuwandern, nahmen ſehr viele Juden die Religion der Päpſte an; weil aber denen, die zu dieſer Religion übergingen, alle Rechte und Privilegien eingeborner Spanier ertheilt, und ſie dadurch aller Ehrenſtellen fähig wurden, ſo vermiſchten ſie ſich bald dergeſtalt mit den Spaniern, daß nach kurzer Zeit kein Ueberbleibſel und kein Andenken von ihnen mehr vorhanden war. Ganz das Gegentheil aber geſchah bei denen, die der König von Portugal zur Annahme der Staatsreligion zwang; dieſe letzten, ungeachtet ſie zur Staatsreligion bekehrt waren, wurden beſtändig von allen andern abgeſondert, weil ſie nämlich der König für unfähig zu allen Ehrenſtellen erklärt hatte.

Das Zeichen der Beſchneidung kann, wie ich glaube, hiebei ſo viel vermögen, daß ich annehmen mag, dieſes Einzige werde dieſe Nation ewig erhalten; ja, wenn die Grundſätze ihrer Religion ihren Geiſt nicht weichlich machten, ſo würde ich

absolut glauben, daß sie einst, bei günstiger Gelegenheit, wie ja die menschlichen Dinge veränderlich sind, ihr Reich wieder aufrichten, und Gott sie von neuem erwählen werde. Wir haben hievon auch ein auffallendes Beispiel an den Chinesen, die ebenfalls ein Zeichen (Komma) am Korse aufs Gewissenhafteste beibehalten, wodurch sie sich von allen andern unterscheiden, und so getrennt haben sie sich so viele Jahrtausende erhalten, daß sie alle anderen Nationen an Alter weit übertreffen; sie haben zwar ihr Reich nicht immer behauptet, aber sie erlangten es doch wieder, wenn sie es verloren, und werden es ohne Zweifel wieder erhalten, wenn die Tartaren durch den Luxus des Reichthums und durch Fahrlässigkeit zu erschlaffen beginnen werden. Wollte endlich Jemand behaupten, daß die Juden aus dieser oder einer andern Ursache von Gott in Ewigkeit auserwählt worden wären, so will ich ihm nicht widersprechen, wenn er nur zugibt, daß diese zeitliche oder ewige Auserwählung, insofern sie nur allein den Juden eigenthümlich ist, nur das Reich und die körperlichen Bequemlichkeiten betreffe (da nur dieses eine Nation von der andern unterscheiden kann); daß aber in Bezug auf Erkenntniß und wahre Tugend keine Nation von der andern unterschieden sey, also

auch in diesen Dingen keine Nation vor der andern von Gott auserwählt werde.

Viertes Capitel.

Vom göttlichen Gesetze.

Das Wort Gesetz, absolut genommen, bedeutet dasjenige, nach welchem ein jedes Individuum oder alle, oder einige von derselben Gattung, nach einer und derselben gewissen und bestimmten Weise handeln; und diese hängt entweder von der Naturnothwendigkeit, oder von dem Willen der Menschen ab. Das Gesetz, welches von der Naturnothwendigkeit abhängt, ist dasjenige, welches aus der Natur der Sache selbst, oder seiner Definition nothwendig folgt; das von dem Belieben der Menschen abhängende, und welches eigentlicher das Recht genannt wird, ist dasjenige, welches die Menschen, um sicherer und bequemer zu leben, oder um anderer Ursachen willen, sich und Anderen vorschreiben. Z. B. daß alle Körper, wenn sie an andere kleinere stoßen, so viel von ihrer Bewegung verlieren, als sie den andern mittheilen, ist ein allgemeines Gesetz der Körper, das aus der Naturnothwendigkeit folgt. So ist auch, daß der Mensch, wenn er sich einer Sache

erinnert, alsbald an eine andere ähnliche Sache oder an eine solche, die er mit jener zugleich wahrgenommen hatte, erinnert wird, ein Gesetz, welches aus der menschlichen Natur nothwendig folgt. Daß aber Menschen von ihrem Rechte, das sie von Natur haben, abstehen, oder abzustehen gezwungen werden, und sich an eine gewisse Lebensart binden, hängt von dem menschlichen Belieben ab. Und ob ich gleich durchaus zugebe, daß Alles durch allgemeine Gesetze der Natur bestimmt werde, nach einer gewissen und bestimmten Art zu seyn und zu handeln, so sage ich doch, daß diese Gesetze von dem menschlichen Belieben abhängen.

I. Weil der Mensch insofern einen Theil der Kraft der Natur ausmacht, inwiefern er ein Theil der Natur ist. Was also aus der Nothwendigkeit der menschlichen Natur folgt, d. h. aus der Natur selber, inwiefern wir sie uns durch die menschliche Natur bestimmt denken, das folgt auch, obgleich nothwendig, dennoch aus der menschlichen Macht. Daher kann sehr richtig gesagt werden, daß die Sanction dieser Gesetze von dem Belieben der Menschen abhänge; weil sie vornehmlich von der Macht der menschlichen Seele also abhängt, daß die menschliche Seele, insofern sie die Dinge unter dem Verhältniß

des Wahren und Falschen erkennt, ohne diese Gesetze aufs Deutlichste begriffen werden kann, keineswegs aber ohne nothwendiges Gesetz, wie ich es eben definirt habe.

II. Habe ich auch gesagt, daß diese Gesetze von dem Belieben der Menschen abhingen, weil wir die Dinge nur nach ihren nächsten Ursachen definiren und erklären müssen, und jene allgemeine Betrachtung über Schicksal und Verkettung der Ursachen uns zur Bildung und Ordnung unserer Gedanken über besondere Dinge nichts helfen kann. Hiezu kömmt noch, daß wir die Zusammenstellung und Verkettung der Dinge, d. h. die Art und Weise, wie die Dinge wirklich zusammengeordnet und verknüpft sind, ganz und gar nicht kennen, und daß es also zum Gebrauch des Lebens besser, ja nothwendig ist, die Dinge als möglich zu betrachten. So viel von dem Gesetze als absolut betrachtetem.

Da aber das Wort Gesetz durch Uebertragung auch auf natürliche Dinge angewendet worden zu seyn scheint, und unter Gesetz gemeiniglich nichts Anderes verstanden wird, als ein Befehl, den die Menschen beobachten oder vernachlässigen können, weil er nämlich die menschliche Macht in gewisse Grenzen, über welche sie hinausreicht, einschränkt, und nichts gebietet, was über die

Kräfte geht; so ſcheint das Geſetz noch beſonders definirt werden zu müſſen, nämlich, daß es diejenige Art zu leben ſey, die der Menſch ſich oder Andern zu einem gewiſſen Zwecke vorſchreibt. Weil jedoch der wahre Zweck der Geſetze nur Wenigen bekannt zu ſeyn pflegt, auch die meiſten Menſchen ihn zu erfaſſen faſt untauglich ſind, und nach nichts weniger als nach der Vernunft leben; ſo haben die Geſetzgeber, um Alle gleicherweiſe zu verbinden, einen andern Endzweck, der von dem aus der Natur der Geſetze nothwendig folgenden, ganz verſchieden iſt, weislich aufgeſtellt; ſie verſprachen nämlich den Verfechtern der Geſetze das, was das gemeine Volk am meiſten liebt, und den Uebertretern dagegen drohten ſie mit dem, wovor es ſich am meiſten fürchtet; und auf dieſe Art verſuchten ſie es, das Volk wie ein Pferd, ſo viel als möglich im Zaume zu halten; daher kam es, daß die Art und Weiſe zu leben, die den Menſchen durch den Befehl Anderer vorgeſchrieben wird, vorzüglich für Geſetz gehalten wurde, und daß man conſequent von denen, die den Geſetzen gehorchen, ſagt, ſie lebten unter dem Geſetze und ſchienen zu dienen. In der That, wer Jedem das Seine läßt, weil er den Galgen fürchtet, der handelt gezwungen durch des Andern Befehl, und das gedrohte Uebel,

und kann nicht gerecht genannt werden. Derjenige hingegen, der Jedem darum das Seinige gibt, weil er den wahren Grund der Gesetze und ihre Nothwendigkeit kennt, handelt mit standhafter Seele und aus eigenem und nicht aus fremdem Beschlusse, und verdient also den Namen eines Gerechten. Dieses hat auch Paulus, wie ich glaube, lehren wollen, wenn er sagte, daß diejenigen, die unter dem Gesetze lebten, nicht durch das Gesetz gerechtfertigt werden konnten; denn die Gerechtigkeit ist, wie sie gewöhnlich definirt wird, der standhafte und immer fortdauernde Wille, Jedem sein Recht zu geben; deßwegen sagt auch Salomo Cap. 21, V. 12 der Sprüche: „der Gerechte freue sich des Gerichts, der Ungerechte aber zittere davor." Da demnach das Gesetz nichts Anderes ist, als die Lebensweise, die die Menschen, wegen eines gewissen Endzwecks, sich oder Andern vorschreiben, so scheint es auch in das göttliche und menschliche eingetheilt werden zu müssen. Unter dem menschlichen Gesetze verstehe ich die Lebensweise, welche nur zur Beschützung des Lebens und des Staats dient; unter dem göttlichen aber diejenige, die nur auf das höchste Gut, d. h. auf die wahre Erkenntniß und Liebe Gottes abzweckt. Der Grund, warum ich dieses Gesetz das göttliche

nenne, beruht auf der Natur des höchsten Guts, die ich hier mit wenigen Worten und so deutlich als ich vermag, darthun will. Da der bessere Theil unseres Wesens die Vernunft ist, so ist es gewiß, daß wir, wenn wir wahrhaft unser Bestes suchen wollen, uns vor Allem bestreben müssen, sie so viel als möglich zu vervollkommnen; denn in ihrer Vollkommenheit muß unser höchstes Gut bestehen. Weil ferner alle unsere Erkenntniß und Ueberzeugung, die wahrhaft allen Zweifel hebt, von der Erkenntniß Gottes abhängt, weil sowohl ohne Gott nichts seyn und nichts gedacht werden kann, als auch, weil wir so lange an Allem zweifeln können, als wir von Gott noch keine klare und bestimmte Idee haben; so folgt, daß unser höchstes Gut und unsere Vollkommenheit allein von der Erkenntniß Gottes abhängt ꝛc. Da auch weiter ohne Gott nichts seyn noch gedacht werden kann, so ist gewiß, daß Alles, was in der Natur ist, den Begriff von Gott, nach der Beschaffenheit seiner Wesenheit und seiner Vollkommenheit involvirt und ausdrückt, und daß wir also eine desto größere und vollkommenere Erkenntniß von Gott erlangen, je mehr wir die natürlichen Dinge erkennen, oder daß wir (weil doch die Erkenntniß der Wirkung durch die Ursache nichts Anderes ist,

als die Erkenntniß einer Eigenschaft der Ursache), je mehr wir die natürlichen Dinge erkennen, auch desto vollkommner Gottes Wesenheit (die die Ursache aller Dinge ist) erkennen; deßhalb unsere ganze Erkenntniß, d. h. unser höchstes Gut, also nicht allein von der Erkenntniß Gottes abhängt, sondern durchaus nur darin besteht, was auch noch daraus folgt, daß der Mensch, je nach der Natur und Vollkommenheit der Sache, die er vor andern liebt, vollkommener ist, und umgekehrt: also ist derjenige nothwendig der vollkommenste und am meisten an der höchsten Glückseligkeit theilhabend, der die intellektuelle Erkenntniß von Gott, als dem vollkommensten Wesen, über alles liebt, und sich ihrer am meisten freut. Hierauf geht also unser höchstes Gut und unsere Glückseligkeit zurück, nämlich auf die Erkenntniß und Liebe Gottes. Die Mittel nun, welche dieser Zweck aller menschlichen Handlungen, nämlich Gott selbst, inwiefern seine Idee in uns ist, erfordert, können Befehle Gottes genannt werden, weil sie uns gleichsam von Gott selbst, inwiefern er in unserer Seele existirt, vorgeschrieben werden; und die Lebensweise, welche zu diesem Zwecke leitet, kann ganz gut das göttliche Gesetz genannt werden. Worin aber diese Mittel und diese Lebensweise, die

dieſer Endzweck erfordert, beſtehen, und wie die Grundſätze des beſten Staates und die Art unter Menſchen zu leben, denſelben erreichen, alles dieſes gehört in die allgemeine Ethik. Hier will ich nur von dem göttlichen Geſetz überhaupt zu handeln fortfahren.

Da alſo die Liebe Gottes des Menſchen höchſtes Glück, Seligkeit und letzter Zweck und das Ziel aller menſchlichen Handlungen iſt, ſo folgt, daß nur derjenige das göttliche Geſetz befolge, der Gott zu lieben trachtet, nicht aus Furcht vor Strafe, nicht aus Liebe zu einer andern Sache, wie Vergnügen, Ruhm ꝛc., ſondern blos darum, weil er Gott kennt, oder weil er weiß, daß die Erkenntniß Gottes, und die Liebe zu ihm, das höchſte Gut iſt. Der ganze Inhalt und das höchſte Gebot des göttlichen Geſetzes beſteht alſo darin, Gott als das höchſte Gut zu lieben, nämlich nicht, wie ich ſchon geſagt, aus Furcht vor irgend einer Ahndung oder Strafe, noch aus Liebe zu etwas Anderm, woran wir uns vergnügen möchten; denn das ſagt die Idee von Gott ſelber, daß Gott unſer höchſtes Gut, oder daß die Erkenntniß und Liebe Gottes der letzte Zweck ſey, nach welchem wir alle unſere Handlungen richten müſſen. Der ſinnliche Menſch jedoch kann dieſes nicht verſtehen, und es ſcheint

ihm eitel, weil er eine allzu dürftige Erkenntniß von Gott hat, und auch weil er in diesem höchsten Gute nichts findet, das er betasten, essen, oder das sein Fleisch, mit dem er sich am meisten vergnügt, afficirte, da es nur in der Speculation allein und rein im Geiste besteht. Wer aber weiß, daß er nichts Vortrefflicheres, als die Vernunft und einen gesunden Geist besitzt, wird dieß ohne Zweifel als das Dauerhafteste anerkennen. Ich habe also erklärt, worin das göttliche Gesetz hauptsächlich bestehe und was menschliche Gesetze seyen; nämlich alle diejenigen, welche auf einen andern Zweck gerichtet sind, wenn sie nicht durch Offenbarung geheiligt sind; denn auch in diesem Betracht werden die Dinge auf Gott bezogen (wie ich oben gezeigt habe) und in diesem Sinne kann auch das Gesetz Moses, ungeachtet es nicht allgemein, sondern nach dem Geiste und der besondern Erhaltung eines einzigen Volks eingerichtet ist, das Gesetz Gottes oder das göttliche Gesetz genannt werden, insofern wir glauben, daß es durch das prophetische Licht geheiligt worden sey. Wenn wir nun auf das Wesen des göttlichen Naturgesetzes, wie wir solches eben erklärt haben, aufmerksam sind, so sehen wir:

I. daß es allgemein, oder allen Menschen

gemeinsam sey; denn wir haben es von der allgemeinen menschlichen Natur abgeleitet;

II. daß es keinen Glauben an Geschichten, sie mögen seyn wie sie wollen, erfordere; denn da dieses göttliche Naturgesetz schon aus der Betrachtung der menschlichen Natur erkannt wird, so ist gewiß, daß wir es uns ebenso in Adam, als in einem jeden andern Menschen, ebenso in einem Menschen, der unter Menschen, als in dem, der in der Einsamkeit lebt, denken können. Ueberdieß kann uns auch der historische Glaube, er mag noch so gewiß seyn, keine Erkenntniß von Gott und folglich auch keine Liebe zu Gott geben; denn die Liebe Gottes entspringt aus der Erkenntniß desselben; diese Erkenntniß muß aber aus allgemeinen an sich gewissen und bekannten Kenntnissen geschöpft werden; es ist also weit gefehlt, daß der Glaube an Geschichten ein nothwendiges Erforderniß zur Erlangung unseres höchsten Gutes seyn sollte. Ungeachtet uns aber der historische Glaube die Erkenntniß und Liebe Gottes nicht geben kann, so leugne ich doch nicht, daß das Lesen derselben für das bürgerliche Leben sehr nützlich sey; denn je besser wir die Sitten und Zustände der Menschen, die man am richtigsten durch ihre Handlungen selbst erkennen kann, beobachten und kennen lernen, desto vorsichtiger werden

wir unter ihnen leben, und desto besser werden wir unsre Handlungen und unser Leben, nach ihrer Denkungsart, so viel es die Vernunft mit sich bringt, einrichten;

III. sehen wir, daß dieses natürlich göttliche Gesetz keiner Ceremonien bedürfe, d. i. solcher Handlungen, die an sich gleichgültig sind und blos durch das Institut gut genannt werden, oder welche etwas die Wohlfahrt Förderliches darstellen, oder, wenn man lieber will, solche Handlungen, deren Begriff über die menschliche Vernunft geht; denn die natürliche Vernunft erfordert nichts, was die natürliche Vernunft selber nicht berührt, sondern nur dasjenige, was uns deutlich anzeigen kann, daß es gut, oder ein Mittel zu unserer Glückseligkeit sey. Dinge aber, die blos nach dem Befehl und dem Institut gut sind, oder darum, weil sie etwas Gutes repräsentiren, können unsern Verstand nicht vollkommen machen, sind nichts als bloße Schatten und können nicht unter Handlungen gerechnet werden, die gleichsam Kinder oder Früchte des Verstandes und der gesunden Vernunft sind; welches ausführlicher zu zeigen, hier nicht nöthig ist. Endlich

IV. sehen wir, daß die größte Belohnung des göttlichen Gesetzes das Gesetz selbst sey,

nämlich Gott zu erkennen, und ihn mit wahrer Freiheit und mit ganzer und ſtandhafter Seele zu lieben; die Strafe aber in der Beraubung dieſer, in der Knechtſchaft des Fleiſches, oder in einem unbeſtändigen und ſchwankenden Geiſte beſtehe. Dieſes vorbemerkt iſt nun zu unterſuchen: 1) ob wir aus der natürlichen Vernunft, uns Gott als einen Geſetzgeber oder Fürſten, der den Menſchen Geſetze vorſchreibt, denken können; 2) was die heilige Schrift von der Vernunft und von dieſem natürlichen Geſetze lehre; 3) zu welchem Zwecke die Ceremonien ehemals eingeſetzt worden; 4) endlich, wozu es gut ſey, die heiligen Geſchichten zu kennen und zu glauben. Von den beiden Erſten ſoll in dem gegenwärtigen, von den zwei Letzten aber in dem folgenden Capitel gehandelt werden.

Was von dem erſten zu halten ſey, läßt ſich leicht aus der Natur des göttlichen Willens abnehmen, als welcher von dem Verſtande Gottes, nur in Rückſicht unſerer Vernunft unterſchieden wird, d. h. der Wille Gottes und der Verſtand Gottes, ſind in der That an ſich ein und daſſelbe; wir unterſcheiden ſie nur nach unſern Gedanken, die wir uns von Gottes Verſtand bilden; wenn wir z. B. nur darauf achten, daß die Natur eines Dreiecks in der göttlichen

Natur als eine ewige Wahrheit von Ewigkeit her enthalten sey, so sagen wir, Gott habe die Idee eines Dreiecks, oder erkenne die Natur eines Dreiecks. Achten wir sodann darauf, daß die Natur des Dreiecks in der göttlichen Natur blos vermöge der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, und nicht vermöge der Nothwendigkeit der Wesenheit und der Natur des Dreiecks enthalten sey, ja sogar, daß die Nothwendigkeit der Wesenheit und der Eigenschaften des Dreiecks, inwiefern man sie auch als ewige Wahrheiten faßt, lediglich von der Nothwendigkeit der göttlichen Natur und des göttlichen Verstandes, keineswegs aber von der Natur des Dreiecks abhänge, so nennen wir dasselbe, was wir den göttlichen Verstand genannt haben, den Willen oder den Entschluß Gottes. In Rücksicht auf Gott behaupten wir also ein und dasselbe, wenn wir sagen, Gott habe von Ewigkeit her beschlossen und gewollt, daß die drei Winkel des Dreiecks zweien rechten gleich seyn sollten, oder, wenn wir sagen, daß Gott solches erkannt habe. Hieraus folgt, daß die Bejahungen und Verneinungen Gottes immer ewige Nothwendigkeit oder Wahrheit involviren. Wenn also z. B. Gott zu Adam sagte, er wolle nicht, daß er von dem Baume der Erkenntniß des Guten und

Bösen essen solle, enthielte es einen Widerspruch, daß Adam von jenem Baume hätte essen können, und so wäre es unmöglich gewesen, daß Adam davon aß, denn dieser göttliche Befehl mußte eine ewige Nothwendigkeit und Wahrheit involviren. Da aber die Schrift gleichwohl erzählt, Gott habe solches dem Adam befohlen, Adam habe aber demungeachtet davon gegessen, so muß man nothwendig sagen, Gott habe dem Adam nur das Uebel geoffenbart, das nothwendig für ihn daraus entstehen würde, wenn er von jenem Baume esse, keineswegs aber die Nothwendigkeit der Erlangung dieses Uebels. Daher kam es auch, daß Adam diese Offenbarung nicht als eine ewige und nothwendige Wahrheit auffaßte, sondern als ein Gesetz, d. h. als eine Verordnung, auf welche entweder Vortheil oder Schaden folgt, nicht vermöge der Nothwendigkeit und Natur der vollbrachten Handlung, sondern nur aus dem Belieben und der absoluten Herrschaft eines Fürsten. Also war diese Offenbarung nur in Bezug auf Adam allein, und blos wegen seines Mangels an Erkenntniß, Gesetz, und Gott gleichsam Gesetzgeber oder Fürst. Aus eben diesem Grunde, nämlich wegen Mangels an Erkenntniß, ist auch der Dekalog, in Bezug auf die Hebräer allein, ein Gesetz

gewesen; denn weil sie Gottes Existenz und die ewige Wahrheit nicht kannten, so mußten sie dasjenige, was ihnen in dem Dekalog geoffenbart wurde, nämlich, daß ein Gott sey, und Gott allein angebetet werden müsse, als ein Gesetz erkennen. Hätte Gott unmittelbar, und ohne angenommene körperliche Hülfsmittel, mit ihnen geredet, so würden sie solches nicht als ein Gesetz, sondern als ewige Wahrheit erkannt haben. Und dieses, was ich von den Israeliten und von Adam sage, gilt auch von allen Propheten, die im Namen Gottes Gesetze geschrieben haben; nämlich sie haben die Beschlüsse Gottes nicht adäquat als ewige Wahrheiten aufgefaßt. So muß man z. B. von Mose selber auch sagen, er habe aus der Offenbarung, oder aus ihm geoffenbarten Grundlagen, die Art und Weise eingesehen, wie das israelitische Volk in einer gewissen Gegend der Erde am besten zusammen vereinigt, eine vollständige Gesellschaft gebildet, oder ein Reich errichtet und das Volk am besten zum Gehorsam gezwungen werden könnte; keineswegs aber habe er erkannt, oder sey ihm geoffenbart worden, daß diese Art die beste sey, und daß durch den gemeinschaftlichen Gehorsam des Volks in einer solchen Gegend der Erde der angestrebte Endzweck nothwendig erreicht würde. Deßhalb

hat er Alles dieſes nicht als ewige Wahrheiten, ſondern als Befehle und Einrichtungen aufgefaßt und als Geſetze Gottes vorgeſchrieben; daher kam es alſo, daß er ſich Gott als einen barmherzigen, gerechten ꝛc. Herrſcher, Geſetzgeber und König vorſtellte, da doch dieſes nur Eigenſchaften der menſchlichen Natur ſind, und von der göttlichen gänzlich getrennt werden müſſen. Dieſes, wiederhole ich, muß aber von den Propheten allein geſagt werden, die im Namen Gottes Geſetze gaben, keineswegs aber von Chriſtus; denn obgleich Chriſtus auch im Namen Gottes Geſetze vorgeſchrieben zu haben ſcheint, ſo iſt doch anzunehmen, daß er die Sachen wahrhaft und adäquat aufgefaßt habe; denn Chriſtus war nicht ſowohl ein Prophet, als vielmehr der Mund Gottes. Denn Gott hat (wie ich im erſten Capitel gezeigt habe) durch die Seele Chriſti, wie zuvor durch Engel, nämlich durch eine erſchaffene Stimme, Geſichte und dergl. Einiges dem menſchlichen Geſchlechte geoffenbart. Daher würde es eben ſo vernunftwidrig ſeyn, zu behaupten, Gott habe ſeine Offenbarungen den Meinungen Chriſti anbequemt, als wenn man ſagen wollte, daß Gott vorher ſeine Offenbarungen den Meinungen der Engel, d. h. den Meinungen einer erſchaffenen Stimme, oder denen

der Visionen anbequemt habe, um den Propheten die zu offenbarenden Dinge mitzutheilen; eine Behauptung, die nicht widersinniger seyn könnte, zumal da er nicht zu den Juden allein, sondern zum ganzen menschlichen Geschlecht, um dasselbe zu unterrichten, gesandt war; somit war es nicht genug, wenn er eine blos den Meinungen der Juden anbequemte Denkungsart gehabt hätte, sondern sie mußte den allgemeinen Meinungen und Lehren des ganzen Menschengeschlechts, d. i. den gemeinsamen und wahren Begriffen angemessen seyn. Und schon hierunter, daß sich Gott Christus oder dessen Seele unmittelbar, und nicht, wie den Propheten, durch Worte und Bilder geoffenbart hat, kann nichts Anderes verstanden werden, als daß Christus die geoffenbarten Dinge wahrhaft erfaßt oder erkannt hat; denn ein Ding wird dann erkannt, wenn es mit reiner Vernunft, der Worte und Bilder entäußert, erfaßt wird. Christus hat also die geoffenbarten Sachen wahrhaft und adäquat erfaßt; wenn er sie also jemals als Gesetze vorgeschrieben hat, so that er solches wegen der Unwissenheit und Widerspenstigkeit des Volks; er vertrat also in dieser Rücksicht Gottes Stelle, daß er sich dem Geiste des Volkes anbequemte, und deßwegen lehrte er die geoffenbarten Dinge,

ob er gleich etwas deutlicher als die übrigen Propheten redete, gleichwohl dunkel und öfters durch Gleichnisse, besonders wenn er zu Solchen redete, welchen noch nicht gegeben war, das Himmelreich zu verstehen (s. Matth. 13, 10 ꝛc.). Diejenigen aber, denen die Kenntniß der Geheimnisse des Himmels gegeben war, lehrte er ohne Zweifel die Dinge als ewige Wahrheiten, und schrieb sie ihnen nicht als Gesetze vor, und befreite sie auf diese Weise von der Knechtschaft des Gesetzes; gleichwohl bestätigte und befestigte er dadurch das Gesetz noch mehr, und schrieb es tief in ihre Herzen ein. Dieses scheint auch Paulus an verschiedenen Stellen anzuzeigen, nämlich in der Epist. an die Römer Cap. 7, V. 6 und Cap. 3, V. 28; aber auch er will nicht offen reden, sondern nur, wie er selber im 3. Cap. V. 5 und Cap. 6, V. 19 spricht, auf menschliche Weise; welches er ausdrücklich sagt, wenn er Gott gerecht nennt, und, ohne Zweifel auch um der Schwachheit des Fleisches willen, Gott Barmherzigkeit, Gnade, Zorn u. s. w. beilegt, und seine Worte dem Geiste des Volks oder (wie er selbst im 3. Cap. V. 1, 2 der 1. Epist. an die Corinther sagt) der fleischlichen Menschen anbequemt. Denn im 9. Cap. V. 18, der Epist. an die Römer lehrt er unbedingt, daß Gottes

Zorn und seine Barmherzigkeit nicht von menschlichen Werken, sondern allein von der Berufung, d. h. von dem Willen Gottes abhänge; ferner, daß durch Werke des Gesetzes kein Mensch gerecht werde, sondern allein durch den Glauben (s. Epist. an die Römer Cap. 3, V. 28), worunter er gewiß nichts Anderes versteht, als die volle Zustimmung des Geistes, und endlich, daß kein Mensch selig werde, wenn er nicht den Geist Christi in sich habe (s. die Epist. an die Römer Cap. 8, V. 9), durch welchen man nämlich die Gesetze Gottes als ewige Wahrheiten erfasse. Wir schließen also, daß Gott nur nach der Fassungskraft des Volks und dem Mangel an Denken als Gesetzgeber oder Regent beschrieben, und gerecht, barmherzig u. s. w. genannt werde; daß er aber in der That nach der Nothwendigkeit seiner Natur und Vollkommenheit handle und Alles regiere, und daß endlich seine Befehle und Willensentschließungen ewige Wahrheiten sind und beständig Nothwendigkeit involviren, und dieß ist es, was ich hier zuerst erläutern und zeigen wollte. Gehen wir also auf das Zweite über, und durchgehen wir die heil. Schrift, um zu sehen, was sie von der natürlichen Vernunft und diesem göttlichen Gesetz lehre.

Das Erste, was uns hier aufstößt, ist die

Geſchichte des erſten Menſchen, worin erzählt wird, daß Gott dem Adam verboten habe, von der Frucht des Baumes der Erkenntniß des Guten und Böſen zu eſſen. Dieſes ſcheint zu bedeuten, daß Gott dem Adam befohlen habe, das Gute zu thun, es unter dem Geſchichtspunkte des Guten zu ſuchen, nicht aber inwiefern es dem Böſen entgegengeſetzt iſt, d. h. das Gute aus Liebe zum Guten, und nicht aus Furcht vor dem Uebel zu ſuchen, denn wer, wie ich ſchon gezeigt habe, das Gute aus wahrer Erkenntniß und Liebe zum Guten thut, handelt frei und mit ſtandhafter Seele; wer aber aus Furcht vor dem Uebel, iſt durch das Uebel gezwungen, und handelt ſklaviſch und lebt unter dem Befehl eines Andern. Alſo ſchon dieſes Einzige, was Gott dem Adam gebot, faßt das ganze göttliche natürliche Geſetz in ſich und ſtimmt mit der Vorſchrift der natürlichen Vernunft vollkommen überein. Es würde auch nicht ſchwer ſeyn, dieſe ganze Geſchichte oder Parabel vom erſten Menſchen aus dieſer Grundlage zu erklären; aber ich unterlaſſe ſolches lieber, theils weil ich nicht durchaus gewiß ſeyn kann, ob meine Erklärung mit dem Sinne des Verfaſſers übereintrifft; theils weil die Meiſten nicht zugeben, daß dieſe Geſchichte eine Parabel ſey, ſondern ſie durchaus als einfache

Erzählung annehmen. Es wird also beſſer ſeyn, andere Stellen der Schrift anzuführen, beſonders ſolche, welche von demjenigen herrühren, der mit der Kraft der natürlichen Vernunft, wodurch er alle Verſtändigen ſeiner Zeit übertroffen hat, ſpricht, und deſſen Ausſprüche das Volk für eben ſo heilig, als die der Propheten gehalten hat; ich meine Salomo, von dem nicht ſowohl ſeine Weisſagungskraft und Frömmigkeit, als vielmehr ſeine Klugheit und Weisheit in der heil. Schrift gerühmt wird. Dieſer nennt in ſeinen Sprüchen die menſchliche Erkenntniß die Quelle des wahren Lebens, und ſetzt das Unglück allein in die Thorheit. Denn er ſpricht im 16. Cap. V. 22: „Die Quelle des Lebens (iſt) der Verſtand ſeines Herrn, * und die Strafe des Narren iſt Narrheit.“ Hiebei iſt zu bemerken, daß unter „Leben“ im Hebräiſchen durchweg das wahre Leben verſtanden werde; wie aus dem 5. B. Moſ. Cap. 30, V. 19 erhellt. Die Zucht des Verſtandes beſteht alſo, nach ihm, einzig und allein in dem wahren Leben, und die Strafe

* Ein Hebraismus. Wer ein Ding hat, oder in ſeiner Natur enthält, wird der Herr dieſes Dinges genannt; ſo wird der Vogel im Hebräiſchen der Herr der Flügel genannt, weil er Flügel hat; der Verſtändige der Herr des Verſtandes, weil er Verſtand hat.

allein in der Verachtung deſſelben. Dieſes ſtimmt auch vollkommen mit demjenigen überein, was ich unter IV. von dem göttlich natürlichen Geſetze angemerkt habe.

Daß aber dieſe Quelle des Lebens, oder dieſer Verſtand allein, wie gezeigt worden, den Weiſen Geſetze vorſchreibe, lehret jener weiſe König ebenfalls. Denn im 13. Cap. V. 24 ſagt er: „Das Geſetz des Weiſen (iſt) die Quelle des Lebens", d. i. wie aus der eben angezogenen Stelle erhellt, der Verſtand. Ferner lehret er im 3. Cap. Vers 13 mit ganz ausdrücklichen Worten, daß der Verſtand den Menſchen ſelig und glücklich mache, und die wahre Seelenruhe gewähre; denn er ſagt: „Wohl dem Menſchen, der die Weisheit findet und dem Sohne des Menſchen, der den Verſtand an den Tag bringt." Die Urſache iſt (wie er Vers 16 und 17 fortfährt), „weil ſie unmittelbar die Länge der Tage * und mittelbar Reichthum und Ehre gibt; ihre Wege (welche nämlich die Weisheit anzeigt) ſind angenehm, und alle ihre Steige ſind Friede." Alſo auch nach der Meinung Salomo's leben nur die Weiſen mit eingeſtandener und ſtandhafter Seele, nicht wie die Thoren, deren Geiſt von

* Ein Hebraismus, der nichts Anderes als leben bezeichnet.

widerstreitenden Leidenschaften schwankt, und deßwegen (wie auch Jesaias im 57. Cap. V. 20 sagt), keinen Frieden und keine Ruhe haben. Endlich müssen wir unter den salomonischen Sprüchen vorzüglich diejenigen bemerken, die im zweiten Capitel enthalten sind, da sie unsere Meinung auf das Deutlichste bestätigen. Denn so beginnt er Vers 3 dieses Capitels: „Denn wenn du die Weisheit anrufen und der Einsicht deine Stimme geben wirst ꝛc., dann wirst du die Furcht Gottes verstehen, und Gottes Wissen (oder vielmehr die Liebe Gottes, denn das Wort ידע Jadah bedeutet beides) finden; denn (wohl gemerkt) Gott gibt Weisheit, aus seinem Munde (strömt) Wissen und Klugheit." Durch diese Worte gibt er deutlich zu verstehen, erstlich, daß allein die Weisheit oder der Verstand uns lehre, Gott weise zu fürchten, d. h. ihm mit wahrer Verehrung zu dienen. Sodann lehrt er, daß Weisheit und Erkenntniß aus Gottes Munde fließen, und daß Gott sie gebe; welches ich auch oben gezeigt habe, nämlich, daß unsere Erkenntniß und unser Wissen von der Idee oder Erkenntniß Gottes allein abhänge, daraus entspringe und durch sie vervollkommnet werde. Er fährt darauf im 9. Vers fort mit ausdrücklichen Worten zu lehren, daß diese Erkenntniß die

wahre Ethik und Politik enthalte, und aus ihr hergeleitet werde: „Alsdann wirſt du verſtehen Gerechtigkeit und das Urtheil, und die Richtigkeit (und) allen guten Weg.“ Noch nicht damit zufrieden fährt er fort: „Wenn die Erkenntniß dir zu Herzen geht und dir die Weisheit angenehm ſeyn wird, dann wird deine Vorſichtigkeit* dich bewachen und die Klugheit dich beſchützen.“ Alles dieſes ſtimmt mit dem natürlichen Wiſſen durchaus überein; denn dieſes lehrt die Sittenlehre und die wahre Tugend, wenn wir zuvor eine Erkenntniß von den Dingen erlangt und die Vortrefflichkeit des Wiſſens gekoſtet haben. Daher hängt das Glück und die Ruhe desjenigen, der den natürlichen Verſtand ausbildet, auch nach der Meinung Salomo's nicht von der Herrſchaft des Schickſals (d. h. von der äußern Hülfe Gottes), ſondern von ſeiner innern Tugend (oder der innern Hülfe Gottes) hauptſächlich ab, weil er ſich nämlich durch Wachſamkeit, Thätigkeit und reiſe Ueberlegung hauptſächlich erhält. Endlich darf die Stelle des Paulus Cap. 1, V. 20 ſeines Briefs an die Römer ja nicht übergangen werden, wo er (wie ſie Tremellius aus dem ſyriſchen Texte überſetzt hat)

* מזמה (Meſima) bedeutet eigentlich Denken, Ueberlegung und Wachſamkeit.

also sagt: „Denn die Verborgenheiten Gottes, werden von den Anfängen der Welt an, in seinen Kreaturen durch die Erkenntniß angeschaut, so auch seine Kraft und Göttlichkeit, die in Ewigkeit ist, also, daß ihnen keine Ausflucht bleibt.“ Hiermit zeigt er ganz deutlich an, daß Jeder, durch die natürliche Vernunft, Gottes Kraft und ewige Göttlichkeit deutlich erkennen, und daraus wissen und schließen könne, was er suchen und was er vermeiden müsse; und schließet deßwegen, daß keiner eine Ausflucht haben, und sich mit Unwissenheit entschuldigen könne; welches allerdings Statt fände, wenn von der übernatürlichen Vernunft, dem fleischlichen Leiden Christi, seiner Auferstehung ꝛc. die Rede wäre. Deßwegen fährt er kurz darauf im 24. Vers fort: „Deßwegen hat sie Gott auch hingegeben den unreinen Begierden ihres Herzens“ ꝛc., bis zu Ende des Capitels, wo er die Vergehen der Unwissenheit beschreibt, und sie gleichsam als Strafen der Unwissenheit aufzählt, welches mit dem Spruche Salomo's, den wir bereits angeführt haben, Cap. 16, V. 22, genau überein kömmt, nämlich: „die Strafe der Narren ist die Narrheit.“ Es ist also kein Wunder, daß Paulus sagt, die Uebelthäter wären nicht zu entschuldigen. Denn je nachdem einer säet, so wird

er ernten, und das Böse ist eine nothwendige Folge des Bösen, wenn es nicht weise berichtigt wird, sowie das Gute eine Folge des Guten ist, wenn es mit standhafter Seele begleitet wird. Die Schrift empfiehlt also unbedingt das natürliche Licht und das göttlich natürliche Gesetz; und somit habe ich beendigt, was ich mir in diesem Capitel abzuhandeln vorsetzte.

Fünftes Capitel.

Von dem Grunde, weßhalb die Ceremonien eingesetzt wurden, und von dem Glauben an die Geschichte, nämlich wie und wem er nothwendig sey.

Im vorhergehenden Capitel habe ich gezeigt, daß das göttliche Gesetz, das die Menschen wahrhaft glücklich macht und das wahre Leben lehrt, allen Menschen gemein sey; ich habe solches sogar aus der menschlichen Natur dergestalt hergeleitet, daß es als der menschlichen Seele eingeboren und gleichsam eingeschrieben zu betrachten ist. Da aber diese Ceremonien, wenigstens diejenigen, die im alten Testamente enthalten sind, nur für die Hebräer angeordnet und ihrem Reiche solcherweise angepaßt worden, daß sie größtentheils

von der ganzen Gesellschaft, nicht aber von jedem Einzelnen ausgeübt werden konnten, so ist gewiß, daß sie nicht zum göttlichen Gesetz gehören, und also auch zur Seligkeit und Tugend nichts beitragen; sondern nur allein die Auserwählung der Hebräer, d. h. (nach dem was ich im 3. Cap. gezeigt habe) die zeitliche Wohlfahrt des Körpers und die Ruhe des Reichs beabsichtigen, und folglich nur so lange, als ihr Reich bestand, benutzt werden konnten. Wenn sie also im alten Testamente zum Gesetz Gottes gerechnet wurden, so war es nur darum, weil sie durch Offenbarung oder geoffenbarte Grundsätze angeordnet waren. Weil aber auch die gegründetste Ursache bei den gewöhnlichen Theologen nicht viel gilt, so will ich das so eben Gesagte auch durch die Autorität der Schrift bestätigen, und dann zu größerer Deutlichkeit zeigen, warum und wie die Ceremonien zur Gründung und Erhaltung des jüdischen Reichs dienten. Jesaias lehrt nichts deutlicher, als daß das göttliche Gesetz absolut genommen, jenes allgemeine Gesetz bedeute, welches in der wahren Weise zu leben, nicht aber in den Ceremonien besteht. Denn im 1. Cap. V. 10 ruft er sein Volk an, das göttliche Gesetz von ihm zu hören, von welchem er zuerst alle Arten von Opfern

und alle Feste ausschließt, worauf er dann das Gesetz selbst lehrt (s. V. 16, 17) und es in diesem Wenigen zusammenfaßt, nämlich in der Reinigung der Seele, in dem Gebrauch oder der Fertigkeit der Tugend und guten Handlungen, und endlich darin, daß man den Armen Hülfe leiste. Nicht weniger einleuchtend ist das Zeugniß im 40. Psalm V. 7, 9. Hier redet der Psalmist Gott an: „Opfer und Geschenke willst du nicht; du hast mir die Ohren aufgethan;* du willst weder Brandopfer noch Sündopfer; Deinen Willen, mein Gott, will ich thun, denn dein Gesetz ist in meinem Innern.“ Er nennt also nur dasjenige das Gesetz Gottes, was dem Innern oder der Seele eingeschrieben ist, und schließt die Ceremonien davon aus; denn diese sind blos wegen ihrer Anordnung, nicht aber ihrer Natur nach, gut, und also den Seelen nicht eingeschrieben. Außer diesen finden sich in der Schrift noch mehre Stellen, die dasselbe bezeugen; doch können die beiden hier angeführten schon genug seyn. Daß aber die Ceremonien nicht zur Seligkeit helfen, sondern nur auf die zeitliche Wohlfahrt des Reichs abzwecken, erhellt ebenfalls aus der Schrift selber, die für die Beobachtung derselben nichts als körperliche Bequemlichkeiten und

* Ist ein Ausdruck zur Bezeichnung des Verständnisses.

Vergnügungen und für das allgemeine göttliche Gesetz Allen Seligkeit verheißt. In den fünf Büchern, welche gewöhnlich die Bücher Moses genannt werden, wird, wie ich oben gesagt, nichts versprochen, als dieses zeitliche Glück, nämlich Ehren oder Ruhm, Siege, Reichthümer, Vergnügen und Gesundheit. Und obgleich diese fünf Bücher außer den Ceremonien auch viel Moralisches enthalten, so ist dieses doch nicht als allgemeine, allen Menschen zukommende moralische Lehren, sondern nur als Befehle angeführt, die der Fassungskraft und dem Geiste der hebräischen Nation allein besonders angepaßt waren, und die alle nur allein auf den Nutzen des Reichs abzwecken. Moses z. B. unterrichtet die Juden nicht als Lehrer oder Prophet, daß sie nicht tödten und stehlen sollen, sondern er befiehlt dieses als Gesetzgeber und Regent; denn er belegt seine Sätze nicht mit Gründen, sondern er fügt seinen Befehlen eine Strafe bei, die nach dem Geiste einer jeden Nation, wie die Erfahrung lehrt, verändert werden kann und muß. So geht das Verbot des Ehebruchs blos auf den Nutzen der Republik und des Reichs; denn wenn er den moralischen Satz hätte lehren wollen, daß die Beobachtung dieses Gesetzes nicht allein zum Nutzen des gemeinen Wesens, sondern auch zur

Ruhe des Gemüths und zu eines Jeden wahrer Seligkeit gereiche, so würde er nicht sowohl die äußerliche Handlung, sondern den Beifall des Geistes selber verdammt haben; wie Christus that, der nur allgemeine Grundsätze lehrte (s. Matth. Cap. 5, V. 28), und deßwegen, nicht wie Moses körperliche, sondern geistige Belohnung versprach. Denn, wie gesagt, Christus ist nicht gesandt worden, das Reich zu erhalten, und Gesetze zu geben, sondern blos das allgemeine Gesetz zu lehren; und sonach kann man leicht einsehen, daß Christus das Gesetz Moses durchaus nicht abschaffte, da Christus keine neuen Gesetze in der Republik einführen wollte, und er besonders dafür Sorge trug, moralische Grundsätze zu lehren und sie von den Gesetzen der Republik zu unterscheiden, und das hauptsächlich wegen der Unwissenheit der Pharisäer, welche glaubten, daß nur der selig lebe, der die Rechte des Staats oder das Gesetz Moses vertheidige; da dieses doch, wie ich gesagt habe, nur auf den Staat ging, und nicht sowohl dazu diente, die Hebräer zu belehren, als sie zu zwingen. Kehren wir indeß zu unserm Vorsatze zurück, und führen wir noch andere Schriftstellen an, die für die Ceremonien nichts als körperliche Vortheile, für das allgemeine göttliche Gesetz aber

die Seligkeit versprechen. Unter den Propheten hat keiner dieses klarer als Jesaias gelehrt. Nachdem er im 58. Capitel die Heuchelei verdammt, empfiehlt er die Freiheit und die Liebe gegen sich selbst und den Nächsten; und dafür verspricht er Folgendes: „Dann wird dein Licht wie die Morgenröthe hervorbrechen und deine Gesundheit schnell emporblühen; deine Gerechtigkeit wird vor dir hergehen, und die Herrlichkeit Gottes wird dich versammeln." * Alsdann empfiehlt er auch die Feier des Sabbaths, für deren sorgfältige Beobachtung er dieses verheißt: „Alsdann wirst du dich mit Gott ** ergötzen und ich will dich über die Höhen der Erde reiten lassen *** und machen, daß du das Erbe Jakobs, deines Vaters, essest, wie des Herrn Mund gesagt hat." Wir sehen also, daß der Prophet für die Freiheit und Liebe eine gesunde Seele in einem gesunden Körper, und auch nach dem Tode Gottes Herrlichkeit verspricht; für die

* Ein Hebraismus, der die Todeszeit bezeichnet; zu seinem Volke eingesammelt werden, heißt so viel als sterben, s. 1. B. Mos. Cap. 49, V. 29, 33.

** Das bedeutet: sich anständig ergötzen, wie man auch im Holländischen sagt: Met Godt en met eere.

*** Das bezeichnet Herrschaft, gleichsam ein Pferd mit dem Zügel halten.

Ceremonien aber nur Sicherheit des Reichs, Wohlfahrt und körperliches Glück. Im 15. und 24. Pſalm geſchieht der Ceremonien gar keine Erwähnung, ſondern nur der moraliſchen Grundſätze, weil nämlich dort von der Seligkeit allein gehandelt, und nur dieſe, obgleich gleichnißweiſe, vorgeſtellt wird. Denn unter dem Berge Gottes und den Hütten deſſelben und ihrer Bewohnung wird ſicher weiter nichts verſtanden, als die Seligkeit und Seelenruhe, keineswegs aber weder der Berg Jeruſalems noch die Stiftshütte Moſis; denn dieſe Oerter wurden von Niemanden bewohnt, und nur von ſolchen, die aus dem Stamme Levi waren, verwaltet. Ferner verheißen auch alle im vorigen Capitel angeführten Sprüche Salomo's nur denen, die Verſtand und Weisheit pflegen, die wahre Seligkeit, weil nämlich durch dieſelben die Furcht Gottes erkannt, und in Erkenntniß Gottes gefunden werde. Daß aber die Hebräer nach der Zerſtörung ihres Reichs nicht weiter verbunden ſind, die Ceremonien zu beobachten, erhellt aus Jeremias, welcher da, wo er die Verwüſtung der Stadt bald hereinbrechen ſieht und weiſſagt, ſpricht: „Gott liebe nur diejenigen, welche wiſſen und erkennen, daß er Barmherzigkeit, Recht und Gerechtigkeit in der Welt übe; und daß nur die in

Zukunft für ruhmwürdig zu halten wären, die solches erkenneten." (S. C. 9, V. 23.) Er wollte damit gleichsam sagen, daß Gott von den Juden nach der Zerstörung ihrer Stadt nichts Besonderes verlange, und von ihnen in Zukunft weiter nichts als die Beobachtung des natürlichen Gesetzes, das alle Menschen verbinde, begehre. Das neue Testament bekräftigt dieses ebenfalls deutlich. In demselben werden, wie ich schon gesagt habe, nur moralische Grundsätze gelehrt, und für sie das Himmelreich verheißen. Die Ceremonien aber wurden von den Aposteln, nachdem man das Evangelium auch andern Völkern, die nach den Gesetzen eines andern Staats lebten, zu predigen anfing, abgeschafft. Daß aber die Pharisäer, nach Verlust des Reichs, diese Ceremonien, oder doch einen großen Theil derselben noch beibehalten haben, thaten sie mehr, um sich den Christen zu widersetzen, als um Gott zu gefallen. Denn als sie nach der ersten Verwüstung ihrer Stadt nach Babylon gefangen geführt wurden, waren sie, so viel ich weiß, noch nicht in Sekten zertheilt, und vernachlässigten deßwegen alsbald die Ceremonien, gaben sogar das ganze mosaische Gesetz auf, überlieferten ihre vaterländischen Rechte, als durchaus überflüssig, der Vergessenheit, und fingen an sich mit

andern Nationen zu vermiſchen, wie aus Eſra und Nehemia ſattſam erhellt. Es iſt alſo kein Zweifel, daß die Juden, nach der Trennung ihres Reichs, an das Geſetz Moſis eben ſo wenig gebunden waren, als vor der Stiftung ihrer Geſellſchaft und ihres Staates. Denn als ſie noch, vor ihrem Auszuge aus Egypten, unter andern Nationen lebten, hatten ſie keine eigenen Geſetze, und wurden durch kein anderes als das natürliche Recht, und ohne Zweifel auch durch das Recht des Staates, worin ſie lebten, inwiefern ſolches dem göttlich-natürlichen Geſetze nicht entgegen war, gebunden. Daß aber die Patriarchen Gott geopfert haben, thaten ſie, wie ich glaube, um ihr von Kindheit auf an Opfer gewöhntes Herz mehr zur Andacht zu reizen; denn von den Zeiten Enos an, waren alle Menſchen gänzlich an die Opfer gewöhnt, ſo daß ſie dadurch am meiſten zur Andacht bewegt wurden. Die Patriarchen haben alſo, nicht vermöge eines göttlichen Geſetzes, oder vermöge eines aus allgemeinen Grundſätzen des göttlichen Geſetzes gezogenen Unterrichts, Gott geopfert, ſondern ſie thaten ſolches, weil es damals ſo gebräuchlich war; und wenn es auf Befehl eines Andern geſchehen iſt, ſo war dieſer Befehl auch nichts Anderes als das Geſetz des Staats, worin ſie lebten,

und dem auch sie unterworfen waren (wie wir bereits hier und im dritten Capitel, wo von Melchisedek die Rede war, bemerkt haben).

Hiemit glaube ich meine Meinung durch die Autorität der heiligen Schrift bestätigt zu haben; es bleibt also noch zu zeigen, wie und wodurch die Ceremonien zur Erhaltung und Befestigung des Reichs der Hebräer dienten. Um solches so kurz als möglich zu bewerkstelligen, will ich es aus allgemeinen Grundsätzen darthun. Die Gesellschaft ist nicht blos wegen der Sicherheit vor Feinden, sondern auch um von vielen andern Dingen vortheilhaften Gebrauch zu machen, sehr nützlich und auch höchst nothwendig. Denn wenn die Menschen sich nicht wechselsweise Hülfe leisteten, so würde es ihnen sowohl an Geschicklichkeit als an Zeit gebrechen, sich, so viel sie können, zu erhalten und zu ernähren; denn nicht Jeder ist zu Allem gleich geschickt, und nicht Jeder würde im Stande seyn, sich auch nur das anzuschaffen, dessen er allein am meisten bedarf. Kräfte und Zeit, sage ich, würden einem Jeden fehlen, wenn er allein pflügen, säen, ernten, mahlen, kochen, weben, nähen, und noch viele andere zur Erhaltung des Lebens nöthige Dinge verrichten müßte; ohne noch die Künste und Wissenschaften in Anschlag zu bringen, die ebenfalls

zur Vervollkommnung der menschlichen Natur und zu ihrer Glückseligkeit höchst nöthig sind. Denn wir sehen, daß diejenigen, welche roh und ohne Verfeinerung leben, ein elendes und beinahe viehisches Leben führen, und daß sie auch das wenige Armselige und Ungehobelte, das sie haben, sich nicht ohne gegenseitige Hülfe, sei sie nun wie sie wolle, bereiten können. Wenn freilich die Menschen von Natur so eingerichtet wären, daß sie nichts verlangten, als was ihnen die wahre Vernunft eingibt, so würde die Gesellschaft keiner Gesetze bedürfen, sondern es würde durchaus hinreichen, die Menschen in den wahren moralischen Grundsätzen zu unterrichten, damit sie von selbst mit voller und freier Seele das thäten, was wahrhaft nützlich ist. Allein die menschliche Natur ist ganz anders beschaffen; jeder sucht seinen Vortheil, aber nicht so, wie es die gesunde Vernunft erheischt, sondern die Menschen streben meist, blos durch Begierde und durch Leidenschaften (die sich weder um die Zukunft noch um andere Dinge bekümmern) hingerissen, nach den Dingen, und beurtheilen sie als nützlich. Daher kommt es, daß keine Gesellschaft ohne Regierung und Gewalt, und mithin auch ohne Gesetze bestehen kann, die die Begierden und die ungezähmte Heftigkeit mäßigen und einschränken. Gleichwohl verträgt

es die menschliche Natur nicht unbedingt, sich zwingen zu lassen, und, wie Seneca der Tragiker sagt, „gewaltsame Macht hat Niemand lange behauptet, gemäßigte dauert;" denn so lange die Menschen nur aus Furcht handeln, so lange thun sie das, was sie gar nicht wollen, und nehmen keine Rücksicht auf die Nützlichkeit und Nothwendigkeit der zu verrichtenden Sache; sondern sehen sich nur vor, daß sie nicht am Leben gestraft oder der Strafe für schuldig erkannt werden. Ja sie müssen sich über das Unglück oder den Schaden des Regenten, obgleich es auch zu ihrem großen Schaden ist, freuen, und ihm alles Böse wünschen und zufügen, wo sie können. Sodann ist den Menschen nichts unerträglicher, als ihres Gleichen zu dienen und von ihnen regiert zu werden, und endlich nichts schwieriger, als den Menschen die ihnen einmal ertheilte Freiheit wieder zu nehmen. Hieraus folgt erstens, daß entweder die ganze Gesellschaft, wenn es geschehen kann, die Regierung gemeinschaftlich führen müßte, so, daß Alle sich, und Niemand seines Gleichen zu dienen gehalten wäre, oder wenn Wenige, oder nur Einer die Herrschaft hat, dieser etwas, das über die gemeine menschliche Natur geht, besitze, oder wenigstens aus allen Kräften das Volk davon zu überreden suchen

müßte. Dann müssen auch die Gesetze in jedem Staate so eingerichtet seyn, daß die Menschen nicht sowohl durch Furcht, als durch Hofnung eines Vortheils, den sie am meisten begehren, gefesselt werden; denn auf diese Weise wird Jeder seine Pflicht begierig zu erfüllen suchen. Weil endlich der Gehorsam darin besteht, daß Einer die Befehle blos aus Autorität des Regenten vollziehe, so folgt, daß der Gehorsam in einer Gesellschaft, wo Alle regieren, und die Gesetze durch allgemeine Einstimmung angeordnet werden, nicht Statt finde, und daß das Volk, die Gesetze mögen in einer solchen Gesellschaft nun vermehrt oder vermindert werden, nichts desto weniger gleich frei bleibt, weil es nicht vermöge der Autorität eines Andern, sondern vermöge der eigenen Beistimmung handelt. Das Gegentheil aber erfolgt, wenn nur Einer die absolute Herrschaft hat, denn Alle vollziehen die Befehle der Regierung nur aus der Autorität eines Einzigen, und es würde, wenn sie nicht von Jugend an dazu erzogen wären, von den Befehlen des Regenten abzuhängen, ihm schwer werden, nöthigen Falls neue Gesetze zu geben, und dem Volke die einmal zugestandene Freiheit zu nehmen.

Nach dieser allgemeinen Betrachtung kehren wir wieder zum Staate der Hebräer zurück.

Diese waren, als sie zuerst aus Egypten zogen, an kein Gesetz irgend einer andern Nation mehr gebunden; sie hatten also die Freiheit, neue Gesetze nach ihrem Gefallen zu machen, oder neue Rechte festzusetzen, und an welchen Orten sie wollten, ein Reich zu errichten, und Länder in Besitz zu nehmen, welche sie wollten. Gleichwohl waren sie zu nichts weniger geschickt, als weise Gesetze zu geben, und die Regierung gemeinschaftlich unter sich zu behalten; denn sie waren fast alle roh an Geist und durch das Elend der Knechtschaft verdorben. Die Regierung mußte also nur bei einem Einzigen bleiben, der über die Uebrigen herrschte, sie mit Gewalt zwänge, ihnen endlich Gesetze vorschriebe, und solche künftig auslegte. Diese Regierung konnte Moses auch leicht behalten, weil er die Uebrigen an göttlicher Kraft übertraf, und das Volk überzeugte und durch viele Zeugnisse (2. B. Mos. 14, im letzten Vers und 19, V. 9) darthat, daß er solche besitze. Er hat also durch diese göttliche Kraft Rechte festgesetzt und dem Volke vorgeschrieben. Besonders aber sorgte er dafür, daß das Volk nicht sowohl durch Furcht als freiwillig seine Pflichten erfüllen möchte; wozu er hauptsächlich durch diese zwei gezwungen wurde, nämlich durch den widerspenstigen Geist des Volks (der sich

durch Gewalt allein nicht zwingen ließ) und durch den bevorstehenden Krieg; wobei man zu glücklichem Ausgange die Krieger mehr aufmuntern, als durch Strafen und Drohungen schrecken muß; denn so trachtet ein Jeder, sich mehr durch Tapferkeit und Seelenstärke auszuzeichnen, als blos die Strafe zu vermeiden. Aus dieser Ursache führte Moses durch die Kraft und auf Befehl Gottes die Religion in den Staat ein, damit das Volk nicht sowohl aus Furcht überhaupt, als aus Gottesfurcht seine Pflichten erfüllte. Dann verband er sie durch Wohlthaten und versprach ihnen im Namen Gottes vieles für die Zukunft; auch gab er nicht allzu strenge Gesetze, welches Jeder, der sie gehörig erwägt, mir leicht zugeben wird, besonders wenn er die Umstände überlegt, die zur Verurtheilung eines Schuldigen erfordert wurden. Damit endlich das Volk, das seinem eigenen Willen nicht überlassen werden konnte, ganz von den Befehlen des Regenten abhängen möchte, so erlaubte er den an die Knechtschaft gewöhnten Menschen nicht, nach Willkür zu handeln; denn das Volk konnte nichts thun, wobei es nicht zugleich wäre gehalten gewesen, sich des Gesetzes zu erinnern und Befehle zu vollziehen, die von dem Gutdünken des Regenten allein abhingen. Denn sie durften nicht nach Willkür,

sondern nur nach einer gewissen und bestimmten Vorschrift des Gesetzes, pflügen, säen, ernten; sie durften nichts essen, sich ankleiden, nicht Haupt und Bart scheeren, keine Lustbarkeit haben und überhaupt nichts thun, als nach Maßgabe der Befehle und Bestimmungen, die in den Gesetzen vorgeschrieben waren; und nicht blos dieses, sie waren sogar verbunden, an den Thürpfosten, an den Händen und unter den Augen gewisse Zeichen zu haben, die sie beständig an den Gehorsam erinnerten. Dieses also war der Zweck der Ceremonien, daß die Menschen nichts aus eigenem Entschlusse, sondern Alles auf Befehl eines Andern thun, und in Handlungen und Betrachtungen ohne Unterlaß bekennen sollten, daß sie nicht von sich selbst, sondern von einem Andern abhingen. Aus diesem Allem erhellt sonnenklar, daß die Ceremonien zur Seligkeit nichts beitragen, und daß die des alten Testaments, ja daß das ganze Gesetz Mosis auf weiter nichts als die Regierung der Hebräer, und folglich nur auf körperliche Vortheile abgezielt habe. Was aber die Ceremonien der Christen betrifft, nämlich die Taufe, das Abendmahl, die Feste, die äußerlichen Gebete, und was ähnliche Ceremonien, die dem ganzen Christenthum gemein sind und immer gemein waren, so sind sie, wenn sie jemals

von Chriſtus oder den Apoſteln eingeſetzt werden ſind (was mir noch nicht ſattſam gewiß iſt), nur als äußerliche Zeichen der allgemeinen Kirche, keineswegs aber als Dinge eingeſetzt, die etwas zur Seligkeit beitragen, oder etwas Heiliges in ſich enthielten. Ungeachtet alſo dieſe Ceremonien nicht um der Regierung willen, ſo ſind ſie doch nur in Rückſicht auf die ganze Geſellſchaft eingeführt worden; alſo iſt auch derjenige, der allein lebt, durchaus nicht an ſie gebunden, ja es iſt ſogar derjenige, der in einem Reiche lebt, in welchem die chriſtliche Religion verboten iſt, verbunden, ſich dieſer Ceremonien zu enthalten, und kann demungeachtet glückſelig leben. Ein Beiſpiel hiezu gibt das japaniſche Reich, wo die chriſtliche Religion verboten iſt, und die darin wohnenden Holländer auf Befehl der oſtindiſchen Geſellſchaft ſich alles äußerlichen Gottesdienſtes enthalten müſſen. Ich brauche dieß auch nicht durch eine andere Autorität noch zu beſtärken; und ob es gleich nicht ſchwer wäre, ſolches ſogar aus den Grundſätzen des neuen Teſtaments zu beweiſen, und noch überdieß durch offenbare Zeugniſſe darzuthun, ſo unterlaſſe ich doch ſolches, weil es mich zu Anderem drängt. Ich gehe alſo zu dem Zweiten über, das ich in dieſem Capitel abzuhandeln mir vorgeſetzt, nämlich wem und

wie der Glaube an die in der heiligen Schrift enthaltenen Geschichten nothwendig sey. Um dieses mit der natürlichen Vernunft zu erforschen, will ich folgendermaßen verfahren.

Wenn Jemand den Menschen etwas zu- oder abrathen will, was nicht an und für sich bekannt ist, so muß er, um sie zur Annahme zu bringen, seine Sache aus Zugestandenem ableiten, und sie mittelst der Erfahrung oder Vernunft überführen, nämlich aus Dingen, von welchen sie eine sinnliche Erfahrung haben, daß sie sich in der Natur zutragen, oder aus intellektuellen an und für sich bekannten Axiomen. Wenn aber die Erfahrung nicht so beschaffen ist, daß sie klar und bestimmt erkannt wird, so wird sie, ungeachtet sie den Menschen überführt, dennoch den Verstand nicht gleicher Weise afficiren und seine Nebel so zerstreuen können, als wenn die Sache aus rein intellektuellen Axiomen, d. h. blos durch die Kraft der Erkenntniß und die Anordnung ihrer Begriffe hergeleitet wird; besonders wenn die Rede von einem geistigen Gegenstande ist, der auf keine Weise in die Sinne fällt. Weil aber, um die Sachen blos aus Verstandesbegriffen herzuleiten, meist eine lange Zusammenkettung der Begriffe, und überdieß die größte Vorsicht, Scharfsinnigkeit des Geistes und die höchste

Einſchränkung erfordert wird, welche man ſelten bei den Menſchen findet; ſo wollen die Menſchen lieber durch Erfahrung belehrt ſeyn, als alle ihre Begriffe aus wenigen Axiomen herleiten und unter einander verbinden. Wer daher eine ganze Nation, ich will nicht ſagen das ganze Menſchengeſchlecht, in einer vollſtändigen Doctrin unterrichten und von Allen verſtanden werden will, der muß ſeinen Gegenſtand blos durch die Erfahrung beſtärken, und ſeine Gründe und Definitionen von den Dingen, die er lehren will, hauptſächlich nach der Verſtandesfähigkeit des gemeinen Volks, das den größten Theil des menſchlichen Geſchlechts ausmacht, einrichten, keinesweges aber darf er ſie in einer zuſammenhängenden Reihe vortragen, noch Definitionen, die zur geſchloſſeneren Verkettung der Gründe dienen, geben; ſonſt würde er nur für Gelehrte ſchreiben d. h. er würde im Vergleich mit den Uebrigen nur von den allerwenigſten Menſchen verſtanden werden. Da nun die ganze heil. Schrift zuerſt zum Nutzen einer ganzen Nation, und endlich zu dem des ganzen Menſchengeſchlechts geoffenbart worden, ſo mußte auch nothwendig ihr Inhalt der Faſſungskraft des gemeinen Volks beſonders angepaßt und blos durch die Erfahrung bewieſen werden. Ich will die Sache

deutlicher auseinander ſetzen. Die Lehren der heil. Schrift, die blos die Speculation betreffen, beſtehen in folgenden: Es iſt ein Gott oder ein Weſen, das Alles gemacht hat, Alles mit größter Weisheit regiert und erhält, und die größte Sorgfalt für die Menſchen, nämlich für die, die fromm und ſittlich leben, hegt, die übrigen aber mit vielen Strafen heimſucht und von den Guten abſondert. Dieſes beweiſet die heilige Schrift blos durch Erfahrung, nämlich durch die Geſchichten, die ſie erzählt; ſie gibt auch keine Definitionen davon, ſondern richtet alle Worte und Gründe nach der Faſſungskraft des gemeinen Volks ein. Und ungeachtet die Erfahrung keine klare Erkenntniß von dieſen Dingen geben noch lehren kann, was Gott ſey, und auf welche Weiſe er alle Dinge erhalte und regiere und für die Menſchen ſorge; ſo kann ſie doch die Menſchen ſo viel lehren und erleuchten, als erforderlich iſt, ihren Herzen Gehorſam und Ehrfurcht gegen Gott einzuflößen. Und hieraus, glaube ich, erhellt deutlich, wem und wie der Glaube an die in der heiligen Schrift enthaltenen Geſchichten nothwendig ſey; denn aus dem eben Gezeigten folgt auf das Augenſcheinlichſte, daß die Kenntniß dieſer Geſchichten und der Glaube an dieſelben dem gemeinen Volke, deſſen Geiſt nicht

im Stande iſt, die Dinge klar und beſtimmt einzuſehen, höchſt nöthig ſey. Ferner, daß der, welcher ſie leugnet, weil er nicht glaubt, daß ein Gott exiſtire, und er nicht für die Dinge und Menſchen ſorge, gottlos ſey; derjenige aber, dem ſie nicht bekannt ſind, der aber gleichwohl aus der natürlichen Vernunft weiß, daß ein Gott ſey, und ſodann die wahre Lebensweiſe hat, dennoch ſelig, ja ſeliger als das gemeine Volk ſey, weil er, außer den wahren Meinungen, überdieß noch einen klaren und beſtimmten Begriff hat. Endlich folgt, daß der, welcher dieſe Geſchichten der heiligen Schrift nicht weiß, und auch aus der natürlichen Vernunft nichts erkennt, wenn nicht gottlos oder widerſpenſtig, dennoch unmenſchlich und beinahe viehiſch ſey, und keine göttliche Gabe beſitze. Wir müſſen aber hier bemerken, daß, wenn wir ſagen, die Kenntniß der heiligen Geſchichten ſey dem Volke höchſt nothwendig, wir darunter nicht eine Kenntniß aller und jeder in der heiligen Schrift befindlichen Geſchichten verſtehen, ſondern nur eine Kenntniß der vorzüglichſten und ſolcher, die allein, und ohne die andern, die eben vorgetragene Lehre deutlicher zeigen, und die Herzen der Menſchen am meiſten bewegen können. Denn wenn alle Geſchichten der heiligen Schrift zum Beweis dieſer Lehre

nothwendig wären, und nur aus der allgemeinen Betrachtung aller und jeglicher darin enthaltenen Geschichten ein Schluß gezogen werden könnte, so würde die Demonstration und Folgerung dieser Lehre nicht allein über das Fassungsvermögen und die Kräfte des gemeinen Volks, sondern durchaus über alle menschlichen Begriffe und Kräfte gehen. Denn wer könnte seine Aufmerksamkeit wohl auf eine so große Anzahl von Geschichten, und auf so viel Umstände und Theile der Lehre, die er aus so vielen und so verschiedenen Geschichten herausdeuten müßte, auf Einmal richten? Ich wenigstens kann nicht glauben, daß diejenigen Männer, die uns die Schrift, so wie wir sie besitzen, hinterlassen haben, so reich an großem Geiste gewesen wären, daß sie im Stande gewesen wären, eine solche Demonstration zu ergründen; noch weit weniger aber, daß man die Lehre der heiligen Schrift nicht verstehen könnte, ohne von den Zwistigkeiten Isaacs, den Rathschlägen, welche Ahitophel dem Absalon gab, dem bürgerlichen Krieg der Israeliten und Juden, und andern dergleichen Zeitgeschichten, etwas gehört zu haben, oder daß den ersten Juden, die zu Moses Zeit lebten, die Lehre selbst nicht eben so leicht aus den Geschichten hätte bewiesen werden können, wie denen, die zur Zeit Esra's

lebten. Doch hievon im Folgenden ein Weiteres. Das gemeine Volk braucht also nur diejenigen Geschichten zu wissen, die hauptsächlich die Herzen desselben zum Gehorsam und zur Ehrfurcht gegen Gott bewegen können. Aber das Volk selber ist nicht im Stande, ein Urtheil darüber zu fällen, indem es mehr an den Erzählungen und dem eigenthümlichen und unerwarteten Ausgange der Begebenheiten, als an der Lehre der Geschichten, sein Gefallen hat; und um deßwillen bedarf es, außer dem eigenen Lesen der Geschichten, auch noch der Priester oder Kirchendiener, die es nach der Schwäche seines Geistes belehren sollen. Damit wir aber nicht von unserm Vorhaben abschweifen, schließen wir, was wir uns hauptsächlich zu zeigen vornahmen, daß nämlich der Glaube an die Geschichten, was es auch für welche seyn mögen, nicht zum göttlichen Gesetz gehöre, noch an sich die Menschen selig mache, noch irgend einen andern Nutzen habe, als in Bezug auf die Lehre, in welcher Beziehung allein die einen Geschichten besser sein können, als die andern. Die im alten und neuen Testament enthaltenen Erzählungen also sind nur in Ansehung der heilbringenden Lehren, die aus ihnen folgen, vor den übrigen Profangeschichten, und auch unter einander selbst eine vor der andern

vorzüglicher. Wer also die Geschichten der heil. Schrift liest, und ihr in Allem Glauben schenkt, aber nicht auf die Lehre, die sie durch sie zu lehren beabsichtigt, seine Aufmerksamkeit richtet, noch sein Leben darnach bessert, für den ist es eben so gut, als ob er den Koran, oder die Bühnengeschichten der Poeten oder wenigstens gewöhnliche Chroniken mit eben der Aufmerksamkeit lese, wie sie das Volk zu lesen pflegt. Hingegen ist derjenige, wie ich gesagt habe, unbedingt selig, und hat wirklich den Geist Christi in sich, der zwar gar nichts von jenen Geschichten weiß, aber demungeachtet heilbringende Meinungen hegt, und die wahre Lebensweise führt. Aber die Juden denken hierin ganz anders; sie behaupten, die wahren Meinungen und der wahre Lebenswandel helfe nichts zur Seligkeit, so lange die Menschen solche nur aus der natürlichen Vernunft, und nicht als Grundsätze, die dem Moses prophetisch geoffenbaret worden wären, annähmen. Dieses wagt Maimonides Cap. 8 der Könige, im 11. Gesetz, mit folgenden Worten offen zu behaupten: כל המקבל שבע מצות ונוהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם והוא שיקבל אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מלבם נצטרו בהן אבל אם עשהן מפני

הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ואינו מחכמיהם „Jeder, der die sieben Gebote annimmt, * und sie fleißig in Ausübung bringt, gehört unter die Frommen der Völker, und ist ein Erbe der künftigen Welt; wenn er sie nämlich deßhalb annimmt und ausübt, weil sie Gott im Gesetz geboten und uns durch Moses geoffenbart hat, und weil eben diese Gebote zuvor den Söhnen Noah's geboten worden; wer sie aber durch die Vernunft geleitet ausgeübt, ist kein Einwohner und gehört nicht unter die Frommen und Wissenden der Völker." Dieses sind die Worte des Maimonides, welchen R. Joseph, der Sohn des Schem Tob, in seinem Buche, das er כבוד אלהים oder die Herrlichkeit Gottes nennet, hinzu fügt: ungeachtet Aristoteles (der seiner Meinung nach die höchste Sittenlehre geschrieben, und den er über Alle stellt) nichts übergangen, und auch in seine Ethik aufgenommen, was zur wahren Ethik gehöre, vielmehr Alles fleißig ausgeführt habe; so hätte ihm doch solches keineswegs zur Seligkeit nützen können, weil er das, was er lehre, nicht als

* Die Juden glauben, Gott habe dem Noah sieben Vorschriften gegeben, und diese allein müßten alle Nationen halten; nur der hebraischen aber habe er noch viele andere außerdem gegeben, um sie seliger als die übrigen zu machen.

göttliche, prophetisch geoffenbarte Grundsätze, sondern nur aus der Eingebung der natürlichen Vernunft angenommen habe. Daß aber diese Behauptungen bloße Trugbilder sind, und nicht auf Gründen und nicht auf der Autorität der Schrift beruhen, wird, wie ich glaube, Jedem, der dieses aufmerksam liest, entschieden gewiß seyn; deßhalb genügt es zur Widerlegung dieses Gegenstandes, ihn angeführt zu haben. Eben so wenig ist meine Absicht, die Meinung derer zu widerlegen, welche behaupten, daß die natürliche Vernunft nichts Gesundes von denjenigen Dingen, die das wahre Heil betreffen, lehren könne; denn dieses können sie, da sie sich selbst keine gesunde Vernunft gestatten, auch durch keinen Grund beweisen. Und wenn sie sich rühmen, etwas Uebernünftiges zu besitzen, so ist das ein bloßes Hirngespinnst und weit unter der Vernunft, welches schon ihr gewöhnlicher Lebenswandel sattsam anzeigt. Doch hierüber brauche ich nicht weiter zu reden. Nur das will ich hinzufügen, daß wir Jeden nur aus seinen Werken erkennen können; wer also an diesen Früchten reich ist, nämlich: an Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Glaube, Sanftmuth, Enthaltsamkeit, für den ist (wie Paulus in der Epist. an die Galater Cap. 5, V. 22 sagt) das Gesetz nicht

gegeben; er ist, sey er nun durch die Vernunft allein, oder durch die Schrift allein unterrichtet, er ist wahrhaft von Gott unterrichtet und allerdings selig. Hiemit hätte ich Alles beendigt, was ich mir von dem göttlichen Gesetz abzuhandeln vorgenommen hatte.

Sechstes Capitel.

Von den Wundern.

Wie man diejenige Wissenschaft, die über die menschliche Fassungskraft geht, göttlich nennt, so pflegen die Menschen auch eine solche Handlung, deren Ursache gemeiniglich unbekannt ist, ein göttliches Werk oder ein Werk Gottes zu nennen. Das Volk glaubt nämlich, daß die Macht und Vorsehung Gottes sich am Deutlichsten ergebe, wenn es sieht, daß in der Natur etwas Ungewöhnliches und etwas wider seine Meinung, die es gewohntermaßen von der Natur hat, sich ereigne; besonders wenn dieses ihm zum Gewinn und Vortheil gereicht; und es meint, daß das Daseyn Gottes aus keiner Sache deutlicher bewiesen werden könne, als daraus, daß die Natur, wie sie meinen, ihre Ordnung nicht beobachte, und deßwegen glaubt es, daß

alle diejenigen Gott oder wenigstens die Vorsehung Gottes leugnen, die die Dinge und Wunder nach natürlichen Ursachen erklären und zu erkennen trachten. Sie meinen nämlich, Gott thue so lange nichts, als die Natur nach ihrer gewöhnlichen Ordnung handle, und im Gegentheil wären die Kraft der Natur und die natürlichen Ursachen so lange müßig, als Gott thätig sey; sie stellen sich also zwei der Zahl nach verschiedene Kräfte vor, nämlich die Kraft Gottes und die Kraft der natürlichen Dinge, die aber doch auf gewisse Weise von Gott bestimmt, oder (wie die Meisten heutigen Tages annehmen) geschaffen sey. Sie wissen aber in der That nicht, was sie unter beiden, und was sie unter Gott und unter Natur verstehen; es müßte denn seyn, daß sie sich die Kraft Gottes als die Herrschaft irgend einer königlichen Majestät, die Kraft der Natur aber als Stärke und Antrieb vorstellten. Das Volk nennt also die ungewöhnlichen Werke der Natur Wunder oder Werke Gottes, und will theils aus Frömmigkeit, theils aus Lust, denjenigen zu widersprechen, welche die Naturwissenschaften studiren, nichts von den natürlichen Ursachen der Dinge wissen und verlangt weiter nichts, als solche Dinge zu hören, die es gar nicht versteht, und die es deßwegen am

meisten bewundert. Weil es nämlich auf keine andere Art als dadurch, daß es die natürlichen Ursachen aufhebt, und sich die Dinge außer der natürlichen Ordnung vorstellt, Gott anbeten und Alles auf seine Regierung und seinen Willen beziehen kann; so bewundert es auch die Macht Gottes nie mehr, als wenn es sich die Macht der Natur gleichsam von Gott überwunden vorstellt. Dieses scheint seinen Ursprung bei den ersten Juden genommen zu haben, welche, um die Heiden ihrer Zeit, die sichtbare Götter, nämlich Sonne, Mond, Erde, Wasser, Luft u. s. w. anbeteten, zu überführen und ihnen zu zeigen, daß diese ihre Götter schwach und unbeständig oder veränderlich wären, und unter der Regierung des unsichtbaren Gottes stünden, ihnen ihre Wunder erzählten, wobei sie zugleich die Absicht hatten, zu zeigen, daß die ganze Natur durch die Regierung des Gottes, den sie anbeteten, und zu ihrem Vortheil gelenkt würde; welches den Leuten so sehr schmeichelte, daß sie bis auf diese Zeit nicht unterließen, Wunder zu ersinnen, damit man von ihnen glauben sollte, sie wären vor allen Andern von Gott geliebt, und die Endursache, weßhalb Gott Alles geschaffen habe, und beständig leite. Was maßt sich die Thorheit des Volks nicht Alles an, weil es weder

von Gott noch von der Natur einen gesunden Begriff hat, weil es den Willen Gottes mit dem der Menschen vermischt, und sich endlich die Natur so eingeschränkt vorstellt, daß es den Menschen für den hauptsächlichsten Theil desselben hält. Ich habe hier die Meinungen und Vorurtheile des Volks von der Natur und den Wundern weitläufig genug erzählt; um aber diesen Gegenstand nach der Ordnung abzuhandeln, will ich zeigen:

1) daß nichts wider die Natur geschehe, sondern daß dieselbe eine ewige, feste und unveränderliche Ordnung beobachte, und damit, was unter einem Wunder zu verstehen sey;

2) daß wir aus den Wundern weder die Wesenheit noch die Existenz und folglich auch nicht die Vorsehung Gottes erkennen können, sondern daß sich Alles dieß weit besser aus der festen und unveränderlichen Ordnung der Natur einsehen lasse;

3) will ich aus einigen Beispielen der heil. Schrift zeigen, daß die heil. Schrift selbst unter den Befehlen und Willensentschließungen Gottes, und folglich unter der Vorsehung nichts Anderes verstehe, als die Naturordnung selbst, die eine nothwendige Folge seiner ewigen Gesetze ist. Endlich will ich

4) von der Art und Weise, die Wunder in

der Schrift zu erklären, und von dem handeln, was hauptsächlich in Betreff der Wundererzählungen bemerkt werden muß. Dieß ist das Hauptsächlichste, was zu dem Inhalt dieses Capitels gehört, und überdieß, wie ich glaube, dem Zwecke dieses ganzen Werkes höchst dienlich seyn soll.

Was das Erste betrifft, so kann es aus dem, was ich im vierten Capitel in Betreff des göttlichen Gesetzes bewiesen habe, leicht dargethan werden; nämlich, daß Alles, was Gott will oder bestimmt, eine ewige Nothwendigkeit und Wahrheit involvire; wir haben daraus, daß der Verstand Gottes von dem Willen Gottes nicht verschieden sey, gezeigt, daß wir ein und dasselbe behaupten, wenn wir sagen, Gott wolle etwas, oder wenn wir sagen, Gott erkenne eben dieses; eben so nothwendig also, als es aus der göttlichen Natur und Vollkommenheit folgt, daß Gott eine Sache, so wie sie ist, erkenne, ebenso nothwendig folgt, daß Gott dieselbe Sache, wie sie ist, auch wolle. Da aber Alles nur nach dem Beschlusse Gottes nothwendig wahr ist, so folgt deutlich, daß die allgemeinen Naturgesetze bloße Beschlüsse Gottes sind, die aus der Nothwendigkeit und Vollkommenheit der göttlichen Natur folgen. Wenn sich also in der Natur etwas ereignete, das ihren allgemeinen Gesetzen

widerstritte, so würde solches auch nothwendig dem Entschlusse, dem Verstande und der Natur Gottes widerstreiten; oder wenn Jemand behauptete, Gott thue etwas gegen die Naturgesetze, so würde er auch behaupten müssen, Gott handle gegen seine Natur, was höchst widersinnig ist. Man könnte dieses auch leicht daraus zeigen, daß nämlich die Macht der Natur die göttliche Macht und Kraft selbst, und die göttliche Macht die eigentlichste Wesenheit Gottes selbst sey; doch ich unterlasse dieses hier lieber. Nichts geschieht also in der Natur, * das ihren allgemeinen Gesetzen widerstritte, aber auch nichts, das nicht mit denselben übereinstimmte, oder aus ihnen folgte. Denn Alles, was geschieht, geschieht durch Gottes Willen und ewigen Beschluß, d. h. wie ich schon gezeigt habe, Alles was geschieht, geschieht nach Gesetzen und Regeln, die eine ewige Nothwendigkeit und Wahrheit involviren. Die Natur beobachtet also Gesetze und Regeln, die ewige Nothwendigkeit und Wahrheit involviren, ob sie uns gleich nicht alle bekannt sind, dennoch immer, und also auch eine feste und unveränderliche Ordnung; und kein gesunder Verstand kömmt auf den Gedanken, der

* Ich verstehe hier nicht die Materie und ihre Eigenschaften allein, sondern außer der Materie noch unendliches Andere.

Natur eine eingeschränkte Macht und Kraft beizulegen, und zu behaupten, daß ihre Gesetze nur zu Bestimmtem und nicht zu Allem passend waren; denn da die Kraft und Macht der Natur die Kraft und Macht Gottes selbst ist, die Gesetze und Regeln der Natur aber die Entschließungen Gottes selbst sind, so müssen wir überhaupt annehmen, daß die Macht der Natur unendlich ist, und ihre Gesetze so umfassend sind, daß sie sich über Alles, was von dem Verstande Gottes selbst begriffen wird, erstrecken; denn was würde man sonst Anderes behaupten, als daß Gott die Natur so machtlos geschaffen, und ihre Gesetze und Regeln so ärmlich eingerichtet hätte, daß er ihr oft von Neuem zu Hülfe kommen müßte, wenn er sie erhalten und den erwünschten Fortgang der Dinge wollte, was meines Erachtens höchst vernunftwidrig wäre. Daraus also, daß in der Natur nichts geschieht, das nicht aus ihren Gesetzen folgte, und daß sich ihre Gesetze über Alles verbreiten, was von dem göttlichen Verstande selbst gedacht wird, und daß endlich die Natur eine feste und unveränderliche Ordnung beobachtet, folgt aufs Deutlichste, daß das Wort Wunder blos respective der Meinungen der Menschen verstanden werden könne, und nichts Anderes bedeute, als ein Werk, dessen natürliche Ursache

wir nicht durch ein Beispiel irgend einer andern gewöhnlichen Sache erklären können, oder wenigstens der selber nicht kann, der ein Wunder beschreibt oder erzählt. Ich könnte zwar sagen, daß ein Wunder dasjenige sey, dessen Ursache durch die aus der natürlichen Vernunft bekannten Prinzipien der natürlichen Dinge nicht erklärt werden könne; weil aber die Wunder nach der Verstandesfähigkeit des Volks gemacht worden sind, als welches gar keine Kenntniß von den Prinzipien der natürlichen Dinge hat, so ist gewiß, daß die Alten nur das für ein Wunder gehalten haben, was sie nicht auf eben die Art erklären konnten, wie das Volk die natürlichen Dinge zu erklären pflegt, indem es auf das Gedächtniß recurrirt, um sich einer andern ähnlichen Sache zu erinnern, die es sich ohne Verwunderung vorzustellen gewohnt ist; denn das Volk glaubt eine Sache dann genugsam zu verstehen, wenn es sich über dieselbe nicht verwundert. Die Alten also und fast Alle bis auf unsere Zeit hatten keine andere Norm von den Wundern als diese; es ist deßhalb nicht zu bezweifeln, daß in der heil. Schrift viele Dinge als Wunder erzählt werden, deren Ursachen aus den bekannten Prinzipien der natürlichen Dinge leicht erklärt werden können, wie ich schon oben im 2. Capitel angedeutet habe,

als ich vom Stillſtehen der Sonne zur Zeit des Joſua und vom Zurückweichen derſelben zu Ahas' Zeiten redete; doch hievon will ich bald ausführlicher ſprechen, nämlich von der Erklärung der Wunder, wovon ich in dieſem Capitel zu handeln verſprach. Jetzt iſt es Zeit auf das Zweite überzugehen, nämlich zu zeigen, daß wir aus den Wundern weder Gottes Weſenheit noch ſeine Exiſtenz und ſeine Vorſehung erkennen können, ſondern im Gegentheil, daß dieſes weit beſſer aus der feſten und unveränderlichen Ordnung der Natur begriffen werde. Dieſes zu beweiſen, verfahre ich folgendermaßen. Da die Exiſtenz Gottes nicht durch ſich ſelbſt erkannt iſt, ſo muß ſie nothwendig aus Begriffen geſchloſſen werden, deren Wahrheit ſo feſt und unerſchütterlich iſt, daß es keine Macht geben oder gedacht werden kann, die ſie zu ändern vermöge; uns müſſen ſie wenigſtens von der Zeit an, da wir aus ihnen die Exiſtenz Gottes folgern, ſo erſcheinen, wenn wir dieſelbe als ganz außer allem Zweifel geſetzt aus ihnen ſchließen wollen. Denn wenn wir denken könnten, daß irgend eine Macht, welche ſie nun auch ſey, dieſe Begriffe zu verändern vermöge, ſo würden wir an ihrer Wahrheit zweifeln, und folglich auch an unſerer Folgerung, nämlich an der Exiſtenz Gottes, und wir könnten gar keiner

Sache gewiß seyn. Sodann wissen wir, daß nichts mit der Natur übereinstimme, oder streite, als das, was, wie wir gezeigt haben, entweder mit diesen Prinzipien übereinstimmt oder streitet. Wenn sich also denken ließe, daß etwas, das der Natur entgegen wäre, in der Natur von irgend einer Macht (welche sie nun auch sey) bewirkt werden könnte, so würde dieß jenen Grundbegriffen widerstreiten, und müßte also als widersinnig verworfen werden, oder wir müßten an den Grundbegriffen (wie ich eben gezeigt) und folglich auch an Gott und an Allem irgendwie Begriffenen zweifeln. Weit entfernt also, daß uns die Wunder, inwiefern darunter ein Werk verstanden wird, das gegen die Ordnung der Natur streitet, die Existenz Gottes darthun würden, würden sie uns im Gegentheil daran zweifeln machen, indem wir ohne sie vollkommen darüber gewiß seyn können, insofern wir nämlich wissen, daß Alles einer bestimmten und unveränderlichen Naturordnung folge. Gesetzt aber, ein Wunder sey das, was durch natürliche Ursachen nicht erklärt werden kann, so kann das auf zweierlei Weise verstanden werden, entweder so, daß es zwar natürliche Ursachen hat, die aber von dem menschlichen Verstande nicht ergründet werden können; oder so, daß diese Sache

keine andere Urſache als Gott oder den Willen Gottes anerkennt. Weil aber Alles, was durch natürliche Urſachen geſchieht, auch durch Gottes Macht und Willen allein geſchieht, ſo muß man nothwendig endlich darauf hinauskommen, daß ein Wunder, es mag nun natürliche Urſachen haben oder nicht, ein Werk ſey, das nicht durch eine Urſache erklärt werden kann; d. h. ein Werk, das über die menſchlichen Begriffe geht; aus einem Werke, und abſolut aus dem, das unſere Faſſungskraft überſteigt, können wir nichts erkennen; denn was wir klar und beſtimmt erkennen, muß uns entweder durch ſich, oder durch ein Anderes, das wir klar und beſtimmt erkennen, bekannt werden. Wir können alſo aus einem Wunder, oder aus einem über unſere Begriffe gehenden Werk, weder Gottes Weſenheit, noch ſeine Exiſtenz, noch überhaupt etwas von Gott und der Natur erkennen, ſondern im Gegentheil, wenn wir wiſſen, daß Alles von Gott beſtimmt und angeordnet ſey, und daß die Wirkungen der Natur aus der Weſenheit Gottes folgen, die Naturgeſetze aber ewige Entſchließungen und Willensbeſtimmungen Gottes ſind; ſo müſſen wir abſolut ſchließen, daß wir Gott und den Willen deſſelben um ſo beſſer erkennen, je beſſer wir die natürlichen Dinge erkennen und klar einſehen,

wie ſie von ihrer erſten Urſache abhängen, und wie ſie nach ewigen Naturgeſetzen vor ſich gehen. Wir können alſo, vermöge unſerer Erkenntniß, mit weit größerem Rechte die Werke, die wir klar und beſtimmt erkennen, Werke Gottes nennen, und auf den Willen Gottes zurückführen, als die, wovon wir ganz und gar keine Kenntniß haben, ob ſie gleich die Einbildungskraft ſehr einnehmen, und die Menſchen zu ihrer Bewunderung hinreißen; denn nur diejenigen Werke der Natur allein, die wir klar und beſtimmt erkennen, machen unſere Erkenntniß von Gott erhabener, und geben den Willen und die Entſchließungen Gottes ſehr deutlich zu erkennen. Diejenigen treiben alſo nur Poſſenſpiel, die, wenn ſie ein Ding nicht verſtehen, auf den Willen Gottes recurriren; wahrlich! eine lächerliche Art, ſeine Unwiſſenheit zu bekennen. Wenn wir gleichwohl aus Wundern noch etwas ſchließen könnten, ſo kann doch auf keine Weiſe die Exiſtenz Gottes daraus gefolgert werden. Denn da das Wunder ein eingeſchränktes Werk iſt, und weiter nichts als eine beſtimmte und eingeſchränkte Macht ausdrückt, ſo iſt gewiß, daß wir aus einer ſolchen Wirkung nicht auf das Daſeyn einer Urſache ſchließen können, deren Macht unendlich iſt, ſondern höchſtens nur auf eine Urſache, deren Macht

größer ist; ich sage höchstens, denn es kann auch aus vielen zugleich zusammentreffenden Ursachen ein Werk entstehen, dessen Kraft und Macht zwar kleiner ist, als die Macht aller Ursachen mit einander, aber viel größer, als die Kraft einer jeden einzelnen Ursache. Weil sich aber die Naturgesetze (wie wir schon gezeigt), über das Unendliche ausdehnen, und unter einer gewissen Art von Ewigkeit von uns gedacht werden, auch die Natur ihnen zufolge nach einer bestimmten und unveränderlichen Ordnung zu Werke geht, so zeigen sie uns auch insofern auf gewisse Weise die Unendlichkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes an. Wir machen demnach den Schluß, daß wir aus Wundern Gott, seine Existenz und Vorsehung nicht erkennen können, sondern daß diese weit besser aus der festen und unveränderlichen Ordnung der Natur gefolgert werden. Ich rede in diesem Schlusse von dem Wunder, inwiefern darunter weiter nichts verstanden wird, als ein Werk, das über die menschlichen Begriffe geht, oder dafür gehalten wird, daß es sie übersteige. Denn inwiefern man voraussetzte, daß es die Ordnung der Natur zerstöre, oder unterbreche, oder ihren Gesetzen widerstreite, insofern könnte es (wie wir eben gezeigt) nicht allein keine Erkenntniß von Gott geben, sondern es

würde im Gegentheil diejenige, die wir natürlich haben, aufheben, und uns an Gott und an Allem zweifeln machen. Ich anerkenne hier auch keinen Unterschied zwischen widernatürlichem und übernatürlichem Werke (das ist, wie Manche sagen, ein Werk, das zwar der Natur nicht widerstreitet, aber doch nicht von ihr hervorgebracht oder bewirkt werden kann). Denn da das Wunder nicht außerhalb der Natur, sondern in der Natur selbst geschieht (ungeachtet angenommen wird, daß es über die Natur sey), so müßte es doch nothwendig die Ordnung der Natur unterbrechen, die wir sonst als fest und nach den Beschlüssen Gottes unveränderlich auffassen. Wenn also etwas in der Natur geschähe, was nicht aus ihren Gesetzen folgte, so würde solches der nothwendigen Ordnung, die Gott auf ewig durch die allgemeinen Naturgesetze in der Natur feststellte, widerstreiten; es würde solches also auch wider die Natur und ihre Gesetze seyn, und folglich der Glaube daran uns an Allem zweifeln machen und zum Atheismus führen. Und hiemit glaube ich das, was ich unter Zwei beabsichtigte, durch hinlänglich feste Gründe dargethan zu haben, aus welchen wir abermals schließen können, daß ein Wunder, sey es nun widernatürlich oder übernatürlich, ein reiner Unsinn sey; und deßwegen

in der heil. Schrift unter einem Wunder weiter nichts verſtanden werden könne, als ein Werk der Natur, das, wie ich ſchon geſagt, die Begriffe der Menſchen überſteigt, oder doch dafür gehalten wird, daß es ſie überſteige. Ehe ich jedoch auf den dritten Punkt übergehe, will ich zuvor dieſe meine Meinung, daß nämlich aus den Wundern Gott nicht erkannt werden könne, mit der Autorität der heil. Schrift beſtätigen. Ungeachtet die Schrift dieß nirgends offenbar lehrt, ſo kann dieſes doch leicht aus ihr gefolgert werden, beſonders aber daraus, daß Moſes (5. B. Cap. 13) befiehlt, man ſolle einen betrügeriſchen Propheten, ob er gleich Wunder thue, dennoch zum Tode verurtheilen; denn er ſagt: „Und (wenn gleich) das Zeichen oder Wunder kömmt, wovon er dir voraus geſagt hat, ſo ſollſt du (dennoch) nicht gehorchen den Worten dieſes Propheten ꝛc., weil der Herr euer Gott euch verſucht ꝛc., der Prophet (alſo) ſoll zum Tode verurtheilt werden" ꝛc. Hieraus folgt deutlich, daß auch falſche Propheten Wunder verrichten können, und die Menſchen, wenn ſie in der wahren Erkenntniß und Liebe Gottes nicht recht befeſtigt ſind, durch Wunder eben ſo leicht falſche Götter, als den wahren Gott annehmen können. Denn er fügt hinzu: „Weil Jehova, euer Gott,

euch versucht, um zu wissen, ob ihr ihn von ganzem Herzen und von ganzer Seele liebt.“ Sodann konnten sich auch die Israeliten aus so vielen Wundern keinen gesunden Begriff von Gott bilden, welches die Erfahrung selbst bezeugt hat; denn als sie sich einredeten, Moses sey von ihnen gegangen, so baten sie den Aaron, daß er ihnen sichtbare Götter geben möchte, und, welche Schande! ein Kalb war ihre Idee Gottes, die sie sich endlich aus so vielen Wundern gebildet hatten! Ungeachtet Asaph so viel Wunder gehört hatte, zweifelte er dennoch an Gottes Vorsehung, und hätte beinahe den wahren Weg verlassen, wenn er nicht endlich die wahre Seligkeit erkannt hätte (s. Psalm 37). Auch Salomo, zu denen Zeiten die Angelegenheiten der Juden in der höchsten Blüthe standen, muthmaßt, daß Alles durch Zufall geschehe. (S. Prediger Cap. 3, [illegible]9, 20, 21, und Cap. 9, V. 2, 3 ꝛc.) Endlich ist es auch fast allen Propheten sehr dunkel gewesen, wie nämlich die Ordnung der Natur und das Schicksal der Menschen mit dem Begriffe, den sie sich von der göttlichen Vorsehung gemacht hatten, übereinstimmen könne, was doch den Philosophen, die die Sachen nicht aus Wundern, sondern aus klaren Begriffen zu erkennen suchen, immer sehr klar gewesen ist, ich meine nämlich

solche Philosophen, die das wahre Glück allein in die Tugend und Seelenruhe setzen, und nicht darnach trachten, daß die Natur ihnen, sondern im Gegentheil daß sie der Natur gehorchen, weil sie gewiß wissen, daß Gott die Natur regiere, wie es ihre allgemeinen Gesetze, nicht aber, wie es die besondern Gesetze der menschlichen Natur erfordern; und daß also Gott nicht auf das menschliche Geschlecht allein, sondern auf die ganze Natur Rücksicht nehme. Es ergibt sich daher auch aus der heil. Schrift selber, daß die Wunder nicht die wahre Erkenntniß von Gott geben, noch die Versehung Gottes deutlich lehren. Zwar findet man in der heil. Schrift öfters, daß Gott Wunder verrichtet habe, um sich den Menschen bekannt zu machen, wie 2. B. Mos. Cap. 10, V. 2, daß Gott die Egypter verblendet und Zeichen von sich gegeben habe, damit die Israeliten erkenneten, daß er Gott sey; allein hieraus folgt keineswegs, daß die Wunder solches wirklich lehren, sondern es folgt daraus nur dieses, daß die Juden solche Meinungen gehabt haben, daß sie durch jene Wunder leicht überführt werden konnten. Denn ich habe oben im zweiten Capitel deutlich gezeigt, daß die prophetischen oder diejenigen Gründe, die aus der Offenbarung gebildet werden, nicht aus allgemeinen und gemeinsamen,

sondern aus zugestandenen, wenn gleich widersinnigen Begriffen und aus den Meinungen derer fließen, welchen die Dinge geoffenbart werden, oder die der heil. Geist überzeugen will; welches ich durch viele Beispiele erläutert habe, und auch durch das Zeugniß des Paulus, der unter den Griechen ein Grieche und unter den Juden ein Jude war. Ob aber gleich diese Wunder die Egypter und Juden nach dem Zugestandenen überzeugen konnten, so konnten sie ihnen dennoch nicht die wahre Idee und Erkenntniß Gottes geben, sondern sie nur zu dem Geständniß bringen, es gebe ein hohes Wesen, das mächtiger sey, als alle ihnen bekannte Dinge, und das sich der Hebräer, denen damals Alles weit glücklicher als sie gehofft von Statten ging, vor allen andern Völkern annehme, nicht aber, daß Gott sich Aller gleicherweise annehme, denn dieses kann nur die Philosophie allein lehren. Die Juden und Alle, die die Vorsehung Gottes nur aus dem ungleichen Zustande der menschlichen Dinge und den verschiedenen Schicksalen der Menschen kannten, überredeten sich daher, daß die Juden vor allen andern Völkern Gott angenehm wären, ob sie gleich die übrigen Menschen nicht an wahrer menschlicher Vollkommenheit übertrafen, wie ich schon im dritten Capitel gezeigt habe.

Ich komme nunmehr auf den dritten Punkt, wo ich aus der heil. Schrift zeigen will, daß die Willensbestimmungen und Befehle Gottes, und folglich seine Vorsehung im Grunde nichts Anderes sind, als die Naturordnung selbst; d. h. wenn die Schrift sagt, dieses oder jenes sey von Gott oder durch Gottes Willen geschehen, so meint sie nur, dieß sey nach den Gesetzen und der Ordnung der Natur geschehen, keineswegs aber, daß, wie das Volk glaubt, die Natur so lange zu wirken aufgehört habe, oder daß ihre Ordnung eine Zeit lang unterbrochen worden sey. Da aber die heil. Schrift das, was zu ihrer Lehre nicht gehört, nicht unmittelbar lehrt, weil es ihre Sache nicht ist, die Dinge aus ihren natürlichen Ursachen zu erklären, noch rein speculative Gegenstände zu lehren (wie ich bei dem göttlichen Gesetz gezeigt habe), so müssen wir das, was wir hier wollen, aus einigen Geschichten der heil. Schrift, welche zufällig weitläufiger und mit vielen Umständen erzählt werden, durch Folgerung ermitteln. Ich will einige dergleichen anführen. Im ersten Buche Samuels Cap. 9, V. 15 und 16 wird erzählt, Gott habe dem Samuel geoffenbart, daß er ihm den Saul schicken wolle, und gleichwohl schickte ihn Gott nicht zum Samuel, wie die Menschen Jemanden

an einen Andern abzuschicken pflegen, sondern diese Sendung Gottes war nichts Anderes, als die Ordnung der Natur selbst. Saul suchte nämlich (wie in dem genannten Capitel erzählt wird) die Eselinnen, die er verloren hatte; und als er schon ohne sie nach Hause zurückzukehren gedachte, ging er, auf Anrathen seines Dieners, zum Propheten Samuel, um von ihm zu erfahren, wo er sie finden könnte; und aus der ganzen Erzählung ergibt sich nicht, daß Saul, außer dieser natürlichen Ordnung, einen andern Befehl von Gott erhalten habe, zu Samuel zu gehen. Im 105. Psalm V. 25 heißt es, Gott habe das Herz der Egypter verändert, daß sie die Israeliten haßten. Diese Umänderung war ganz natürlich, wie aus dem 1. Cap. des 2. Buch Mosis erhellt, wo eine nicht unrichtige Ursache angegeben wird, die die Egypter bewog, die Israeliten in Dienstbarkeit zu bringen. Im 9. Cap. des 1. B. Mos. V. 13 sagt Gott zu Noah, er wolle einen Bogen in die Wolken setzen, welche Handlung Gottes ebenfalls nichts Anderes ist, als der Reflex und die Brechung der Sonnenstrahlen, welche die Strahlen in den Wassertropfen leiden. Im 147. Ps. V. 18 wird jenes natürliche Wehen und jene Wärme des Windes, durch welche Reif und Schnee zerschmilzt, das Wort Gottes, und im

15. Vers wird der Ausſpruch und das Wort Gottes Wind und Kälte genannt. Wind und Feuer heißen im 104. Pſalm V. 4 Diener und Boten Gottes, und noch Vieles der Art findet man in der heil. Schrift, welches deutlich anzeigt, daß Entſchluß, Befehl, Ausſpruch und Wort Gottes weiter nichts ſind, als die Wirkung und Ordnung der Natur ſelbſt. Es iſt alſo kein Zweifel, daß Alles, was in der Schrift erzählt wird, ſich ganz natürlich zugetragen habe, und doch Gott beigelegt werde, weil es, wie ich ſchon gezeigt, die Sache der Schrift nicht iſt, die Dinge durch ihre natürlichen Urſachen zu erklären, ſondern nur von ſolchen Dingen zu reden, die die Einbildungskraft am meiſten beſchäftigen, und zwar nach einer Methode und in einer Schreibart, die am geſchickteſten ſind, den Dingen Bewunderung zu erwecken, und folglich dem Gemüthe des Volks Ehrfurcht einzuprägen. Wenn wir alſo Dinge in der heil. Schrift finden, von welchen wir keinen Grund anzugeben wiſſen, und die über oder gar gegen die Ordnung der Natur geſchehen zu ſeyn ſcheinen, ſo dürfen wir uns daran nicht ſtoßen, ſondern wir müſſen immerhin glauben, daß das, was ſich wirklich zugetragen hat, natürlich geſchehen ſey. Dieß wird auch dadurch beſtätigt, daß bei den Wundern mehre Umſtände

vorkommen, — ob sie gleich nicht immer dabei erzählt werden, besonders wenn sie in poetischem Style besungen werden — Umstände, sage ich, die deutlich zeigen, daß die Wunder selbst natürliche Ursachen erfordern. Z. B. daß die Egypter mit Aussatz behaftet würden, mußte Moses Asche in die Luft streuen (s. 2. B. Mos. 9, V. 10). Die Heuschrecken kamen ebenfalls durch einen natürlichen Befehl Gottes, durch einen Ostwind, der den ganzen Tag und die ganze Nacht wehte, in das Land der Egypter, und verließen es auch wieder durch einen sehr starken Westwind (s. 2. B. Mos. 10, V. 14, 19). Durch einen gleichen Befehl öffnete Gott den Juden einen Weg durch das Meer (s. 2. B. Mos. 14, V. 21), nämlich durch den Ostwind, der die ganze Nacht hindurch heftig wehte. Ferner mußte Elisa, um den für todt gehaltenen Knaben wieder zu erwecken, sich einigemal auf ihn legen, bis der Knabe zuerst warm wurde und die Augen endlich öffnete (s. 2. B. der Könige 4, V. 34, 35). So werden auch im Evangelium Johannis im 9. Capitel einige Umstände erzählt, die Christus zur Heilung des Blinden benützte, und dergleichen findet man in der heil. Schrift noch mehre, welche deutlich zeigen, daß die Wunder Anderes, als wie man sagt, einen

absoluten Befehl Gottes, erfordern. Es ist also anzunehmen, daß die Wunder nie ohne dergleichen Umstände und ihre natürlichen Ursachen geschehen sind, ob sie gleich nicht immer und nicht alle erzählt werden. Dieß erhellt auch aus dem 2. B. Mos. Cap. 14, V. 27, wo nur erzählt wird, daß das Meer blos auf Mosis Wink wieder anschwoll, und keines Windes dabei erwähnt wird. Gleichwohl heißt es im Lobgesange (Cap. 15, V. 10), daß es dadurch geschehen sey, weil Gott mit seinem Winde (d. h. dem stärksten) geblasen habe; dieser Umstand wird also in der Geschichte übergangen, und das Wunder scheint dadurch größer. Wenn aber vielleicht Jemand einwendete, daß sich in der heil. Schrift noch Vieles fände, welches auf keine Weise aus natürlichen Ursachen erklärt werden zu können scheine; wie daß die Sünden der Menschen und ihre Gebete Ursache von Regen und Fruchtbarkeit der Erde seyn können, oder daß der Glaube Blinde wieder gesund machen könne, und Anderes dergleichen, das in der Bibel erzählt wird; so glaube ich darauf schon geantwortet zu haben: denn ich habe gezeigt, daß die Schrift die Dinge nicht durch ihre nächsten Ursachen lehre, sondern nur in der Ordnung und in solchen Ausdrücken erzähle, wodurch sie die Menschen, und hauptsächlich

das Volk am meiſten zur Ehrfurcht bewegen kann; und deßwegen redet von Gott und von den Dingen die Schrift höchſt uneigentlich, weil ſie nämlich nicht den Verſtand überzeugen, ſondern nur die Phantaſie und die Einbildungskraft der Menſchen einnehmen will. Denn wenn die Schrift die Zerſtörung eines Reichs nur nach Art der politiſchen Geſchichtſchreiber erzählte, ſo würde dieß das Volk nicht bewegen; dagegen aber wird es mächtig bewegt, wenn ſie, wie ſie zu thun pflegt, Alles poetiſch ſchildert und auf Gott zurückführt. Wenn alſo die Schrift erzählt, die Erde ſey wegen der Sünden der Menſchen unfruchtbar, oder daß die Blinden durch den Glauben geheilt wurden, ſo darf das uns nicht mehr rühren, als wenn ſie erzählt, daß Gott wegen der Sünden der Menſchen zürne, ſich betrübe, daß ihn das verheißne und ertheilte Gute gereue, oder daß Gott dadurch, daß er ein Zeichen ſehe, an ſeine Verheißung erinnert werde, und dergleichen mehr, was entweder poetiſch geſagt, oder nach den Meinungen und Vorurtheilen des Schreibers vorgetragen iſt. Daher müſſen wir abſolut ſchließen, daß Alles, was in der heil. Schrift als wirklich geſchehen erzählt wird, ſich auch nach den Geſetzen der Natur, ſowie Alles, nothwendig zugetragen habe, und daß, wenn man

etwas findet, wovon man apodiktisch beweisen kann, daß es gegen die Gesetze der Natur streite, oder aus denselben nicht folgen könne, so muß man es entschieden als von entweihenden Händen der heil. Schrift angehängt betrachten; denn was wider die Natur ist, ist wider die Vernunft, und was wider die Vernunft ist, ist widersinnig, und also auch verwerflich.

Es bleibt mir noch Einiges von der Erklärung der Wunder anzumerken, oder vielmehr zu wiederholen (denn das Hauptsächlichste ist bereits gesagt) und mit einem und dem andern Beispiel zu erläutern, was ich hier unter Viertens abzuhandeln versprochen habe. Ich will dieß darum, damit Niemand durch eine unrichtige Erklärung irgend eines Wunders unbesonnener Weise auf den Verdacht gerathe, er habe etwas in der heil. Schrift gefunden, das der natürlichen Vernunft widerstritte. Sehr selten geschieht es, daß die Menschen eine Sache so einfach erzählen, wie sie geschehen ist, und nicht von ihrem Urtheile in die Erzählung mischen. Ja, wenn sie etwas Neues sehen oder hören, werden sie gemeiniglich, wenn sie nicht sorgfältig gegen ihre vorgefaßten Meinungen auf der Hut sind, so präoccupirt, daß sie sich die Sache ganz anders vorstellen, als sie solche sehen, oder hören, daß sie sich zugetragen

haben soll; besonders wenn die Begebenheit über die Begriffe des Erzählers oder Zuhörers geht, vorzüglich aber, wenn sein Interesse dabei ins Spiel kömmt, daß sich die Sache auf eine bestimmte Weise zugetragen habe. Daher kömmt es, daß die Leute in ihren Chroniken und Geschichten, mehr ihre eigenen Meinungen, als die Begebenheiten selber erzählen, und daß ein und derselbe Fall, von zwei Menschen, die verschiedener Meinung sind, so abweichend erzählt wird, daß sie von zwei ganz verschiedenen Fällen zu reden scheinen, und daß es zuletzt oft nicht sehr schwer ist, aus den bloßen Geschichten die Meinungen des Chronisten und Geschichtschreibers zu erforschen. Zur Bestätigung könnte ich viele Beispiele, sowohl von Philosophen, die die Naturgeschichte beschrieben haben, als von Chronisten anführen, wenn ich dieß nicht für überflüssig hielte. Nur eines will ich aus der heil. Schrift anführen, die Uebrigen möge der Leser für sich beurtheilen. Zur Zeit des Josua glaubten die Hebräer (wie ich schon oben bemerkt habe), wie das gewöhnliche Volk, die Sonne bewege sich in einer täglichen Bewegung, wie sie es nennen, die Erde aber stehe still; und dieser vorgefaßten Meinung paßten sie das Wunder an, das ihnen begegnete, als sie gegen jene fünf Könige stritten;

denn sie erzählten nicht etwa ganz einfach, jener Tag sey länger als ein gewöhnlicher gewesen, sondern Sonne und Mond hätten still gestanden, oder ihre Bewegung unterbrochen; welches ihnen auch damals sehr dienlich seyn konnte, um die Heiden, die die Sonne anbeteten, zu überzeugen und durch die Erfahrung selbst zu beweisen, daß die Sonne unter der Herrschaft eines andern frühern Wesens stehe, auf dessen Wink sie ihre natürliche Ordnung zu verändern gezwungen sey. Sie faßten also theils aus Religion, theils aus vorgefaßten Meinungen die Sache ganz anders auf, als sie wirklich geschehen konnte und erzählten sie so. Um also die Wunder der Schrift erklären und aus ihren Erzählungen verstehen zu können, wie sie sich wirklich zugetragen haben, muß man nothwendig die Meinungen derjenigen wissen, die sie zuerst erzählt und sie uns schriftlich überliefert haben, und dann diese Meinungen von dem unterscheiden, was ihnen die Sinne darstellen konnten; denn sonst würden wir ihre Meinungen und Urtheile mit dem Wunder selbst, wie es sich wirklich zugetragen hat, vermischen, und nicht blos hiezu ist es dienlich ihre Meinungen zu kennen, sondern auch um nicht wirklich geschehene Dinge mit eingebildeten, und solchen die blos prophetische Vorstellungen waren, zu vermischen.

Denn in der Schrift wird Vieles als wirklich erzählt und auch dafür gehalten, was bloße Vorstellung und Einbildung war, wie z. B. daß Gott (das höchste Wesen) vom Himmel herabgestiegen sey (s. 2. B. Mos. 19, 28 und 5. B. Mos. 5, 28), und daß der Berg Sinai deßhalb geraucht habe, weil Gott, mit Feuer umgeben, auf denselben herabgekommen, und daß Elias in einem feurigen Wagen mit feurigen Rossen gen Himmel gefahren sey u. s. w. Alles dieß waren im Grunde weiter nichts, als Vorstellungen, die den Meinungen derjenigen angepaßt waren, die uns dieselben, so wie sie sich ihnen darstellten, nämlich als wahrhafte Begebenheiten, überliefert haben. Denn Jeder, der sich nur einigermaßen über das gemeine Bewußtseyn erhebt, weiß, daß Gott weder eine linke noch rechte Hand habe, daß er sich weder bewege, noch ruhe, noch an einem Orte, sondern absolut unendlich sey, und alle Vollkommenheiten in sich vereinige. Dieses, sage ich, weiß Jeder, der die Dinge nach Begriffen des reinen Verstandes, und nicht darnach beurtheilt, wie die Einbildungskraft von den äußeren Sinnen affizirt wird, wie es die Gewohnheit des Volkes ist, das sich sonach Gott als körperlich und als königlichen Machthaber vorstellt, dessen Thron es sich in der Wölbung

des Himmels über den Sternen denkt, deren Entfernung von der Erde, wie es glaubt, nicht sehr weit seyn soll. Diesen und ähnlichen Meinungen sind (wie gesagt), sehr viele Fälle in der heil. Schrift angepaßt, die deßwegen die Philosophen nicht für wirklich annehmen müssen. Um endlich einsehen zu lernen, wie die Wunder wirklich geschehen sind, ist die Kenntniß der Redensarten und Tropen der Hebräer nöthig; denn wer seine Aufmerksamkeit nicht auf diese richtet, wird der Schrift viele Wunder aufbürden, welche ihre Verfasser gar nicht zu erzählen gedachten, und somit nicht blos die Sachen und Wunder, wie sie wirklich geschehen sind, sondern auch den Sinn der Verfasser der heil. Schriften gar nicht kennen lernen. So sagt z. B. Zacharias im 14. Cap. V. 7 von einem künftigen Kriege redend: „Es wird ein einziger Tag seyn, der Gott allein bekannt ist, weder Tag noch Nacht (wird seyn) und am Abend wird es Licht seyn." Mit diesen Worten scheint er ein großes Wunder anzukündigen, und doch will er damit weiter nichts anzeigen, als daß die Schlacht den ganzen Tag schwankend seyn werde, und daß der Ausgang derselben nur allein Gott bekannt sey, und daß sie am Abend den Sieg erlangen würden. Denn die Propheten pflegten durch ähnliche Redensarten

die Siege und Niederlagen der Völker zu weissagen und zu beschreiben; wie wir bei Jesaias sehen, der im 13. Capitel die Zerstörung Babylons folgendermaßen ausmalt: „Denn die Sterne des Himmels und seine Gestirne werden nicht mit ihrem Lichte leuchten, die Sonne wird bei ihrem Aufgang sich verfinstern, und der Mond den Glanz seines Lichtes nicht von sich werfen;" ich meine, daß gewiß Niemand glauben wird, daß solches bei der Verheerung dieses Reichs geschehen sey; so wenig als was er bald darauf hinzufügt: „Darum will ich den Himmel erschüttern machen, und die Erde soll von ihrer Stelle bewegt werden." So auch, wenn Jesaias den Juden anzeigen will, daß sie ohne Gefahr von Babylon nach Jerusalem zurückkehren und auf der Reise keinen Durst leiden würden, sagt er im 48. Cap. im letzten Vers: „und sie litten keinen Durst, er führte sie durch die Wüste, ließ ihnen Wasser aus dem Felsen fließen, er zerriß den Felsen, und Wasser flossen hervor." Mit diesen Worten, sage ich, will er blos sagen, daß die Juden in der Wüste, wie es zu geschehen pflegt, Quellen finden würden, wo sie ihren Durst löschen könnten; denn es ist bekannt, daß, da sie mit Bewilligung des Cyrus nach Jerusalem zurück gingen, ihnen dergleichen Wunder

nicht begegnet sind. Solcher Art kommt noch sehr Vieles in der heil. Schrift vor, was blos Ausdrucksweise der Juden war, und es ist nicht nöthig, hier Alles einzeln aufzuzählen, sondern ich wollte dieß nur im Allgemeinen bemerken, daß die Hebräer gewohnt waren, nicht allein durch dergleichen Redensarten ihren Vortrag zu schmücken, sondern auch und zwar hauptsächlich um anbetend zu sprechen. Deßwegen findet man in der heil. Schrift „Gott segnen" für „fluchen" (s. 1. B. der Könige Cap. 21, V. 10 und Hiob Cap. 2, V. 9), und aus gleichem Grunde legten sie Alles Gott bei, und so scheint die Schrift nichts als Wunder zu erzählen, wenn gerade von ganz natürlichen Dingen die Rede ist, wovon ich bereits oben einige Beispiele angeführt habe. Man muß also glauben, daß, wenn die Schrift sagt, Gott habe das Herz des Pharao verhärtet, dieß nichts Anderes bedeute, als daß Pharao widerspenstig gewesen sey; und wenn gesagt wird, Gott habe die Himmelsfenster geöffnet, so zeigt dieß blos an, daß es stark geregnet habe, und dergleichen mehr. Wenn man also darauf sorgfältig achtet, daß Vieles sehr kurz, ohne alle Nebenumstände und fast verstümmelt erzählt wird, so wird man fast nichts in der Schrift finden, wovon sich beweisen ließe,

daß es der natürlichen Vernunft widerspreche; sondern man wird vielmehr Vieles, das höchst dunkel zu seyn scheint, bei mäßigem Nachdenken verstehen und leicht erklären können. Und so glaube ich das, was ich mir vorgesetzt, deutlich genug gezeigt zu haben. Ehe ich jedoch dieses Capitel schließe, bleibt mir noch etwas zu erinnern übrig, nämlich daß ich hier in Bezug auf die Wunder, nach einer ganz andern Methode, als bei der Weissagung, zu verfahren habe. Von der Prophezeihung habe ich nichts behauptet, als was ich aus den in der Schrift geoffenbarten Grundsätzen herleiten konnte; hier aber habe ich das Hauptsächlichste aus den Grundsätzen des natürlichen Verstandes entwickelt. Ich that dieses absichtlich, weil ich von der Weissagung, da sie über die menschlichen Begriffe geht, und eine rein theologische Frage ist, nichts behaupten und nur aus den geoffenbarten Grundsätzen wissen konnte, worin sie hauptsächlich bestehe; so war ich dann genöthigt, eine Geschichte der Weissagung zusammenzusetzen, und daraus einige Dogmen zu bilden, die mich über die Natur und die Eigenschaften der Prophezeihung, so viel als möglich belehrten. Hier aber bei den Wundern, weil das, was wir untersuchen durchaus philosophisch ist (ob man nämlich zugeben könne, daß etwas

in der Natur geschehe, das ihren Gesetzen widerstreite, oder aus ihnen nicht gefolgert werden könne), hier bedurfte ich keines Aehnlichen, ja ich hielt es für rathsamer, diese Frage aus den durch die natürliche Vernunft erkannten Grundsätzen, als den am meisten bekannten, zu entwickeln. Ich sage, daß ich es für das Rathsamste gehalten habe, denn ich hätte diese Frage auch blos nach den Dogmen und Grundsätzen der heil. Schrift leicht lösen können, welches ich, damit es Jedem einleuchte, hier kurz zeigen will. Die Schrift behauptet an einigen Stellen von der Natur im Allgemeinen, daß sie eine feste und unveränderliche Ordnung beobachte, wie im 148. Psalm V. 6 und Jerem. Cap. 21 V. 35, 36 gesagt ist. Außerdem lehrt der Philosoph in seinem Prediger Cap. 1, V. 10, ganz deutlich, daß nichts Neues in der Natur geschehe; und im 11. und 12. Vers sagt er, dieses erläuternd, daß, obgleich zuweilen etwas geschehe, das neu scheine, so sey es doch nicht neu, sondern es hat sich dieß in den vergangenen Jahrhunderten, von welchen kein Andenken mehr übrig ist, schon zugetragen, denn wie er selber sagt, die Jetztwelt hat keine Erinnerungen an die vergangene, und sie selber wird keine Erinnerung bei der zukünftigen haben. Sodann sagt er im 3. Cap. V. 11: Gott habe

Alles weislich in seine Zeit geordnet, und im 14. Vers: er wisse, daß Alles, was Gott thue, ewig bleiben werde, und daß diesem weder etwas hinzugesetzt noch weggenommen werden könne; Alles dieß lehrt ganz deutlich, daß die Natur eine feste und unveränderliche Ordnung beobachte, und daß Gott in allen uns bekannten und unbekannten Jahrhunderten derselbe gewesen sey, und die Gesetze der Natur so vollkommen und fruchtbar seyen, daß ihnen weder etwas zugesetzt noch weggenommen werden könne, und daß die Wunder den Menschen blos wegen ihrer Unwissenheit als etwas Neues vorkämen. Dieß wird also in der Schrift ausdrücklich gelehrt, nirgends aber, daß in der Natur sich etwas zutrage, das ihren Gesetzen widerspräche, oder nicht aus ihnen gefolgert werden könnte; man darf dieß also auch der Schrift nicht andichten. Hierzu kömmt noch, daß die Wunder Ursachen und Umstände erfordern (wie ich schon gezeigt habe), und daß sie keineswegs aus, ich weiß nicht was für einer, königlichen Regierung, die das Volk Gott andichtet, sondern aus der göttlichen Regierung und dem göttlichen Willen, d. h. (wie wir auch schon aus der Schrift selber bewiesen haben) aus den Gesetzen der Natur und ihrer Ordnung folgen, und endlich, daß auch von Betrügern Wunder

vollbracht werden können, wie aus dem 13. Cap. des 5. B. Mosis, und dem 24. Cap. bei Matthäus im 24. Vers sich ergibt. Hieraus folgt ferner ganz evident, daß die Wunder natürliche Begebenheiten waren, und also dergestalt erklärt werden müssen, daß sie (um mich der Worte Salomo's zu bedienen) weder als etwas Neues, noch als etwas wider die Natur Streitendes erscheinen, sondern vielmehr, wenn es geschehen konnte, als Dinge, die mit der Natur übereinstimmen. Damit dieses von Jedem um so leichter geschehen könne, habe ich einige Regeln gegeben, die blos der Schrift entnommen sind. Ungeachtet ich aber sage, daß die Schrift dieses lehre, so verstehe ich doch darunter nicht, daß sie dieß als zur Seligkeit nothwendige Lehre gebe, sondern daß die Propheten dieses eben so, wie wir, angenommen haben; es stehet daher Jedem frei, davon zu halten, was ihm besser dünkt, um die Verehrung Gottes und die Religion mit ganzer Seele zu üben. Dieser Meinung ist auch Josephus; denn am Schluße des zweiten Buchs der Alterthümer schreibt er: „Niemand aber mißtraue dem Worte Wunder; wenn alte arglose Männer glauben, der Weg der Rettung sey durch das Meer gegangen; sey er nun durch den Willen Gottes oder von selbst entdeckt worden, da

ja auch denen, die bei Alexander, dem Könige von Macedonien, waren, einſt wie vor Alters beim Widerſtande, das pamphyliſche Meer ſich zertheilte, und da kein anderer Weg war, bot es ihnen einen Uebergang, nach dem Willen Gottes, dadurch die Oberherrſchaft der Perſer zu ſtürzen, und dieß bezeugen Alle, die Alexanders Thaten beſchrieben haben. Von dieſen Dingen kann daher Jeder halten was er will." Dieß ſind die Worte des Joſephus und ſein Urtheil von dem Glauben an Wunder.

Siebentes Capitel.

Von der Auslegung der Schrift.

In Aller Munde iſt zwar die heil. Schrift das Wort Gottes, das die Menſchen die wahre Seligkeit oder den Weg zum Heil lehre; aber eigentlich urtheilen ſie ganz anders. Der gemeine Haufe ſcheint nichts weniger, als nach den Vorſchriften der heil. Schrift zu leben ſich zu bemühen, und faſt Alle ſehen wir eigene Erdichtungen für Gottes Wort ausgeben, und nur darauf bedacht unter dem Vorwande der Religion die Andern zu zwingen, daß ſie denken wie

ſie. Wir ſehen, ſage ich, daß die Theologen meiſt dafür beſorgt waren, wie ſie ihre Erdichtungen und was ihnen beliebte aus der heil. Schrift gewaltſam herausdeuteln und mit göttlicher Autorität umgeben könnten, und daß ſie nichts mit weniger Gewiſſensſcrupel und mit mehr Leichtſinn thun, als die Schrift oder den Sinn des heil. Geiſtes erklären und wenn ſie ja Etwas bekümmert, ſo war dieß keineswegs, daß ſie ſich fürchteten, dem heil. Geiſte einen Irrthum anzudichten und ſich vom Wege des Heils zu verirren, ſondern bloß, daß ſie nicht von Andern eines Irrthums überführt und alſo ihre eigene Autorität zu Grunde gehen, und ſie von Andern verachtet werden könnten. Wenn die Menſchen das, was ſie von der heil. Schrift mit Worten bezeugen, aus wahrem Herzen ſagten, ſo würde ihr Lebenswandel ganz anders ſeyn, es würden nicht ſo viel Spaltungen ihre Seele beſtürmen, ſie würden nicht mit ſo viel Haß kämpfen, und ſie würden nicht von ſo blinder und leichtſinniger Begierde hingeriſſen werden, die Schrift zu deuten und Neuerungen in der Religion auszudenken; ſie würden im Gegentheil nichts als die Lehre der Schrift anzunehmen wagen, das nicht von ihr ſelbſt aufs Deutlichſte gelehrt würde. Endlich würden jene

Schänder des Heiligen, die sich nicht gescheut haben, die heil. Schrift an sehr vielen Stellen zu verfälschen, vor einem so schweren Verbrechen sich gewiß sehr gehütet, und ihre entweihenden Hände davon gelassen haben. Aber der Ehrgeiz und die Schandthat vermochten endlich so viel, daß man die Religion nicht mehr in die Beobachtung der Lehren des heil. Geistes, sondern in die Vertheidigung der Menschenerdichtungen setzte; ja, daß die Religion nicht mehr in Liebe, sondern in Ausstreuung der Zwietracht unter den Menschen, in der Fortpflanzung des feindseligsten Hasses bestand, den sie mit dem falschen Namen eines göttlichen Eifers und eines brennenden Verlangens bemänteln; zu diesen Uebeln kam noch der Aberglaube, der die Menschen in Vernunft und Natur verachten, und nur das bewundern und verehren lehrt, was jenen beiden widerstreitet. Es ist deßhalb nicht zu verwundern, daß Menschen, um die Schrift mehr zu bewundern und zu verehren, sie so auszulegen trachten, daß sie diesem, nämlich der Vernunft und Natur, am meisten zu widerstreiten scheinen. Deßhalb träumen sie von den tiefsten Mysterien, die in der Schrift verborgen lagen, und mühen sich ab in der Aufsuchung dieses Widersinnigen, und vernachlässigen alles übrige Nützliche, und

Alles was sie so im Wahnsinn erdichten, schieben sie Alles dem heil. Geiste unter, und suchen es mit der äußersten Gewalt und aller Macht der Leidenschaften zu vertheidigen. Denn so sind die Menschen, was sie mit reiner Einsicht erfassen, auch nur mit Erkenntniß und Vernunft, hingegen das, was sie aus Leidenschaft annehmen, auch mit der Gewalt und Macht der Leidenschaften zu vertheidigen suchen. Um uns aber aus diesem Wirrwar herauszuwinden, unsern Geist von den theologischen Vorurtheilen zu befreien, und nicht leichtsinnig menschliche Erdichtungen für göttliche Lehren anzunehmen, will ich von der wahren Methode, die Schrift zu erklären, handeln; denn wenn man diese nicht kennt, können wir in nichts gewiß wissen, was die Schrift oder der heil. Geist lehren will. Um aber die Sache kurz zusammen zu fassen, sage ich, daß die Methode die heil. Schrift zu erklären von der Methode die Natur zu erklären nicht verschieden sey, vielmehr ganz mit derselben übereinstimme. Denn wie die Methode, die Natur zu erklären, hauptsächlich darin besteht, daß man eine Geschichte der Natur zusammenfaßt, und daraus, als aus sichern Thatsachen, die Definitionen der natürlichen Dinge ableitet; eben so ist zur Erklärung der heil. Schrift nöthig, ihre

einfache Geſchichte zu entwerfen, und aus dieſer, als aus ſichern Thatſachen und Prinzipien den Sinn der Verfaſſer der heil. Schrift durch geſetzmäßige Folgerungen zu ſchließen; denn ſo wird Jeder (wenn er nämlich zur Erklärung der Schrift und Auseinanderſetzung der darin enthaltenen Dinge keine andern Grundſätze und Thatſachen, als nur ſolche zuläßt, die aus der Schrift ſelbſt und ihrer Geſchichte genommen ſind) ohne alle Gefahr des Irrthums immer zu Werke gehen, und den Dingen, die unſere Begriffe überſchreiten, eben ſo ſicher Rechenſchaft geben können, als über ſolche, die wir aus der natürlichen Vernunft erkennen. Um aber deutlich zu zeigen, daß dieſer Weg nicht blos ſicher, ſondern auch der einzige ſey, und mit der Methode die Natur zu erklären übereinſtimme, iſt zu bemerken, daß die Schrift ſehr oft von Dingen ſpricht, die aus Grundſätzen der natürlichen Vernunft nicht abgeleitet werden können; denn Geſchichten und Offenbarungen machen den größten Theil der Schrift aus; die Geſchichten aber enthalten hauptſächlich Wunder, d. h. (wie wir im vorigen Capitel gezeigt) Erzählungen von ungewöhnlichen Naturerſcheinungen, die den Meinungen und Urtheilen der Geſchichtſchreiber, die ſie beſchrieben haben, angepaßt ſind; die Offenbarungen aber

waren auch den Meinungen der Propheten angepaßt, wie ich im zweiten Capitel dargethan habe, und gehen wirklich über die menſchliche Faſſungskraft. Daher muß die Kenntniß aller dieſer Dinge, d. h. faſt aller, die in der heil. Schrift enthalten ſind, auch nur aus der Schrift allein genommen werden, wie die Kenntniß der Natur aus der Natur ſelber. Was die moraliſchen Lehren betrifft, die ebenfalls in der Bibel enthalten ſind, ſo kann man ſie zwar ſelbſt aus allgemeinen Begriffen demonſtriren, allein man kann doch nicht aus dieſen beweiſen, daß ſie die Schrift lehre, ſondern dieſes kann nur aus der Schrift ſelber erhellen. Ja, wenn wir die Göttlichkeit der Schrift ohne Vorurtheil bezeugen wollen, ſo muß es uns aus ihr ſelbſt einleuchten, daß ſie die wahren moraliſchen Grundſätze lehre; denn nur hieraus kann ihre Göttlichkeit bewieſen werden; denn wir haben gezeigt, daß die Gewißheit der Prophezeihungen hauptſächlich daraus ſich ergebe, daß die Propheten ein zur Gerechtigkeit und Güte geneigtes Herz hatten. Deßhalb müſſen auch wir davon verſichert ſeyn, um ihnen Glauben beimeſſen zu können. Daß ſich aber aus Wundern die Göttlichkeit Gottes nicht beweiſen laſſe, habe ich ſchon dargethan, zu geſchweigen, daß ſie auch von falſchen Propheten

verrichtet werden konnten. Deßhalb kann die Göttlichkeit der heil. Schrift blos daraus erhellen, daß sie die wahre Tugend lehrt. Und dieses kann aus der heil. Schrift allein entnommen werden. Wäre dieses nicht, so würden wir sie nicht ohne großes Vorurtheil annehmen und ihre Göttlichkeit bekennen. Die ganze Kenntniß der Schrift, muß also nur allein aus ihr genommen werden. Endlich gibt die Schrift von den Dingen, wovon sie redet, keine Definitionen, wie die Natur auch nicht. Wie wir also aus den verschiedenen Handlungen der Natur die Definitionen der natürlichen Dinge schließen müssen, ebenso müssen wir diese aus den verschiedenen Erzählungen, die wir über jeden einzelnen Gegenstand finden, entwickeln. Die allgemeine Regel zur Schriftauslegung ist also: der Schrift nichts als ihre Lehre unterzuschieben, was wir nicht ganz deutlich aus ihrer Geschichte entnehmen. Wie aber diese Geschichte beschaffen sey, und was sie hauptsächlich erzählen müsse, davon will ich nunmehr reden. Nämlich

I. sie muß die Natur und Eigenthümlichkeiten der Sprache enthalten, in welcher die Bücher der heil. Schrift geschrieben worden, und die ihre Verfasser zu reden pflegten. Denn dadurch werden wir alle Bedeutungen, die eine

jede Rede nach dem gemeinen Sprachgebrauch zulassen kann, auffinden können. Und weil alle Verfasser des alten wie des neuen Testaments Hebräer waren, so ist gewiß, daß die Geschichte der hebräischen Sprache vor allen andern zu wissen nothwendig sey, nicht blos um die Bücher des alten Testaments, die in dieser Sprache geschrieben sind, sondern auch die des neuen Testaments zu verstehen; denn ob diese gleich in andern Sprachen bekannt gemacht worden sind, so hebräisiren sie doch.

II. Muß sie die Aussprüche eines jeden Buchs zusammenstellen und sie in Hauptcapitel umarbeiten, damit man Alles, was sich über denselben Gegenstand vorfindet, bei einander habe; sodann muß sie auch Alles bemerken, was zweideutig oder dunkel, oder einander widersprechend scheint. Ich nenne aber hier diejenigen Aussprüche dunkel oder klar, deren Sinn aus dem Zusammenhange der Rede mit dem Verstande leicht oder schwer begriffen werden kann. Denn hier ist es uns blos um den Sinn der Reden, und nicht um die Wahrheit derselben zu thun. Besonders müssen wir uns aber hüten, solange wir den Sinn der Schrift suchen, uns nicht von unserm Urtheile, insofern es auf Grundsätze der natürlichen Erkenntniß gebaut ist (geschweige denn von

Vorurtheilen), vorher einnehmen zu laſſen. Damit man aber den wahren Sinn nicht mit der Wahrheit der Dinge vermenge, muß jener blos aus dem Sprachgebrauche ermittelt werden, oder durch einen Vernunftſchluß, der keine andere Grundlage als die heil. Schrift anerkennt. Um dieſes deutlicher zu machen, will ich es durch ein Beiſpiel erläutern. Die Ausſprüche Moſis, daß Gott ein Feuer, daß er ein eifriger Gott ſey, ſind ganz klar, ſolange wir blos auf die Bedeutung der Worte ſehen, ich ſetze ſie alſo auch unter die klaren, ob ſie gleich in Beziehung auf Wahrheit und Vernunft ſehr dunkel ſind; ja, ungeachtet ihr buchſtäblicher Sinn der natürlichen Vernunft widerſtreitet, ſo muß, wenn er nicht auch den aus der Geſchichte der Schrift genommenen Prinzipien und Grundzügen klar entgegenſteht, dieſer Sinn, nämlich der buchſtäbliche, dennoch beibehalten werden; wenn man hingegen fände, daß dieſe Ausſprüche nach ihrer buchſtäblichen Erklärung den aus der Schrift genommenen Prinzipien widerſprächen, ſo müßten ſie, ungeachtet ſie mit der Vernunft völlig übereinſtimmen, dennoch anders (nämlich metaphoriſch) erklärt werden. Um alſo zu erfahren, ob Moſes geglaubt habe, daß Gott ein Feuer ſey, oder nicht, muß man dieß nicht daraus ſchließen, weil dieſe

Meinung mit der Vernunft übereinſtimme, oder weil ſie dagegen ſtreite, ſondern aus andern Ausſprüchen von Moſes ſelbſt. Weil nämlich Moſes an den meiſten Stellen auch deutlich lehrt, daß Gott keine Aehnlichkeit mit ſichtbaren Dingen habe, die im Himmel, auf der Erde und im Waſſer ſind, ſo folgt daraus, daß dieſer Ausſpruch oder jene alle metaphoriſch erklärt werden müſſen. Weil man aber von dem buchſtäblichen Sinn, ſo wenig als möglich abgehen darf, muß man vorher unterſuchen, ob dieſer einzige Ausſpruch: „Gott iſt ein Feuer," außer dem buchſtäblichen, noch einen andern Sinn zulaſſe, d. h. ob das Wort Feuer noch etwas Anderes als das natürliche Feuer bezeichne. Fände man nicht, daß es nach dem Sprachgebrauch noch etwas Anderes bedeute, ſo könnte dieſer Ausſpruch auch auf keine andere Art erklärt werden, ſo ſehr er auch der Vernunft widerſpräche, vielmehr im Gegentheil alle anderen Ausſprüche, wenn ſie gleich der Vernunft gemäß wären, dennoch dieſem angepaßt werden. Könnte auch dieſes nicht aus dem Sprachgebrauch geſchehen, ſo würden dieſe Ausſprüche unvereinbar ſeyn, und das Urtheil darüber müßte ſonach ſuſpendirt werden. Weil aber das Wort Feuer auch für Zorn und Eiferſucht gebraucht wird (ſ. Hiob Cap. 31, V. 12),

so lassen sich die Aussprüche Mosis leicht vereinigen, und wir schließen mit vollem Rechte, daß beide Aussprüche, nämlich „Gott ist ein Feuer und Gott ist eifersüchtig," ein und derselbe Ausspruch sind. Weil ferner Moses deutlich lehrt, Gott sey eifersüchtig, und nirgends lehrt, daß Gott keine Leidenschaften habe, so darf man durchaus schließen, daß Moses dieses selbst geglaubt, oder doch habe lehren wollen, ungeachtet wir glauben, daß dieser Ausspruch der Vernunft widerstreite. Denn wir dürfen, wie ich schon gezeigt habe, den Sinn der Schrift nicht nach den Eingebungen unserer Vernunft und nach unsern vorgefaßten Meinungen verdrehen, sondern die ganze Kenntniß der Bibel muß aus ihr allein geschöpft werden.

III. Endlich muß diese Geschichte die Schicksale aller prophetischen Bücher, deren Andenken auf uns gekommen ist, erzählen; nämlich das Leben, den Charakter und die Bestrebungen des Verfassers eines jeden Buchs, wer er gewesen sey, bei welcher Gelegenheit, zu welcher Zeit, für wen und in welcher Sprache er geschrieben hat. Sodann auch das Schicksal eines jeden Buchs: nämlich, wie man es zuerst erhalten habe, und in welche Hände es gefallen sey, wie viel verschiedene Lesearten es gehabt, auf wessen Anrathen

es unter die heil. Bücher aufgenommen worden, und endlich, wie alle Bücher die jetzt allgemein für heilig gehalten werden, zu einem Ganzen verbunden wurden. Alles dieß, wiederhole ich, enthält die Geschichte der heil. Schrift. Denn um zu wissen, welche Aussprüche als Gesetze, und welche als moralische Lehrsätze aufgestellt werden, muß man das Leben, den Charakter und die Bestrebungen des Verfassers kennen; dazu kommt noch, daß man desto leichter im Stande ist, Jemandes Worte zu erklären, je besser wir seinen Genius und seinen Geist kennen. Um ferner die ewigen Lehrsätze nicht mit denen zu vermengen, die für eine Zeit oder nur Wenigen ersprießlich seyn konnten, muß man auch wissen, bei welcher Veranlassung, zu welcher Zeit, welcher Nation, oder für welches Jahrhundert alle jene Lehrsätze vorgeschrieben worden. Endlich ist es auch nöthig, alles Uebrige, was ich noch angegeben habe, zu wissen, damit wir auch, außer der Autorschaft eines jeden Buchs erkennen, ob es durch verfälschende Hände verunstaltet werden konnte, oder nicht; ob Irrthümer hineingeschlichen sind, ob es von genugsam erfahrnen und glaubwürdigen Männern corrigirt worden. Alles dieses muß man höchst nothwendig wissen, damit wir nicht von blindem Drange getrieben Alles, was uns hingestellt wird,

ſondern nur das annehmen, was gewiß und unbezweifelt iſt.

Erſt nachdem wir eine ſolche Geſchichte der Schrift beſitzen, und feſt beſchloſſen haben werden, nichts als prophetiſche Lehre beſtimmt aufzuſtellen, das nicht aus dieſer Geſchichte fließt, oder doch aufs Deutlichſte daraus hergeleitet werden kann, erſt dann wird es Zeit ſeyn, uns zur Ergründung des Sinnes der Propheten und des heiligen Geiſtes anzuſchicken. Hierzu wird aber auch eine Methode und Ordnung erfordert, die jener ähnlich iſt, deren man ſich zur Erklärung der Natur aus ihrer Geſchichte bedient. Denn, wie wir uns in Erforſchung der natürlichen Dinge vor allen andern bemühen, das Allgemeinſte und der ganzen Natur Gemeinſame, nämlich Bewegung und Ruhe, und ihre Geſetze und Regeln, die die Natur beſtändig beobachtet, und durch welche ſie beſtändig thätig iſt, und wie wir von dieſen ſtufenweiſe zu minder allgemeinen fortſchreiten; ebenſo müſſen wir auch aus der Geſchichte der Schrift zuerſt dasjenige herausſuchen, was das Allgemeinſte, was die Baſis und Grundlage der ganzen Schrift iſt, und was in ihr, als ewige und allen Menſchen höchſt nützliche Lehre, von allen Propheten empfohlen wird; z. B. daß Gott einzig und allein allmächtig

ſey, den man allein anbeten müſſe, der für Alle ſorge, und die über Alles liebe, die ihn anbeten, und den Nächſten wie ſich ſelbſt lieben. Dieſes und Aehnliches lehret die Schrift allenthalben ſo deutlich und ausdrücklich, daß noch Niemand wegen des Sinnes der heiligen Schrift hierüber zweifelhaft geweſen iſt. Was aber Gott ſey, und auf welche Weiſe er alle Dinge ſehe und über ſie wache, dieſe und ähnliche Punkte lehret die heilige Schrift nicht ausdrücklich und als ewige Lehre, vielmehr habe ich ſchon oben gezeigt, daß die Propheten ſelber hierüber nicht übereinſtimmen; von dergleichen darf man nichts als Lehre des heil. Geiſtes aufſtellen, wenn es ſich gleich aus der natürlichen Vernunft am beſten beſtimmen ließe. Hat man alſo dieſe allgemeine Lehre der heiligen Schrift erſt gehörig erkannt, ſo kann man auf andere übergehen, die, minder allgemein, auf den allgemeinen Lebensgebrauch abzwecken, und aus jener allgemeinen Lehre gleichſam wie Bäche hervorfließen. Dieß ſind alle beſondern äußerlichen Handlungen wahrer Tugend, deren Ausübung erſt eine Veranlaſſung erfordert; und was hierüber dunkel und zweideutig in der heiligen Schrift vorkommt, muß aus der allgemeinen Lehre der heiligen Schrift erklärt und beſtimmt werden. Kommen aber

Dinge vor, die einander widersprechen, so muß man sehen, bei welcher Gelegenheit, zu welcher Zeit und für wen sie geschrieben worden sind. Wenn z. B. Christus sagt: „selig sind die Traurigen, denn sie werden Trost empfangen," so wissen wir aus diesem Texte nicht, was für Traurige er meint; weil er aber später lehrt, daß wir nach nichts trachten sollen, als nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, die er als das höchste Gut empfiehlt (s. Matth. 6, V. 33), so folgt, daß er unter den Traurigen nur die verstehe, welche darüber bekümmert sind, daß die Menschen das Reich Gottes und die Gerechtigkeit vernachlässigen; denn darüber können nur diejenigen traurig seyn, die das Reich Gottes oder die Billigkeit lieben und alle andere Glücksgüter durchaus verachten. So auch, wenn er sagt: „aber dem, der dich auf den rechten Backen schlägt, biete auch den andern dar," und was darauf folgt. Wenn Christus solches als Gesetzgeber den Richtern befohlen hätte, so hätte er durch dieses Gebot das Gesetz Mosis aufgehoben, wogegen er sich doch offenbar erklärt (s. Matth. 5, V. 17), deßhalb muß man sehen, wer dieses gesagt habe, wem, und zu welcher Zeit. Christus nämlich hat es gesagt, der nicht wie ein Gesetzgeber Gesetze, sondern als Lehrer Lehren

gab; weil er (wie ich oben gezeigt habe) nicht ſowohl äußerliche Handlungen, als vielmehr den Geiſt läutern wollte. Zudem ſagte er dieſes unterdrückten Menſchen, die in einem verderbten Staate lebten, in welchem die Gerechtigkeit ganz verabſäumt wurde, und deſſen Untergang er nahe bevorſtehen ſahe. Ebendaſſelbe, was hier Chriſtus bei der bevorſtehenden Zerſtörung der Stadt lehrt, hatte auch Jeremias bei der erſten Verwüſtung der Stadt, alſo zu einer ähnlichen Zeit gelehrt (ſ. Klagelieder Cap. 3 die Buchſtaben Tſ und Zet). Da nun die Propheten dieſes nur zur Zeit der Unterdrückung lehrten, und es nirgends als ein Geſetz vorgeſchrieben iſt; ſondern im Gegentheil Moſes (der nicht zur Zeit der Unterdrückung ſchrieb, vielmehr — wohlgemerkt — blos für die Einrichtung eines guten Staats arbeitete), ungeachtet er ebenfalls Rache und Haß gegen den Nächſten verdammte, befahl dennoch, daß Aug mit Auge bezahlt werden ſollte; ſomit ergibt ſich allein aus den Grundſätzen der heiligen Schrift ſelbſt deutlich, daß die Lehre Chriſtus und Jeremias von Duldung der Unbilden und der unbedingten Nachgiebigkeit gegen die Böſewichte nur in ſolchen Orten, wo die Gerechtigkeit vernachläſſigt wird, und zu Zeiten der Unterdrückung Statt finde, keineswegs aber in

einem wohl regierten Staate; weil in einem solchen Staate, wo die Gerechtigkeit geschützt wird, jeder, der sich gerecht erweisen will, verbunden ist, die Unbilden vor den Richter zu bringen (s. 3. Buch Mos. 5, V. 1), nicht aus Rache (s. ebend. C. 19, V. 17, 18), sondern in der Absicht, die Gerechtigkeit und die Gesetze des Vaterlands zu schützen, und um den Schlechten keinen Vorschub zu thun, schlecht seyn zu können. Alles dieß stimmt auch mit der natürlichen Vernunft vollkommen überein. Ich könnte noch mehre dergleichen Beispiele anführen; aber ich halte dieses für hinreichend, um meine Meinung und die Nützlichkeit dieser Schrifterklärungsmethode darzuthun, was ich hier nur beabsichtige. Allein bisher habe ich nur diejenigen Aussprüche der Schrift zu erforschen gelehrt, die den Lebenswandel betreffen, und die deßwegen leichter erforscht werden können; und im Grunde ist auch über diese kein Streit unter den biblischen Schriftstellern gewesen. Das Uebrige aber, was in der Schrift vorkommt, und blos speculativ ist, kann nicht so leicht ergründet werden, weil der Weg dahin schmäler ist. Denn da die Propheten, (wie ich schon gezeigt habe) in speculativen Dingen unter einander verschieden dachten, und die Erzählungen der Begebenheiten den Vorurtheilen

im Zeitalter eines Jeden durchaus angepaßt sind; so ist es uns keineswegs erlaubt, den Sinn des einen Propheten aus den deutlicheren Stellen eines andern zu folgern oder zu erklären, wenn nicht augenscheinlich erhellt, daß sie eine und dieselbe Meinung gehegt haben. Ich will also mit Wenigem zeigen, wie man den Sinn der Propheten in ähnlichen Dingen aus der Geschichte der Schrift ermitteln müsse. Auch hier muß man vom Allgemeinsten anfangen, indem man nämlich vor allen Dingen nach den deutlichsten Ausprüchen der Schrift untersucht, was Prophezeihung oder Offenbarung sey, und worin sie hauptsächlich bestehe; was ferner ein Wunder sey, und so fort zu den gewöhnlichsten Dingen. Sodann muß man auf die Meinungen eines jeden Propheten zurückgehen, und von diesen endlich auf den Sinn einer jeden Offenbarung oder Prophezeihung, jeder Geschichte und jedes Wunders fortschreiten. Welche Vorsicht man aber hiebei anwenden müsse, um den Sinn der Propheten und Geschichtschreiber, nicht mit dem Sinne des heil. Geistes und der Wahrheit der Sache zu vermischen, habe ich oben an seinem Orte durch viele Beispiele gezeigt, weßhalb ich nicht nöthig habe, weitläufiger davon zu handeln; nur dieses habe ich noch über den Sinn der Offenbarungen

anzumerken, daß diese Methode nur das zu erforschen lehrt, was die Propheten wirklich gesehen oder gehört haben, nicht aber was sie mit jenen Hieroglyphen bezeichnen oder vorstellen wollten; darüber können wir nur ins Blaue hineinreden, aber nichts mit Gewißheit aus den Grundsätzen der Schrift herleiten. Wir haben demnach die Schrifterklärungsweise gezeigt, und zugleich bewiesen, daß dieselbe der einzige und sicherste Weg sey, ihren wahren Sinn zu erforschen. Ich muß zwar gestehen, daß diejenigen, wenn es anders dergleichen gibt, noch besser berichtet seyn müssen, die eine sichere Tradition davon oder die wahre Erklärung von den Propheten selbst erhalten haben, wie die Pharisäer vorgeben, oder die einen Pabst haben, der in der Auslegung der Schrift nicht irren kann, wie die Römischkatholischen meinen. Da wir uns aber weder von jener Tradition, noch von der Autorität des Pabstes überzeugen können, so können wir auch nichts mit Sicherheit darauf gründen; denn diese haben schon die ältesten Christen und jene die ältesten Sekten der Juden geleugnet; und wenn wir ferner die Reihe von Jahren bedenken (anderer Dinge zu geschweigen), welche die Pharisäer von ihren Rabbinnen erhalten haben, und in welcher sie diese Tradition bis zu

Moſes hinaufführen, ſo finden wir, daß ſie falſch iſt, wie ich an einem andern Orte zeigen will. Eine ſolche Tradition muß uns alſo ſehr verdächtig ſeyn, und ob wir gleich bei unſerer Methode genöthigt ſind, eine gewiſſe Tradition der Juden als unverfälſcht vorauszuſetzen, nämlich die Bedeutung der Wörter der hebräiſchen Sprache, die wir von ihnen erhalten haben, ſo zweifeln wir zwar an jener, aber keineswegs an dieſer. Denn nie konnte es Jemanden etwas nützen, die Bedeutung eines Worts zu verändern, wohl aber nicht ſelten dem Sinn einer Rede. Ueberdieß wäre es auch äußerſt ſchwer auszuführen; denn wer es unternehmen wollte, die Bedeutung eines Worts zu ändern, müßte zugleich, entweder alle Schriftſteller, die in dieſer Sprache geſchrieben und dieſes Worts in ſeiner angenommenen Bedeutung gebraucht haben, nach dem Geiſte oder der Meinung eines Jeden erklären, oder mit größter Vorſicht verfälſchen. Sodann erhält das Volk zugleich mit den Gelehrten die Sprache, aber die Gelehrten nur den Sinn der Reden und die Bücher; und daraus läßt ſich leicht begreifen, daß die Gelehrten den Sinn der Rede eines höchſt ſeltenen Buchs, das ſie im Beſitze hatten, verändern oder verfälſchen konnten, aber doch nicht die Bedeutung der Wörter. Ueberdieß, wenn

Jemand die Bedeutung eines Worts, an die er gewöhnt war, in eine andere verwandeln wollte, so würde es ihm schwer, diese im Reden und Schreiben beständig zu beobachten. Aus diesen und andern Gründen werden wir leicht überzeugt, daß es Niemanden einfallen konnte, eine Sprache zu versälschen, wohl aber oft den Sinn eines Schriftstellers durch Aenderung oder unrichtige Deutung seiner Reden. Da also diese unsere Methode (die sich darauf gründet, daß die Kenntniß der heil. Schrift aus ihr allein genommen wird) die einzige und wahre ist, so muß man auch Alles das, was sie zur Erlangung einer vollkommenen Erkenntniß der Schrift nicht zu leisten im Stande ist, durchaus aufgeben. Was sie aber für Schwierigkeiten habe, oder was an ihr zu wünschen ist, um uns zu einer vollständigen und gewissen Kenntniß der heil. Schrift zu bringen, davon will ich nun reden. Eine große Schwierigkeit entsteht bei dieser Methode besonders daraus, daß sie eine vollkommene Kenntniß der hebräischen Sprache erfordert. Woher kann diese aber nun genommen werden? Die alten Meister der hebräischen Sprache haben den Nachkommen nichts von den Grundsätzen und der Lehre dieser Sprache hinterlassen; wir haben wenigstens nichts von ihnen, kein Wörterbuch,

keine Grammatik, keine Rhetorik. Die hebräische Nation hat all ihren Schmuck und alle ihre Zierde verloren (und das ist auch nach so vielen erlittenen Niederlagen und Verfolgungen kein Wunder), sie hat nur einige Fragmente der Sprache und weniger Bücher behalten; fast alle Namen von Früchten, Vögeln, Fischen, und vielen andern Dingen sind durch die Unbild der Zeiten verloren gegangen. Auch kennt man von vielen Namen und Wörtern, die in der Bibel vorkommen, die Bedeutung entweder gar nicht mehr, oder man streitet darüber. Dieses Alles, hauptsächlich aber die Phraseologie dieser Sprache, vermissen wir; denn die Phrasen und Redensarten, die der hebräischen Nation eigen waren, hat die verzehrende Zeit fast alle aus dem Gedächtnisse der Menschen vertilgt. Wir werden also nicht immer, wie wir wünschten, alle Bedeutungen einer jeden Rede, die sie nach dem Sprachgebrauche zulassen kann, ergründen können, und es werden viele Reden vorkommen, deren Sinn, ob sie gleich durch die bekanntesten Worte ausgedrückt sind, dennoch höchst dunkel und durchaus unbegreiflich ist. Zu dem, daß wir keine vollkommene Geschichte der hebräischen Sprache haben können, kömmt noch die eigene Natur und Beschaffenheit dieser Sprache, woraus so viel

Doppelsinnigkeit entsteht, daß es unmöglich ist, eine Methode zu erfinden, die den wahren Sinn aller Reden der Schrift mit Bestimmtheit ergründen lehren könnte. Denn diese Sprache hat, außer den Ursachen der Doppelsinnigkeiten, die allen Sprachen gemein sind, auch noch einige andere, aus welchen sehr viel Doppelsinnigkeiten entspringen. Ich halte es der Mühe werth, sie hier anzumerken.

Zuvörderst entsteht in der Bibel Doppelsinnigkeit und Dunkelheit der Reden oft daraus, daß von den Buchstaben eines Organs einer statt des andern genommen wird. Die Hebräer theilen nämlich alle Buchstaben des Alphabets in fünf Klassen ein, nach den fünf Werkzeugen des Mundes, die zum Reden dienen, nämlich Lippen, Zunge, Zähne, Gaumen und Kehle. Z. B. א ה ח ע Aleph, Ghet, He, Hgain, werden Kehlbuchstaben genannt, und ohne den geringsten, wenigstens mir bekannten Unterschied, einer statt des andern gebraucht. Nämlich אל El, welches zu bedeutet, wird oft für על Hgal, welches über heißt, genommen, und so umgekehrt. Daher kömmt es, daß alle Theile einer Rede öfter entweder doppelsinnig, oder zu Lauten werden, die keine Bedeutung haben.

Eine zweite Doppelsinnigkeit der Reden entsteht

sodann aus der mannigfaltigen Bedeutung der Conjunctionen und Adverbien. Z. B. ו (Vau) dient ohne Unterschied sowohl zum Verbinden, als zum Absondern, es bedeutet und, aber, weil, jedoch, alsdann. כי (Ki) hat sieben oder acht Bedeutungen, nämlich: weil, obgleich, wenn, wann, gleichwie, darum, die Verbrennung ꝛc. Und so fast alle Partikeln.

Die dritte und die Quelle vieler Doppelsinnigkeiten ist die, daß die Wörter im Indicativ kein Präsens, kein Präteritum imperfectum, Plusquamperfectum, Futurumperfectum, und andere in andern Sprachen gebräuchliche Zeitbestimmungen haben; im Imperativ und Infinitiv aber nur das Präsens und gar keinen Subjunctiv haben. Und obgleich alle diese Mängel von Zeiten und Beugungsweisen nach gewissen, aus den Grundsätzen der Sprache abgezogenen Regeln, leicht und sogar mit Eleganz ergänzt werden könnten, so haben die alten Schriftsteller dieß doch durchaus vernachlässigt, und untereinander die zukünftige Zeit statt der gegenwärtigen und vergangenen, und dagegen wieder die vergangene statt der zukünftigen Zeit, sowie den Indicativ statt des Imperativs und Subjunctivs gebraucht, und dieses nicht anders als zur großen Doppelsinnigkeit der Rede. Außer diesen drei Ursachen

der Doppelsinnigkeiten der hebräischen Sprache sind noch zwei andere zu bemerken, deren jede noch von weit größerer Wichtigkeit ist. Die erste hievon ist, daß die Hebräer keine Vocalbuchstaben haben; die zweite, daß man die Sätze nicht durch Unterscheidungszeichen zu sondern, noch auszudrücken oder anzudeuten pflegt; und obgleich diese beiden, nämlich die Vocale und Zeichen, durch Punkte und Accente ergänzt zu werden pflegen, so können wir uns doch dabei nicht beruhigen, da sie von Leuten späterer Zeit, deren Autorität bei uns nicht gelten darf, erfunden und eingeführt worden sind, die Alten aber ohne Punkte (d. h. ohne Vocale und Accente) geschrieben haben (wie aus vielen Zeugnissen erhellt). Die Nachkommen aber haben so, wie sie die Bibel auszulegen für gut fanden, jene zwei hinzugefügt; deßhalb sind die Punkte und Accente, die wir jetzt haben, blos neuzeitliche Erklärungen, und verdienen nicht mehr Glauben und Autorität, als die übrigen Auslegungen der Schriftsteller. Wem dieses unbekannt ist, der weiß nicht, wie der Verfasser der Epistel an die Hebräer zu entschuldigen sey, daß er im 11. Cap. V. 21 den Text im 1. B. Mos. Cap. 47, V. 31, ganz anders erklärt hat, als er in dem punktirten hebräischen Texte steht; als ob der Apostel den

Sinn der Schrift von den Punktirern hätte lernen müssen. Mir scheinen mehr die Punktirer Tadel zu verdienen; und damit dieses Jeder sehe und zugleich auch daß diese Verschiedenheit blos aus dem Mangel der Vocale entstanden ist, will ich beide Auslegungen hier aufstellen. Die Punktirer haben durch ihre Punkte die Stelle so erklärt: „Da neigte sich Israel über," oder (wenn man das ע (Hgain) in das א (Aleph), nämlich in einen Buchstaben desselben Organs verwandelt) „zu Häupten des Bettes." Der Verfasser der Epistel hingegen sagt: „Und Israel neigte sich gegen das Haupt des Stabes," indem er nämlich das מטה als מַטֶּה (Mate) liest, statt daß Andere מטה als מִטָּה (Mita) lesen, welche Verschiedenheit blos von den Vocalen herrührt. Weil aber in dieser Erzählung blos von dem Alter Jakobs keineswegs aber, wie im folgenden Capitel geschieht, von seiner Krankheit gehandelt wird, so ist es wahrscheinlicher die Meinung des Geschichtschreibers gewesen, Jakob habe sich auf den obern Theil des Stockes (dessen Greise von hohem Alter bedürfen, um sich darauf zu stützen), keineswegs aber auf den seines Bettes geneigt; besonders, da es auf diese Weise gar nicht nöthig ist, eine Versetzung der Buchstaben anzunehmen. Durch dieses Beispiel habe ich nicht

allein jene Stelle in der Epistel an die Hebräer mit dem Texte im 1. B. Moses vereinigen, sondern auch hauptsächlich zeigen wollen, wie wenig den heutigen Punkten und Accenten zu trauen sey. Wer also die Schrift vorurtheilsfrei erklären will, muß an denselben zweifeln und sie von Neuem prüfen.

Aus dieser Beschaffenheit und Natur der hebräischen Sprache (um wieder auf unser Vorhaben zurückzukommen) kann somit Jeder leicht abnehmen, daß daraus so viel Doppelsinnigkeiten entstehen müssen, daß es keine Methode geben kann, die sie Alles zu bestimmen im Stande wäre. Denn wir hoffen vergeblich, daß solches aus einer gegenseitigen Vergleichung der Säze absolut geschehen könne (die wir als den einzigen Weg angegeben, um den wahren Sinn unter den vielen Bedeutungen, die jede einzelne Rede nach dem Sprachgebrauch haben kann, zu ermitteln), theils weil diese Vergleichung der Säze einen Saz nicht anders, als durch Zufall erklären kann; indem kein Prophet in der Absicht geschrieben hat, um die Worte eines Andern oder seine eigenen vorsäglich zu erklären; theils auch, weil wir auf den Sinn des einen Propheten, Apostels ꝛc. aus dem eines Andern nur in Lebensbeziehungen schließen können, wie ich

bereits evident dargethan, keineswegs aber da, wo sie von speculativen Gegenständen reden, oder wenn sie Wunder oder Geschichten erzählen. Ich könnte übrigens das, daß viele unerklärbare Stellen in der heil. Schrift vorkommen, durch einige Beispiele darthun, ich enthalte mich aber dessen jetzt lieber, um auf das Uebrige, was ich noch anmerken wollte, fortzugehen, daß nämlich diese wahre Methode, die Schrift zu erklären, noch viele Schwierigkeiten hat, oder was in ihr vermißt werde.

Eine andere Schwierigkeit bei dieser Methode entsteht überdieß noch daraus, daß sie eine Geschichte der Ereignisse, die alle Bücher der heil. Schrift erlitten haben, erfordert, die wir zum größten Theil nicht kennen. Denn die Verfasser, oder (wenn man lieber will) die Schreiber vieler Bücher, sind uns entweder gänzlich unbekannt, oder wir sind doch über sie in Zweifel, wie ich im Folgenden ausführlich zeigen werde. Sodann wissen wir auch nicht bei welcher Gelegenheit, noch zu welcher Zeit diese Bücher, deren Verfasser wir nicht kennen, geschrieben wurden. Wir wissen überdieß nicht, in wessen Hände alle Bücher gefallen sind, noch in wessen Exemplaren so viele verschiedene Lesarten gefunden worden, und ob endlich nicht bei Anderen noch viele andere Lesarten

gewesen seyen. Wie viel aber daran gelegen sey, Alles dieses zu wissen, habe ich seines Orts kurz angezeigt; ich habe aber absichtlich dort Einiges ausgelassen, was nun hier in Betrachtung kömmt.

Wenn wir ein Buch lesen, das unglaubliche oder unbegreifliche Dinge enthält, oder in sehr dunkeln Ausdrücken abgefaßt ist, und wir kennen weder den Verfasser, noch Zeit und Gelegenheit, bei welcher er es geschrieben, so werden wir uns vergeblich bemühen, von dem wahren Sinn desselben überzeugt zu werden; denn wissen wir Alles dieses nicht, so können wir auch nicht wissen, was der Verfasser beabsichtigte, oder beabsichtigen konnte. Wenn wir hingegen mit allen diesen Dingen wohl bekannt sind, so bestimmen wir unsre Gedanken dergestalt, daß wir von keinem Vorurtheile eingenommen werden, nämlich weder dem Verfasser, noch demjenigen, zu dessen Gunsten er geschrieben hat, mehr oder minder als ihm gebührt, beizulegen, und dabei weiter nichts denken, als das, was der Verfasser im Sinne haben konnte, oder was Zeit und Veranlassung erheischte. Ich glaube, daß dieses Jedem einleuchtet. Denn es geschieht sehr häufig, daß wir ganz gleiche Geschichten in verschiedenen Büchern lesen, über welche wir gleichwohl, je nach der Verschiedenheit

der Meinungen, die wir von ihren Verfassern haben, ganz verschiedene Urtheile fällen. Ich erinnere mich, einst in einem Buche gelesen zu haben, daß ein Mann, der der rasende Roland hieß, ein geflügeltes Ungeheuer in der Luft zu reiten pflegte, über jede beliebige Gegend flog, und eine große Menge Menschen und Riesen ganz allein niedermetzelte, und andere dergleichen Phantasiegebilde, die, vernünftig betrachtet, durchaus unbegreiflich sind. Eine ähnliche Geschichte las ich im Ovid von Perseus und eine andere endlich in den Büchern der Richter und Könige vom Samson (der allein und unbewaffnet tausend Mann niederhieb), und von Elias, der durch die Luft flog, und mit feurigen Wagen und Pferden gen Himmel fuhr. Diese Geschichten, sage ich, sind einander ganz ähnlich, und gleichwohl fällen wir ein ganz verschiedenes Urtheil von einer jeden; nämlich daß der Erste blos Mährchen, der Zweite aber politische, der Dritte endlich heilige Dinge habe schreiben wollen, und dieses nehmen wir aus keiner andern Ursache an, als wegen der Meinungen, die wir von den Verfassern dieser Schriften haben. Es ist also entschieden, daß die Kenntniß von den Verfassern, welche dunkel oder mit der Vernunft unbegreifliche Dinge geschrieben haben, vor allen Dingen

nöthig sey, wenn wir ihre Schriften erklären wollen, und aus eben dieser Ursache muß man, um aus den verschiedenen Lesarten der dunkeln Geschichte die wahren herausfinden zu können, wissen, an wessen Exemplar man diese verschiedenen Lesarten gefunden habe, und ob nicht noch mehre Andere, bei andern Männern von größerer Autorität irgend gefunden werden sind.

Endlich liegt noch eine Schwierigkeit, die Bücher der heil. Schrift nach dieser Methode zu erklären, darin, daß wir sie nicht mehr in derselben Sprache besitzen, worin sie zuerst geschrieben wurden. Das Evangelium nach Matthäus und ohne Zweifel auch die Epistel an die Hebräer, sind, nach der allgemeinen Meinung, hebräisch geschrieben worden, aber nicht mehr vorhanden. Von dem Buche Hiob aber ist man zweifelhaft, in welcher Sprache es geschrieben worden. Aber Hegra behauptet in seinen Commentarien, daß es aus einer andern Sprache in die hebräische übersetzt worden, und daß diese die Ursache seiner Dunkelheit sey. Von den apocryphischen Büchern sage ich nichts, weil sie von ganz ungleicher Bedeutung sind.

Dieß sind alle die Schwierigkeiten dieser Methode, die heil. Schrift aus der Geschichte derselben, die wir haben können, zu erklären, die

ich aufzuzählen unternommen habe, und die ich für so groß halte, daß ich keinen Anſtand nehme zu behaupten, daß wir in den meiſten Stellen den wahren Sinn der Schrift entweder nicht wiſſen, oder ohne Gewißheit muthmaßen. Gleichwohl muß auch auf der andern Seite wieder bemerkt werden, daß alle dieſe Schwierigkeiten uns blos daran hindern, den Sinn der Propheten nur in Bezug auf unbegreifliche und imaginäre Dinge erfaſſen zu können, keineswegs aber bei ſolchen Dingen, die wir durch die Vernunft erreichen, und wovon wir uns leicht einen klaren Begriff bilden können. Denn Dinge, die ihrer Natur nach leicht begreiflich ſind, können nie ſo dunkel geſagt werden, daß man ſie nicht leicht verſtehen ſollte; nach dem Sprüchworte: der Verſtändige hat an einem Wort genug. Euklid, der nur ſehr einfache und höchſt verſtändliche Dinge geſchrieben hat, wird von einem Jeden in jeder Sprache leicht erklärt werden; denn wir brauchen, um ſeinen Sinn zu faſſen und ſeiner wahren Meinung gewiß zu ſeyn, nicht die Sprache, worin er geſchrieben hat, vollkommen zu verſtehen, ſondern nur ganz gewöhnliche faſt kindermäßige Kenntniß; wir brauchen weder das Leben, noch den Charakter und die Studien des Verfaſſers zu kennen, noch in welcher Sprache, wem

und wann er geſchrieben hat, nicht das Schickſal des Buchs, und ſeine verſchiedenen Lesarten, noch wie und auf weſſen Anrathen es angenommen worden. Was hier von Euklid geſagt iſt, gilt auch von Allen, welche über Dinge, die ihrer Natur nach verſtändlich ſind, geſchrieben haben; und wir ſchließen alſo, daß wir den Sinn der Schrift in Anſehung ihrer moraliſchen Lehren, aus ihrer Geſchichte, die wir haben können, leicht begreifen, und von ihrem wahren Sinne überzeugt ſeyn können. Denn die Lehren der wahren Frömmigkeit werden in den gewöhnlichſten Worten ausgedrückt, weil dieſe höchſt allgemein, einfach und leicht zu verſtehen ſind, und weil das wahre Heil und die wahre Seligkeit in der wahren Seelenruhe beſteht, und wir nur in dem wahrhaft Ruhe finden, was wir ganz klar erkennen. Hieraus ergibt ſich ganz evident, daß wir den Sinn der heil. Schrift in Dingen, die zum Heile und zur Seligkeit nothwendig ſind, mit Gewißheit faſſen können, und wir brauchen demnach um die übrigen eben nicht ſehr bekümmert ſeyn; denn die übrigen Dinge, inſofern ſie größtentheils durch Verſtand und Vernunft nicht begriffen werden können, ſind mehr von Curioſität als von Nutzen. Und ſo glaube ich die wahre Methode der Schrifterklärung gezeigt und meine

Meinung davon hinlänglich erklärt zu haben. Uebrigens zweifle ich nicht, daß Jeder bereits einsehen wird, daß diese Methode kein anderes Licht als das des natürlichen Verstandes erheische. Denn die Natur und Kraft dieses Lichts besteht vornehmlich darin, daß es dunkle Gegenstände aus bekannten oder als bekannt gegebenen durch gesetzmäßige Consequenzen ableitet und schließt; und dieß ist auch nichts Anderes, was unsere Methode erfordert. Und ob ich gleich zugebe, daß sie nicht ausreiche, um Alles, was in der Bibel vorkömmt, mit Gewißheit zu ergründen, so entspringt dieses doch nicht aus ihrem eigenen Fehler, sondern daraus, daß der Weg, den sie als den wahren und richtigen angibt, niemals angebaut, noch von Menschen betreten, und so durch den Fortgang der Zeit sehr beschwerlich und fast ungangbar geworden ist; wie aus diesen angeführten Schwierigkeiten ganz deutlich erhellen wird. Es sind nun noch die Meinungen der Andersdenkenden zu untersuchen. Die erste hier zu untersuchende ist die Meinung derjenigen, welche behaupten, die natürliche Vernunft habe nicht Kraft genug die Schrift zu erklären, sondern hierzu sey die übernatürliche Vernunft vor Allem erforderlich; worin aber dieses übernatürliche Licht bestehe, überlasse ich ihnen selbst zu erklären. Ich

kann wenigſtens nichts Anderes vermuthen, als daß ſie mit dunkeln Ausdrücken auch hätten zu verſtehen geben wollen, daß ſie wegen des wahren Sinnes der heil. Schrift ſelbſt höchſt zweifelhaft wären. Denn wenn wir ihre Erklärungen in Betrachtung ziehen, ſo werden wir finden, daß ſie ſelbſt gar nichts Uebernatürliches, ſondern nichts als bloße Muthmaßungen enthalten. Man vergleiche ſie nun etwa mit den Erklärungen derer, welche aufrichtig bekennen, daß ſie nichts als natürliche Vernunft beſitzen, und man wird ſie beide ganz ähnlich finden, nämlich menſchlich, lang überdacht mit Mühe gefunden; daß, wie ſie ſagen, die natürliche Vernunft hiezu nicht ausreiche, ergibt ſich als falſch, ſowohl, wie ich ſchon bewieſen habe, daraus, daß die Schwierigkeit, die heil. Schrift zu erklären, nicht aus einem Mangel der Kräfte der natürlichen Vernunft, ſondern lediglich aus der Beſchränktheit (ich will nicht ſagen Schlechtigkeit) der Menſchen entſtanden iſt, welche eine Geſchichte der Schrift, damals als ſie ſie noch abfaſſen konnten, verabſäumt haben; theils auch daraus, daß dieſes übernatürliche Licht (wie, wenn ich nicht irre, Alle zugeſtehen) ein nur den Glaubigen verliehenes göttliches Geſchenk iſt. Aber die Propheten und Apoſtel pflegten nicht blos den Gläubigen,

ſondern meiſt den Ungläubigen und Gottloſen zu predigen, die alſo auch fähig waren, den Sinn der Propheten und Apoſtel zu verſtehen. Denn ſonſt würde es uns ſo vorkommen müſſen, als ob die Propheten und Apoſtel nur kleinen Kindern vorgepredigt hätten, und nicht Männern, die mit Verſtand begabt waren; und Moſes würde ſeine Geſetze vergeblich vorgeſchrieben haben, wenn ſie blos von Gläubigen, die keines Geſetzes bedürfen, verſtanden werden könnten. Diejenigen alſo, die zum Verſtehen des Sinnes der Propheten und Apoſtel ein übernatürliches Licht ſuchen, ſcheinen wahrlich des natürlichen Lichts zu ermangeln; weit entfernt alſo, daß ich glauben möchte, ſolche Leute hätten eine übernatürliche göttliche Gabe. Maimonides war ganz andrer Meinung, denn er bemerkte, daß jede Stelle der heil. Schrift verſchiedene, ja ſogar widerſprechende Bedeutungen zuließe, und wir könnten uns von dem wahren Sinne keiner Stelle gewiß überzeugen, wenn wir nicht wüßten, daß ſie, ſo wie wir ſie erklärten, nichts enthalte, das nicht mit der Vernunft übereinſtimme, oder derſelben widerſtreite; denn wenn ſich fände, daß ſie nach ihrem buchſtäblichen Sinne der Vernunft entgegen wäre, ſo müßte man ſeiner Meinung nach die Stelle, ob ſie gleich deutlich zu ſeyn ſcheine,

dennoch anders erklären. Dieses sagt er Tbl. 2, Cap. 35 des More Nebuchim, ganz deutlich: „Wisse, daß ich mich nicht um der Stellen willen, die in der Schrift von der Schöpfung der Welt vorkommen, zu sagen scheue, die Welt sey ewig. Denn der Stellen, welche lehren, die Welt sey erschaffen, gibt es nicht mehre, als solcher, welche lehren, Gott sey körperlich; es sind uns auch die Zugänge zur Erklärung der Stellen, die in der Materie von der Erschaffung der Welt gefunden werden, nicht verschlossen oder abgeschnitten, sondern wir würden sie auf eben die Art erklären können, wie wir solches gethan, da wir die Körperlichkeit von Gott entfernten; und vielleicht wäre dieses noch weit leichter zu bewerkstelligen, und könnten wir sie weit bequemer erklären und dadurch die Ewigkeit der Welt als fest annehmen, als da wir die Schrift erklärten, um zu widerlegen, daß der hochgelobte Gott körperlich sey. Daß ich dieses aber dennoch nicht thue und es nicht glaube (nämlich daß die Welt ewig sey) dazu bewegen mich zwei Gründe: erstens, weil klar erwiesen ist, daß Gott nicht körperlich sey, so ist auch nothwendig, daß man alle Stellen, deren buchstäblicher Sinn jenem Beweise widerspricht, hienach erkläre, denn es ist ausgemacht, daß sie dann nothwendig eine

Deutung (nämlich eine andere als die buchstäbliche) zulassen. Die Ewigkeit der Welt aber kann durch keinen Erweis dargethan werden; es ist also nicht nöthig, der Schrift Gewalt anzuthun, und sie einer scheinbaren Meinung wegen zu deuten, zu deren entgegengesetzten wir uns aus irgend einem Grunde bestimmen lassen können. Der zweite Grund ist: weil der Glaube, daß Gott unkörperlich sey, den Grundbedingungen des Gesetzes nicht widerspricht. Aber der Glaube an die Ewigkeit der Welt zerstört, wie sich dem Aristoteles ergeben, das Gesetz in seiner Grundlage ꝛc." Dieß die Worte des Maimonides, aus welchen das, was ich oben gesagt habe, evident folgt. Denn wenn sich ihm aus der Vernunft ergeben hätte, daß die Welt ewig sey, so würde er nicht angestanden haben, so lange an der Schrift zu drehen und zu deuten, bis es ihm endlich geschienen hätte, daß sie dasselbe lehre. Ja er würde alsbald überzeugt worden seyn, daß die Schrift, so offenbar sie auch allenthalben dagegen spricht, doch die Ewigkeit der Welt habe lehren wollen; er konnte also auch sogar von dem wahren Sinne der Schrift, so deutlich dieser auch immer seyn mochte, nicht überzeugt werden, so lange er noch an der Wahrheit der Sache selbst zweifeln konnte, oder so lange er darüber nicht

im Reinen war. Denn so lange man nicht mit der Wahrheit einer Sache im Reinen ist, so lange weiß man auch nicht, ob die Sache mit der Vernunft übereinstimmt, oder aber ihr widerspricht, und folglich wissen wir auch so lange nicht, ob der buchstäbliche Sinn der wahre oder falsche sey. Wenn diese Meinung richtig wäre, so wollte ich durchaus zugeben, daß wir zur Erklärung der Schrift eines andern Lichts als des natürlichen bedürfen. Denn fast Alles, was man in der Schrift findet, kann nicht aus den durch die natürliche Vernunft erkannten Prinzipien hergeleitet werden, wie ich schon gezeigt habe; also kann uns auch die Wahrheit aller dieser Dinge und folglich auch der wahre Sinn und Verstand der Schrift durch die Kraft der natürlichen Vernunft sich nicht ergeben, sondern wir würden hierzu einer andern nothwendigen Vernunft bedürfen. Hiernach würde, wenn diese Meinung wahr wäre, folgen, daß das Volk, welches meistens die Beweise nicht kennt, oder sich gar nicht damit befassen kann, Alles nur auf die Autorität und die Zeugnisse der Philosophen würde annehmen und folglich voraussezen müssen, daß die Philosophen in der Erklärung der Schrift nicht irren könnten, was in der That eine ganz neue Kirchenautorität, und ein ganz neues Geschlecht

von Prieſtern und Päpſten wäre, die das Volk eher auslachen als verehren würde. Und obgleich unſere Methode die Kenntniß der hebräiſchen Sprache erfordert, mit deren Erlernung ſich das Volk ebenfalls nicht befaſſen kann, ſo kann mir doch deßwegen kein ſolcher Einwurf gemacht werden; denn das Volk der Juden und Heiden, für welche ehedem die Propheten und Apoſtel predigten und ſchrieben, verſtand die Sprache der Propheten und Apoſtel, weßhalb ſie auch den Sinn der Propheten einſahen, aber nicht die Gründe der Dinge, die ſie predigten, welche ſie nach der Meinung des Maimonides ebenfalls hätten wiſſen müſſen, um den Sinn der Propheten faſſen zu können. Aus der Weiſe unſerer Methode folgt alſo nicht, daß ſich das Volk nothwendig bei dem Zeugniſſe der Ausleger beruhigen müſſe; denn ich zeige ein Volk, das die Sprache der Propheten und Apoſtel verſtand; Maimonides kann aber kein Volk aufzeigen, das die Urſachen der Dinge erkennte, und dadurch den Sinn der Propheten und Apoſtel faßte. Und was das heutige Volk betrifft, ſo haben wir ſchon gezeigt, daß Alles, zum Wohle erforderliche, ob man gleich die Gründe davon nicht wiſſe, dennoch leicht in jeder Sprache begriffen werden könne; und dieß darum, weil es

ſo ſehr allgemein und gewöhnlich iſt, und in dieſer Erkenntniß, nicht aber in dem Zeugniſſe der Ausleger, findet das Volk ſeine Beruhigung; und was das Uebrige betrifft, ſo überläßt es ſich darin mit den Gelehrten dem gleichen Schickſal. Doch wir wollen wieder zur Meinung des Maimonides zurückkehren, und ſie genauer unterſuchen. Erſtlich ſetzt er voraus, daß die Propheten mit einander in allen Dingen übereinſtimmten, und daß ſie die größten Philoſophen und Theologen geweſen wären, denn er behauptet, ſie hätten aus der Wahrheit der Dinge geſchloſſen; daß dieſes aber falſch ſey, haben wir im zweiten Capitel gezeigt. Dann nimmt er auch an, der Sinn der heil. Schrift könne aus der Schrift ſelbſt nicht erhellen; denn die Wahrheit der Dinge erhellt nicht aus der Schrift ſelber (da ſie nichts beweiſt, noch die Dinge, wovon ſie redet, durch Definitionen und aus ihren erſten Urſachen lehrt), daher kann auch nach der Meinung des Maimonides, ihr wahrer Sinn ſich nicht aus ihr ſelbſt ergeben, und alſo auch nicht aus ihr genommen werden. Daß aber auch dieſes falſch ſey, ergibt ſich aus dem gegenwärtigen Capitel. Denn ich habe ſowohl aus der Vernunft, als durch Beiſpiele dargethan, daß der Sinn der heil. Schrift lediglich aus ihr ſelbſt erhelle, und

auch aus ihr ſelbſt allein, auch wenn ſie von Dingen redet, die durch die natürliche Vernunft bekannt ſind, geſchöpft werden müſſe. Endlich ſetzt er voraus, daß es uns erlaubt ſey, die Worte der Schrift nach unſern vorgefaßten Meinungen zu erklären, zu drehen, und den buchſtäblichen Sinn, ob er gleich ganz deutlich oder ganz ausdrücklich iſt, zu leugnen, und in irgend einen andern zu verwandeln. Daß dieſe Freiheit, außerdem daß ſie demjenigen, was ich in dieſem und in andern Capiteln bewieſen habe, ſchnurſtracks zuwider iſt, übertrieben und verwegen ſey, muß Jedermann einſehen. Aber wir wollen ihm einmal dieſe große Freiheit zugeben, was richtet ſie denn aus? Nichts. Denn was nicht zu beweiſen iſt und was den größten Theil der Schrift ausmacht, kann dadurch nicht ergründet und auch nicht nach dieſer Regel erklärt und ausgelegt werden; da hingegen, wenn wir unſere Methode befolgen, wir die meiſten Stellen dieſer Art erklären und mit Sicherheit davon handeln können, wie wir ſchon durch die Vernunft und durch die That ſelber gezeigt haben. Denn was ſeiner Natur nach begreiflich iſt, davon kann der Sinn leicht (wie ebenfalls ſchon gezeigt worden) aus dem bloßen Zuſammenhange der Rede herausgebracht werden. Daher iſt jene

Methode ganz unnütz. Hierzu kömmt noch, daß sie alle Gewißheit, die das Volk beim einfachen Lesen, und die Alle, die einer andern Methode folgen, von dem Sinne der Schrift haben können, ihnen durchaus benimmt. Daher verwerfen wir diese Meinung des Maimonides als schädlich, unnütz und widersinnig. Was ferner die Tradition der Pharisäer betrifft, so habe ich schon oben bemerkt, daß sie unhaltbar sey; daß die Autorität der römischen Päbste eines lichtvolleren Zeugnisses bedürfe, und ich verwerfe diese aus keiner andern Ursache. Denn wenn uns die Schrift selber diese ebenso bestimmt darlegte, wie es ehemals die Hohenpriester der Juden konnten, so liegt mir nichts daran, daß unter den römischen Päbsten Ketzer und Gottlose gefunden wurden; da ehemals auch unter den Hohenpriestern der Hebräer gefunden worden, die das Hohenpriesteramt durch schlechte Mittel erhalten haben, und die dennoch vermöge des Befehls der Schrift, die höchste Gewalt hatten, das Gesetz zu erklären. (S. 2. B. Mos. Cap. 17, V. 11, 12 und Cap. 33, V. 10 und Maleachi Cap. 2, V. 8.) Da sie uns aber ein solches Zeugniß nicht aufweisen, so bleibt ihre Autorität höchst verdächtig, und damit nicht Jemand, durch das Beispiel des Hohenpriesters der Hebräer verführt, glauben

möge, die katholische Religion bedürfe ebenfalls eines Hohenpriesters, so muß man bemerken, daß ein solcher für die Gesetze Mosis, weil sie allgemeine Landesrechte waren, nothwendig erfordert wurde, um dieselben durch eine gewisse allgemeine Autorität aufrecht zu erhalten; denn wenn Jeder die Freiheit hätte, allgemeine Rechte nach seiner Willkür zu erklären, so würde kein Staat bestehen können, sondern sich hiedurch alsbald auflösen, und das allgemeine Recht würde ein Privatrecht. Ganz anders aber ist es mit der Religion. Denn da sie nicht sowohl in äußerlichen Handlungen, als in Einfachheit und Wahrhaftigkeit der Seele besteht, so steht sie weder unter einem Rechte noch unter einer öffentlichen Autorität. Denn Einfachheit und Wahrhaftigkeit der Seele wird den Menschen weder durch die Gewalt der Gesetze, noch durch öffentliche Autorität eingeflößt, und durch Gewalt oder Gesetze kann absolut Niemand gezwungen werden, selig zu seyn; sondern hierzu wird eine fromme und brüderliche Ermahnung, gute Erziehung und vor Allem, eignes und freies Urtheil erfordert. Da also das höchste Recht frei zu denken, auch über die Religion, einem Jeden zukommt, und es sich nicht denken läßt, daß Jemand dieses Recht abtreten könne, so muß auch einem Jeden dieses

höchste Recht und diese höchste Autorität zustehen, über die Religion frei zu urtheilen, und folglich sich dieselbe zu erklären und auszulegen. Denn nur darum kömmt der Obrigkeit die höchste Autorität die Gesetze zu erklären, und die höchste Gerichtsbarkeit über öffentliche Angelegenheiten zu, weil sie zum öffentlichen Rechte gehören, und so kömmt aus eben diesem Grunde die höchste Autorität, die Religion zu erklären und über sie zu urtheilen, jedem Einzelnen zu, weil sie nämlich zum Rechte jedes Einzelnen gehört. Weit entfernt also, daß aus der Autorität des hebräischen Hohenpriesters die vaterländischen Gesetze zu erklären, die Autorität des römischen Papstes, die Religionen zu erklären, gefolgert werden könnte, kann man im Gegentheil leicht daraus schließen, daß jeder Einzelne hauptsächlich diese Autorität habe, und daraus können wir auch darthun, daß unsere Methode, die Schrift zu erklären, die beste sey. Denn da ein Jeder die höchste Befugniß hat, die Schrift zu erklären, so muß auch die Norm, sie zu erklären, nichts seyn, als die Allen gemeinsame natürliche Vernunft und kein übernatürliches Licht, noch irgend eine äußere Autorität; denn sie darf nicht so schwer seyn, daß sie nur allein von den scharfsinnigsten Philosophen behandelt werden könnte, sondern sie

muß ſich dem natürlichen und allgemeinen Menſchenverſtande und dem Faſſungsvermögen anpaſſen, als welche wir unſere Methode dargeſtellt haben. Denn wir haben geſehen, daß die Schwierigkeiten, die ſie ſchon hat, von der Nachläſſigkeit der Menſchen, nicht aber von der Beſchaffenheit der Methode herrühren.

Achtes Capitel.

In welchem gezeigt wird, daß der Pentateuch, die Bücher Joſua, der Richter, Rut, Samuels und der Könige, nicht von ihnen ſelber geſchrieben ſind, und ſodann unterſucht wird, ob ſie ſämmtlich mehre Verfaſſer, oder nur einen gehabt, und wer es geweſen ſey.

Im vorigen Capitel haben wir von den Grundlagen und Prinzipien der Kenntniß der heil. Schrift gehandelt und gezeigt, daß ſie in weiter nichts, als in einer einfachen Geſchichte derſelben beſtände; daß dieſe aber, ob ſie gleich höchſt nothwendig, dennoch von den Alten vernachläſſigt worden, oder wenn ſie auch eine ſolche geſchrieben und überliefert hätten, durch die Unbill der Zeiten zu Grunde gegangen, und folglich ein großer

Theil der Grundlagen und Prinzipien dieser Kenntniß verloren gegangen sey. Doch wäre dieß noch zu ertragen gewesen, wenn sich die Nachkommen innerhalb der richtigen Grenzen gehalten hätten, und das Wenige, was sie erhalten oder gefunden haben, ihren Nachfolgern mit redlicher Treue überliefert, und nichts Neues aus ihrem eigenen Kopfe ausgeheckt hätten; dadurch kam es, daß die Geschichte der Schrift nicht blos unvollkommen, sondern auch fehlerhafter blieb, d. h. daß nicht blos kein Ganzes darauf gebaut werden konnte, sondern sie auch unrichtig wurde. Diese Grundlagen der Kenntniß der heil. Schrift zu berichtigen, und nicht blos einige wenige, sondern die gewöhnlichen Vorurtheile der Theologie zu heben, ist hier mein Vorsatz. Ich befürchte aber, daß dieser Versuch schon zu spät kömmt; denn es ist beinahe schon so weit gekommen, daß sich die Menschen hierüber nicht zurechtweisen lassen wollen, sondern daß sie das, was sie unter dem Schein der Religion einmal angenommen haben, hartnäckig vertheidigen, und daß der Vernunft nur noch bei sehr Wenigen (in Vergleichung mit den Uebrigen) Raum gelassen ist, so weit haben diese Vorurtheile den menschlichen Geist eingenommen. Ich will es aber dennoch wagen und nicht unterlassen,

einen Verſuch zu machen, da kein Grund vorhanden iſt, an der Sache ganz und gar zu verzweifeln. Um dieſes aber ordnungsmäßig darzuthun, will ich bei den Vorurtheilen in Bezug auf die wahren Verfaſſer der heil. Schrift anfangen, und zuerſt von dem Verfaſſer des Pentateuchs handeln, für welchen man faſt allgemein den Moſes gehalten hat, und welche Meinung von den Phariſäern auch ſo hartnäckig vertheidigt worden, daß ſie denjenigen für einen Ketzer hielten, der ihnen darüber anders zu denken ſchien; dieß war es auch, warum Aben Hesra, ein Mann von freierem Geiſte und bedeutender Gelehrſamkeit, der unter Allen, die ich geleſen habe, der erſte geweſen iſt, dem dieſes Vorurtheil auffiel, es nicht gewagt hat, ſeine Meinung offen zu erklären, ſondern die Sache nur mit dunkeln Worten anzuzeigen; die ich hier nicht anſtehe deutlicher zu machen, und die Sache ſelbſt evident darzuthun. Die Worte des Aben Hesra, welche in ſeinem Commentar über das fünfte Buch Moſis ſtehen, ſind folgende: „Jenſeits des Jordans ꝛc., ſobald du das Geheimniß der Zwölf verſtehſt, auch: „„Und Moſes ſchrieb das Geſetz““ und „„der Kanaaniter war damals im Lande,““ „„auf dem Berge Gottes wird es geoffenbart werden,““ „„denn ſiehe auch ſein Bett ein eiſernes Bett,““

dann wirſt du die Wahrheit erkennen." In dieſen wenigen Worten deutet er an und zeigt zugleich, daß es Moſes nicht war, der den Pentateuch geſchrieben, ſondern irgend ein Anderer, der lange nach ihm gelebt, und daß endlich das Buch, das Moſes geſchrieben, ein ganz anderes geweſen. Um dieſes zu zeigen, bemerkt er erſtens die Vorrede zum 5. Buch Moſis ſelber, die Moſes, der nicht über den Jordan gekommen war, nicht geſchrieben haben konnte. Zweitens bemerkt er, daß das ganze Buch Moſis ganz ausführlich blos auf dem Umfang eines einzigen Altars geſchrieben war (ſ. 5. Moſ. 27, V. 8 und Joſua 8, V. 30—32), welcher, nach dem Berichte der Rabbinen, nur aus zwölf Steinen beſtand. Hieraus folgt, daß das Buch Moſis von weit geringerem Umfang geweſen ſey, als der Pentateuch. Und dieſes hat, wie ich glaube, der Verfaſſer durch das Geheimniß der Zwölf anzeigen wollen, wenn er nicht etwa jene zwölf Verfluchungen darunter verſtanden hat, welche in dem eben angeführten Capitel des 5. Buchs Moſe ſtehen, von welchen er etwa geglaubt hat, daß ſie nicht im Geſetzbuche geſchrieben waren, und zwar deßwegen, weil Moſes außer der Aufzeichnung des Geſetzes auch noch den Leviten befahl, ſie zu verkünden, um durch dieſe

Beſchwörung des Volkes es anzuſpornen, das geſchriebene Geſetz zu beobachten. Oder er hat vielleicht damit das letzte Capitel des 5. Buchs vom Tode Moſis bezeichnen wollen, welches Capitel aus zwölf Verſen beſteht. Aber dieſes und alles übrige, was Andere darüber faſeln, brauche ich hier nicht näher zu unterſuchen. Drittens bemerkt er ſodann, es werde im 31. Cap. des 5. B. Moſ. V. 6 geſagt: „und Moſes ſchrieb das Geſetz" welche Worte nicht von Moſes ſelbſt, ſondern nur von einem andern Verfaſſer, der die Begebenheiten und Schriften Moſis erzählt, herrühren können. Viertens deutet er auf die Stelle 1. B. Moſ. 12, 6, wo der Geſchichtſchreiber erzählt, daß Abraham habe das Land Kanaan beſichtigt, und hinzufügt: „der Kanaaniter wohnte damals in jenem Lande," wodurch er die Zeit, in welcher er dieſes geſchrieben hat, deutlich hervorhebt. Alſo mußte dieſes nach dem Tode Moſes, und als die Kanaaniter ſchon vertrieben waren und dieſe Länder nicht mehr beſaßen, geſchrieben worden ſeyn; welches derſelbe Aben Hesra in ſeinem Commentar über dieſe Stelle auch mit dieſen Worten anzeigt: „Und der Kanaaniter war damals in dieſem Lande: es ſcheinet, daß Kanaan (Noah's Enkel) das Land der Kanaaniter, das Andere inne hatten, eingenommen

habe; wenn dieſes nicht wahr iſt, ſo liegt in dieſer Sache ein Geheimniß, und wer es weiß, ſchweige;" das heißt wenn Kanaan in dieſe Gegenden gedrungen iſt, ſo wird der Sinn ſeyn: „die Kanaaniter waren ſchon damals in dieſem Lande," indem er nämlich die vergangene Zeit ausſchließt, in welcher es von einer andern Nation bewohnt wurde. Wenn aber Kanaan dieſe Gegenden zuerſt bewohnt hat (wie aus dem 10. Cap. des 1. B. Moſ. folgt), ſo hebt der Text die gegenwärtige Zeit, nämlich die des Verfaſſers hervor, und alſo nicht die des Moſis, da ſie nämlich zu deſſen Zeit dieſe Gegenden noch beſaßen; und dieß iſt das Geheimniß, das er zu verſchweigen empfiehlt. Fünftens bemerkt er, daß im 22. Cap. V. 14 des 1. B. Moſ. der Berg Moria der Berg Gottes genannt wird, welchen Namen er nicht eher hatte, als nachdem er der Erbauung des Tempels gewidmet worden; aber dieſe Auserwählung des Berges war zur Zeit Moſis noch nicht geſchehen; denn Moſes führt noch keinen von Gott erwählten Ort an, ſondern im Gegentheil, er ſagt voraus, daß Gott dereinſt einen Ort wählen werde, dem der Name Gottes beigelegt werden würde. Sechſtens endlich bemerkt er, daß im 3. Cap. des 5. B. Moſ. in die Erzählung von Og, dem

Könige von Baſan, Folgendes eingeſchoben werde: „Nur Og, König zu Baſan, blieb von den anderen Rieſen * übrig; denn ſiehe, ſein Bett war ein eiſernes Bett, dieſes (Bett), welches zu Rabat, der Söhne Ammons, iſt neun Ellen lang“ ꝛc. Dieſe Parentheſe zeigt ganz deutlich an, daß der Verfaſſer dieſer Bücher lange nach Moſes gelebt habe, denn dieſe Art zu reden iſt nur dem eigen, der die älteſten Begebenheiten erzählt, und die Ueberbleibſel der Dinge anzeigt, um Glauben zu gewinnen, und dieſes Bett iſt ohne Zweifel zuerſt zu Davids Zeit, der dieſe Stadt eroberte, wie im 2. B. Samuels Cap. 12, V. 30 erzählt wird, gefunden worden. Aber nicht nur hier, ſondern auch etwas weiter unten, ſchaltet eben dieſer Geſchichtſchreiber zwiſchen die Worte Moſis ein: „Jair, der Sohn des Manaſſe, nahm die ganze Gerichtsbarkeit ein, von Argob bis an die Grenze von Geſſuri und Mahachatik, und nannte dieſe Oerter nebſt Baſan, nach ſeinem Namen, die Dörfer des Jair, bis auf den heutigen Tag.“ Dieß, ſage ich, fügt der Geſchichtſchreiber zur Erläuterung der

* Im Hebräiſchen bedeutet רְפָאִים Verurtheilte, und ſcheint auch ein Eigenname geweſen zu ſeyn, nach Chron. Cap. 20. Und deßhalb glaube ich, daß es hier irgend eine Familie bedeute.

Worte Mosis, die er eben angeführt hatte, hinzu; nämlich: „Und das übrige Gilead, und das ganze Basan, das Königreich des Og, gab ich dem halben Stamme Manasse, die ganze Gerichtsbarkeit von Argob zum ganzen Basan, das das Land der Riesen genannt wird.“ Ohne Zweifel wußten die Hebräer zur Zeit dieses Verfassers, welche Dörfer dem Jair vom Stamme Juda gehörten, aber nicht die Namen der Gerichtsbarkeit von Argob und des Landes der Riesen; er war also genöthigt zu erklären, was das für Oerter wären, die man vor Alters so genannt habe, und zugleich die Ursache anzugeben, warum sie zu seiner Zeit nach dem Namen Jairs, der aus dem Stamme Juda und nicht aus dem Stamme Manasse war, genannt würden (s. 1. B. der Chron. Cap. 2, V. 22, 23). Hiemit habe ich der Ansicht des Aben Hezra und die von ihm zur Bestätigung derselben angeführten Stellen des Pentateuch's erklärt. Aber er hat weder Alles noch das Hauptsächlichste bemerkt, denn es ist in diesen Büchern noch vieles und weit Wichtigeres zu bemerken übrig; nämlich:

I. daß der Verfasser dieser Bücher von Mose nicht blos in der dritten Person spricht, sondern noch überdieß vieles von ihm bekräftigt; z. B. „Gott sprach mit Moses; Gott sprach mit Moses

von Angeſicht zu Angeſicht; Moſes war der demüthigſte unter allen Menſchen (4. B. Moſ. Cap. 12, V. 3); Moſes gerieth in Zorn gegen die Heerführer (4. B. Moſ. Cap. 31, V. 14); Moſes der Mann Gottes (5. B. Moſ. Cap. 33, V. 1); Moſes der Diener Gottes iſt geſtorben. Nie war in Iſrael ein Prophet wie Moſes" ꝛc. Hingegen im 5. B. Moſ. wo das Geſetz, welches Moſes dem Volke erklärte, und das er geſchrieben hatte, beſchrieben wird, redet Moſes und erzählt ſeine Thaten in der erſten Perſon; nämlich: „Gott ſprach zu mir" (5. Moſ. Cap. 2, V. 1, 17 ꝛc.); „ich habe Gott gebeten" ꝛc. Nur daß der Geſchichtſchreiber nachher am Ende des Buchs, nachdem er die Worte Moſes wiedergegeben hat, wieder fortfährt, in der dritten Perſon zu reden, und zu erzählen wie Moſes dieſes Geſetz (welches er nämlich erklärt hatte) dem Volk ſchriftlich übergeben, daſſelbe von neuem wieder ermahnt, und endlich ſein Leben beſchloſſen habe. Alles dieſes, nämlich die Art zu reden, die Zeugniſſe, und ſelbſt der ganze Zuſammenhang der Geſchichte machen uns durchaus glauben, daß dieſe Bücher von einem Andern, und nicht von Moſes ſelbſt geſchrieben worden ſind.

II. Iſt auch zu bemerken, daß in dieſer Geſchichte nicht blos erzählt wird wie Moſes ſtarb,

begraben wurde und die Hebräer dreißig Tage lang in Trauer verſetzte, ſondern es wird über dieſes, nach einer zwiſchen ihm und allen Propheten, die nach ihm gelebt haben, angeſtellten Vergleichung geſagt, er habe ſie Alle übertroffen; „Und es ſtand hinfort, heißt es, kein Prophet in Iſrael auf, wie Moſes, den Gott von Angeſicht zu Angeſicht erkannt hätte.“ Ein ſolches Zeugniß konnte ſich gewiß Moſes nicht ſelbſt, und ebenſo wenig ein Anderer ihm geben, der unmittelbar auf ihn folgte, ſondern einer, der viele Jahrhunderte nach ihm lebte, beſonders, weil der Geſchichtſchreiber von der vergangenen Zeit redet, nämlich: „es ſtand hinfort kein Prophet auf“ ꝛc., und von ſeinem Grabe: „Niemand kennt es bis auf den heutigen Tag.“

III. Iſt zu bemerken, daß einige Oerter nicht mit den Namen genannt werden, welche ſie bei Moſes Lebzeiten hatten, ſondern mit andern, mit denen ſie erſt lange hernach bezeichnet wurden. Z. B. daß „Abraham die Feinde verfolgte bis nach Dan“ (ſ. 1. B. Moſ. 14, V. 14), welchen Namen dieſe Stadt erſt lange nach dem Tode des Joſua erhalten hat (ſ. Buch der Richter Cap. 18, V. 29.)

IV. Daß die Geſchichten zuweilen auch über die Lebenszeit Moſes hinaus geführt worden.

Denn 2. B. Moſ. 16, V. 34 wird erzählt, daß die Kinder Iſrael vierzig Jahre lang Manna in der Wüſte gegeſſen hätten, bis ſie in das Land, das ſie bewohnen ſollten, gekommen wären, bis ſie an die Grenzen des Landes Kanaan kamen; nämlich bis zu der Zeit, von welcher im B. Joſua im 5. Cap. V. 12, geredet wird. Auch im 1. B. Moſis Cap. 36, V. 31 wird geſagt: „Dieſes ſind die Könige, die in Edom regiert haben, ehe über die Kinder Iſrael ein König regierte.“ Der Geſchichtſchreiber erzählt ohne Zweifel hier, welche Könige die Idumäer hatten, ehe ſie David unterjochte, und Statthalter dort beſtellte. Hieraus erhellt alſo Jedem ganz deutlich, daß der Pentateuch nicht von Moſe, ſondern von einem Andern, der viele Jahrhunderte nach Moſes gelebt hat, geſchrieben worden ſey.

Laßt uns aber unſre Aufmerkſamkeit auch auf die Bücher richten, die Moſes ſelbſt geſchrieben hat, und die im Pentateuch angeführt werden; denn aus ihnen ſelbſt wird erhellen, daß ſie etwas Anderes als der Pentateuch geweſen ſind. Zuförderſt alſo iſt aus dem 2. B. Moſ. Cap. 17, V. 14 bekannt, daß Moſes auf Gottes Befehl den Krieg gegen Hamalek beſchrieben habe, in welchem Buch aber, erhellt aus dem angeführten

Capitel ſelbſt nicht; aber im 4. B. Moſ. Cap. 21, V. 12 wird ein gewiſſes Buch angeführt, das „Kriege Gottes“ genannt wurde, und ohne Zweifel in dieſem iſt der Krieg wider Hamalek, und zudem auch alle Lager, beſchrieben worden (von welchen auch der Verfaſſer des Pentateuchs im 4. B. Cap. 33, V. 2 bezeugt, daß ſie Moſes beſchrieben habe). Außerdem kömmt auch im 2. B. Moſ. Cap. 24, V. 4, 7 ein anderes Buch vor, welches das „Buch des Bundes“ genannt wurde, * und das er vor den Iſraeliten ablas, als ſie zuerſt den Bund mit Gott ſchloſſen. Aber dieſes Buch, oder dieſer Brief, enthielt nur ſehr wenig; nämlich die Geſetze oder Befehle Gottes, welche vom 22. Vers des 20. Cap. bis zum 24. Cap. des 2. B. Moſ. erzählt werden, welches keiner in Abrede ſtellen wird, der dieſes Capitel mit einem geſunden Urtheil und ohne Partheinigung lieſt. Denn es wird dort erzählt, daß Moſes, ſobald er die Geſinnung des Volks über den mit Gott zu errichtenden Bund erkannt, ſogleich die Ausſprüche und Rechte Gottes geſchrieben, und am folgenden Morgen frühe, nach einigen vorhergegangenen Ceremonien, der ganzen Verſammlung die

* ספר (Sepher) bedeutet im Hebräiſchen ſo Brief oder Karte.

Bedingungen des zu schließenden Bundes vorgelesen habe, welche sodann auch das ganze Volk, nach geschehener Verlesung, und nachdem sie ohne Zweifel von dem ganzen Volke verstanden worden, einmüthig angenommen habe. Es folgt also sowohl aus der Kürze der Zeit, in welcher dieses Buch geschrieben worden, als auch aus der Beschaffenheit des zu schließenden Bundes, daß dieses Buch weiter nichts, als das bereits angeführte Wenige enthalten habe. Endlich erhellt auch, daß Moses in dem vierzigsten Jahre nach dem Auszuge aus Egypten, alle Gesetze, die er gegeben erkläret (s. 5. B. Mos. Cap. 1, V. 5), das Volk von Neuem zu demselben verpflichtet (s. 5. B. Mos. Cap. 29, V. 14), und endlich auch das Buch, das diese erklärten Gesetze und diesen neuen Bund enthielt, geschrieben habe (s. 5. B. Mos. Cap. 31, V. 9); und dieses wurde das „Buch des Gesetzes Gottes" genannt, welches Josua später vermehrte, nämlich durch die Erzählung des Bundes, zu welchem sich das Volk seiner Zeit abermals verbindlich machte, und den es mit Gott zum dritten Male schloß (s. Josua Cap. 24, V. 25, 26). Weil wir aber kein Buch haben, das diesen Bund Mosis und zugleich den Bund des Josua enthielte, so muß man nothwendig zugeben, daß

dieſes Buch verloren gegangen ſey, oder man müßte mit dem chaldäiſchen Paraphraſten Jonathan in Unſinn verfallen, und die Worte der Schrift nach Belieben verdrehen. Dieſer wollte nämlich, um dieſer Schwierigkeit willen, lieber die Schrift verfälſchen, als ſeine Unwiſſenheit bekennen. Denn er überſetzte die Worte des Buchs Joſua (ſ. Cap. 24, V. 26): „Und Joſua ſchrieb dieſe Worte in das Buch des Geſetzes Gottes,“ alſo in das Chaldäiſche: וכתב יהושע ית פתגמיא האילין ואצניעינון בספר אוריתא דיהוה „Und Joſua ſchrieb dieſe Worte und verwahrte ſie mit dem Buche des Geſetzes Gottes.“ Was ſoll man mit denen anfangen, die nichts ſehen, als was ſie ſehen wollen? Was heißt dieſes anders, als die Schrift ſelbſt leugnen, und aus ſeinem eignen Gehirn eine neue ausbrüten? Wir ſchließen alſo, daß dieſes Buch des Geſetzes Gottes, das Moſes ſchrieb, nicht der Pentateuch, ſondern ein ganz anderes geweſen ſey, welches der Verfaſſer des Pentateuchs nach einer Ordnung in ſein Werk verwebte, welches ſowohl aus dem eben Geſagten folgt, als auch aus dem, was nun geſagt werden ſoll, ſich auf das Einleuchtendſte ergeben wird. Da nämlich in der bereits angezeigten Stelle des 5. B. Moſ. erzählt wird, Moſes habe das Buch des Geſetzes

geſchrieben, ſo fügt der Geſchichtſchreiber hinzu, daß Moſes ſolches den Prieſtern übergeben und ihnen dazu befohlen, daß ſie es zur beſtimmten Zeit dem ganzen Volke vorleſen ſollten. Dieſes zeigt, daß dieſes Buch von weit geringerem Umfange als der Pentateuch geweſen, da man es in einer einzigen Verſammlung ſo durchleſen konnte, daß es von Allen verſtanden wurde. Es darf auch hier nicht übergangen werden, daß Moſes von allen Büchern, die er ſelbſt geſchrieben, nur das einzige vom zweiten Bunde und den Lobgeſang (den er auch hernach aufſchrieb, damit ihn das ganze Volk auswendig lernen ſollte) heilig zu halten und zu verwahren befohlen hat. Denn weil er durch den erſten Bund nur die dabei Anweſenden verbunden hatte, durch den zweiten aber auch alle ihre Nachkommen verband (ſ. 5. B. Moſ. 29, V. 14—15), ſo befahl er deßhalb das Buch des zweiten Bundes auch in den kommenden Jahrhunderten heilig zu beobachten, und außerdem noch den Lobgeſang, der hauptſächlich auf die künftigen Jahrhunderte gerichtet iſt. Da alſo nicht bekannt iſt, daß Moſes, außer dieſen Büchern, noch andere geſchrieben habe, und daß er ſelbſt kein anderes als das Buch des Geſetzes und den Lobgeſang den Nachkommen heilig zu halten befohlen hat, endlich

auch im Pentateuch Vieles vorkommt, das nicht von Moses geschrieben werden konnte, so folgt, daß man nicht mit Grund, sondern wider alle Vernunft, behaupten kann, Moses sey der Verfasser des Pentateuchs. Vielleicht dürfte aber hier Jemand fragen, ob Moses nicht auch außer diesen die Gesetze geschrieben habe, als sie ihm zuerst geoffenbart wurden; d. h. ob er in dem Zeitraum von vierzig Jahren keine von den Gesetzen, die er gegeben, außer jenen wenigen, geschrieben habe, die, wie ich sagte, in dem Buche des ersten Bundes enthalten waren. Hierauf antworte ich aber: ob ich gleich zugebe, daß es vernunftgemäß scheine, Moses habe zur selben Zeit und an demselben Orte, wo ihm die Gesetze mitgetheilt wurden, dieselben auch geschrieben, so widerspreche ich doch, daß wir solches aus diesem Grunde behaupten dürfen. Denn wir haben oben gezeigt, daß wir von ähnlichen Dingen nichts behaupten dürfen, als nur das, was sich aus der Schrift selbst ergibt, oder was lediglich aus ihren Grundsätzen durch gesetzmäßige Folgerungen hergeleitet wird, keineswegs aber darum, weil es vernunftgemäß scheint. Hierzu kömmt noch, daß uns selbst die Vernunft nicht nöthigt, dieses zu behaupten. Denn vielleicht theilte der Senat die Befehle des Moses dem

Volke schriftlich mit, die hernach ein Geschichtschreiber sammelte und sie der Geschichte des Lebens Mosis nach der Ordnung einschaltete.

So viel von den fünf Büchern Mosis. Es ist nunmehr Zeit auch die übrigen zu untersuchen. Aus gleichen Gründen zeigt sich, daß auch das Buch Josua nicht von ihm selber verfaßt ist. Denn es war ein Anderer, der von Josua bezeugt, daß er in allen Ländern berühmt gewesen (s. C. 6, V. 27), daß er nichts von dem unterlassen, was Moses befohlen hatte (s. den letzten Vers des 8. Cap. und Cap. 11, V. 15), daß er alt geworden, das ganze Volk zur Versammlung berufen habe, und endlich gestorben sey. Dann wird auch Einiges erzählt, das sich erst nach seinem Tode zugetragen; nämlich, daß die Israeliten nach seinem Tode Gott verehrt hätten, so lange die Alten lebten, die ihn gekannt hatten. Und im 16. Cap. V. 10. daß (Ephraim und Manasse) „die Kanaaniter nicht vertrieben hätten, die zu Gazer wohnten, sondern (wird hinzugefügt) daß die Kanaaniter unter Ephraim gewohnt hätten bis auf den heutigen Tag und tributär gewesen seyen.“ Eben dieses ist es, was im Buche der Richter Cap. 1, V. 27—29 erzählt wird, und auch die Redensart „bis auf diesen Tag,“ zeigt, daß der Schriftsteller eine

alte Begebenheit erzähle. Ebenso ist auch die Stelle im 15. Cap. V. 63 von den Kindern Juda, und die Geschichte Calebs, nach dem 14. Vers dess. Cap. Auch die Begebenheit, welche im 22. Cap. vom 10. Vers an erzählt wird, von den dritthalb Stämmen, die jenseits des Jordans einen Altar gebaut hatten, scheint nach dem Tode Josua's sich ereignet zu haben, da in der ganzen Erzählung des Josua nicht gedacht wird, sondern das Volk allein berathschlagt den Krieg zu führen, schickt Gesandte ab, erwartet ihre Antwort, und genehmigt zuletzt. Endlich folgt auch aus dem 10. Cap. V. 14 augenscheinlich, daß dieses Buch viele Jahrhunderte nach Josua geschrieben wurde; denn es heißt daselbst: „Und es war kein Tag diesem gleich, weder zuvor noch hernach, daß Gott (so) Jemanden gehorcht hätte" ꝛc.

Wenn Josua irgend ein Buch geschrieben hat, so war es sicher das, welches im 10. Cap. V. 13, nämlich in eben dieser Geschichte zitirt wird. Daß aber das Buch der Richter von den Richtern selbst geschrieben worden, wird, wie ich glaube, kein Mensch von gesunder Vernunft glauben können, denn der Epilog dieser Geschichte, der sich im 21. findet zeigt deutlich, daß es nur von einem einzigen Geschichtschreiber verfaßt wurde.

Weil auch ferner der Verfaſſer deſſelben oft erinnert, daß zu dieſer Zeit noch kein König in Iſrael geweſen ſey, ſo iſt kein Zweifel, daß es, nachdem die Könige die Regierung erhalten hatten, geſchrieben wurde. Bei den Büchern Samuels brauchen wir uns auch nicht lange aufzuhalten, da die Geſchichte weit über ſein Leben hinaus fortgeführt wird. Nur dieſes will ich bemerken, daß dieſes Buch ebenfalls viele Jahrhunderte nach Samuel geſchrieben wurde. Denn im erſten Buch Cap. 9, V. 9 erinnert der Geſchichtſchreiber in einer Parentheſe: „Wenn man vor Zeiten in Iſrael Gott um Rath fragen wollte, ſo ſagte Jeder ſo: komm laß uns zu dem Seher gehen, denn was heute Prophet, wurde vor Zeiten Seher genannt.“ Die Bücher der Könige endlich ſind, wie ſich aus ihnen ſelbſt ergibt, aus den Büchern der Geſchichte Salomo's (ſ. 1. B. der Könige, Cap. 11, V. 41), der Chronik der Könige von Jehuda (ſ. Cap. 14, V. 19) und der Chronik der Könige von Iſrael, entnommen. Wir ſchließen alſo, daß alle bisher angeführten Bücher ſpäter verfaßt (Apographen) ſind, und daß die darinnen enthaltenen Dinge, als alte erzählt werden. Wenn wir nun auf den Zuſammenhang und Inhalt dieſer Bücher unſere Aufmerkſamkeit richten, ſo können wir

leicht entnehmen, daß sie Alle von ein und demselben Geschichtschreiber herrühren, der die alte Geschichte von ihrem ersten Ursprung an bis zur ersten Zerstörung der Stadt beschreiben wollte, denn diese Bücher hängen so miteinander zusammen, daß wir schon daraus entnehmen können, daß sie nur die Erzählung eines einzigen Geschichtschreibers enthalten. Denn sobald er mit der Erzählung des Lebens Mosis zu Ende ist, geht er auf die Geschichte des Josua folgendermaßen über: „Und es begab sich, nachdem Moses, der Diener Gottes, gestorben war, daß Gott zu Josua sprach" ꝛc. Und nachdem Josua gestorben war beginnt er die Geschichte der Richter, mit eben demselben Uebergang und derselben Verbindung, nämlich: „Und es begab sich, als Josua gestorben war, daß die Kinder Israels Gott fragten" ꝛc. Und diesem Buche fügt er das Buch Rut, gleichsam als einen Anhang folgendermaßen bei: „Und es geschah in jenen Tagen, als die Richter regierten, daß eine Hungersnoth in diesem Lande war"; und auf eben diese Art verbindet er mit diesem auch das erste Buch Samuels, nach dessen Schluß er mit seinem gewohnten Uebergange zum zweiten Buche fortgeht; und da die Geschichte Davids noch nicht beendigt ist, so knüpft er an dasselbe das 1. Buch der

Könige an, wo er die Erzählung der Geschichte Davids fortsetzt, und endlich mit eben der Verbindungsformel das zweite Buch anschließt. Sodann zeigt auch der Zusammenhang und die Ordnung der Geschichten an, daß es blos ein Geschichtschreiber war, der sich ein bestimmtes Ziel vorgesetzt hatte; denn er fängt damit an, den ersten Ursprung der hebräischen Nation zu erzählen; erzählt dann nach der Ordnung, bei welcher Gelegenheit und zu welcher Zeit Moses Gesetze gegeben, und ihm Vieles vorausgesagt habe; hierauf, wie es nach den Vorhersagungen Mosis in das verheißene Land (5. B. Mos. Cap. 7) eingedrungen, aber nachdem es solches in Besitz genommen, die Gesetze verlassen (Cap. 31, V. 16), wodurch viel Unglück über dasselbe gekommen sey (V. 17). Wie es dann Könige wählen wollte (Cap. 17, V. 14), die auch, je nachdem sie die Gesetze beobachteten, glücklich oder unglücklich waren (Cap. 28, V. 36 und 68), bis er endlich den Untergang des Reichs, wie ihn Moses vorhergesagt hatte, erzählt. Alles Andere aber, was nichts zur Bestätigung des Gesetzes beiträgt, hat er entweder ganz mit Stillschweigen übergangen, oder verweist er die Leser auf andere Geschichtschreiber. Alle diese Bücher gehen also auf das Eine hinaus, nämlich die Worte

und Befehle Mosis zu lehren, und sie durch den Ausgang der Begebenheiten zu bestätigen. Aus diesen drei miteinander betrachtet, nämlich aus der Einfachheit des Inhalts aller dieser Bücher, ihrem Zusammenhang, und daß sie Apographa sind, welche viele Jahrhunderte nach den geschehenen Begebenheiten geschrieben wurden, schließen wir, wie wir schon gesagt, daß sie Alle nur einen Geschichtschreiber zum Verfasser haben. Wer aber dieser gewesen sey, kann ich nicht so augenscheinlich zeigen; ich muthmaße aber, daß es Hesra gewesen sey; dazu kömmt noch manches Tristige, woraus ich diese Conjectur mache. Denn da der Geschichtschreiber, der, wie wir nun wissen, nur Einer war, die Geschichte bis zur Befreiung Jojachims fortführt, und außerdem noch hinzufügt, daß derselbe sein ganzes übriges Leben hindurch an der Tafel des Königs gewesen (d. i. entweder an der Jojachim's, oder an der seines Sohnes Nebukadnezar, denn der Sinn ist völlig zweideutig), so folgt, daß es keiner vor Hesra war. Die Schrift bezeugt aber von Niemanden, der damals gelebt, als nur von Hesra (s. Hesra Cap. 7, V. 10), daß er seinen Fleiß aufbot, das Gesetz Gottes aufzusuchen und zu vervollständigen, und daß er ein Schriftsteller war, erfahren im Gesetz Mosis

(s. daſſ. Cap. V. 6). Ich kann alſo keinen andern als Hesra muthmaßen, der dieſe Bücher geſchrieben. Ferner ſehen wir auch aus dieſem Zeugniß von Hesra, daß er ſich nicht nur bemüht habe, das Geſetz Gottes aufzuſuchen, ſondern auch in Ordnung zu bringen; und im Nehemia Cap. 8, V. 8 heißt es auch: „daß ſie das erklärte Buch des Geſetzes Gottes laſen, ihre Vernunft dabei gebraucht und die Schrift verſtanden hätten.“ Da aber im fünften Buch Moſis nicht allein das Buch des Geſetzes Moſis oder der größte Theil davon enthalten iſt, ſondern auch überdies einige Einſchaltungen zur vollſtändigen Erläuterung darin vorkommen, ſo ſchließe ich, daß dieſes fünfte Buch Moſis das von Hesra geſchriebene, vervollſtändigte und erklärte Geſetzbuch Gottes war, das ſie damals laſen. Daß aber in dieſem 5. B. Moſis vieles in Parentheſen zur vollſtändigen Erläuterung eingeſchaltet worden ſey, davon habe ich oben, als ich die Anſicht des Aben Hesra erklärte, zwei Beiſpiele angeführt, und dergleichen findet man noch mehre; z. B. im 2. Cap. V. 12: „Auch wohnten vordem in Sehir die Horiter, aber die Kinder des Heſau vertrieben und vertilgten ſie aus ihrem Angeſicht, und wohnten an ihrer Statt, ſo wie Iſrael gethan hat im Lande ſeines Erbtheils,

das ihm gegeben." Er erklärt nämlich den 3. und 4. Vers dieses Capitels, daß nämlich die Kinder Hesau's den Berg Sehir, der ihnen als Erbtheil zugefallen war, nicht als unbewohnt eingenommen, sondern daß sie ihn und die Horiter, die ihn vorher bewohnt, überfallen, daher eben so, wie die Israeliten nach dem Tode Mosis die Kanaaniter, vertrieben und vertilgten. So werden auch in einer Parenthese der 6. 7. 8. und 9. Vers im 10. Capitel zwischen die Worte Moses eingeschaltet. Denn Jeder sieht, daß der 8. Vers, der mit den Worten anfängt: „Zu dieser Zeit sonderte der Herr den Stamm Levi," nothwendig auf den 5. Vers bezogen werden müsse und nicht auf den Tod Aharons, den Hesra aus keiner andern Ursache hier eingeschaltet zu haben scheint, als weil Moses in der Erzählung vom Kalbe, das das Volk anbetete, gesagt hatte (s. Cap. 9, V. 20), er habe Gott für Aharon gebeten. Ferner erklärt er, daß Gott zu jener Zeit, von welcher Moses redet, sich den Stamm Levi erwählt habe, um die Ursache dieser Wahl und warum die Leviten keinen Theil an der Erbschaft bekamen, anzuzeigen, und darauf fährt er mit den Worten Mosis fort, den Faden der Geschichte zu verfolgen. Hierzu füge man noch den Eingang dieses Buchs nebst allen Stellen,

die von Moses in der dritten Person reden. Außerdem hat er noch vieles Andere, was wir nun nicht mehr unterscheiden können, hinzugesetzt, oder mit andern Worten ausgedrückt, ohne Zweifel, damit es von den Menschen seiner Zeit, desto leichter begriffen wurde. Wenn wir, wiederhole ich, das Gesetzbuch Mosis selber besäßen, so zweifle ich nicht, daß wir sowohl in den Worten, als der Anordnung und den Gründen der Gebote einen großen Unterschied finden würden. Denn wenn ich nur die Zehngebote dieses Buchs mit den Zehngeboten des zweiten Buchs Moses zusammenhalte (wo die Geschichte derselben eigens erzählt wird), so sehe ich, daß sie beide in allem diesem von einander abweichen. Denn das vierte Gebot wird nicht allein auf eine andre Art anbefohlen, sondern auch noch viel weiter ausgedehnt; der Grund dieses Gebots ist auch von dem, der in den Zehngeboten des zweiten Buch Moses angegeben wird, himmelweit verschieden. Endlich ist die Ordnung, in welcher hier das 10. Gebot erklärt wird, auch anders als im zweiten Buch Moses. Ich glaube also, daß dieß sowohl hier, als an andern Stellen, wie ich schon gesagt habe, von Hesra geschehen sey, weil er das Gesetz Gottes den Menschen seiner Zeit auslegte, und daß also

dieses das Buch des göttlichen Gesetzes sey, das er vervollständigt und erklärt, und dasselbe unter allen als deren Verfasser ich ihn genannt, das erste gewesen sey. Ich schließe dieses daraus, weil es die Gesetze des Vaterlands enthält, deren das Volk am meisten bedarf, und auch, weil dieses Buch durch keine vorhergehende Verbindung, wie alle übrigen, verbunden wird, sondern mit dem unabhängigen Satze anfängt: „Dieß sind die Worte Moses" ꝛc. Nachdem er aber dasselbige geendigt, und dem Volke die Gesetze gelehrt hatte, dann machte er sich, wie ich glaube, daran, die vollständige Geschichte der hebräischen Nation zu beschreiben, von der Schöpfung der Welt an, bis zur ersten Zerstörung Jerusalems, und schaltete dieses fünfte Buch Mosis, an seinem Orte, ein; nannte er seine ersten fünf Bücher darum nach dem Namen Moses, weil sein Leben der hauptsächlichste Inhalt derselben ist; und nahm er die Benennung von dem Hauptinhalte. Aus diesem Grunde benannte er das sechste nach dem Namen Josuas; das siebente der Richter; das achte Rut; das neunte und vielleicht auch das zehnte Samuels; und das eilfte und zwölfte der Könige. Ob aber Hesra die letzte Hand an dieses Werk gelegt, und es, wie er wünschte, vollendet habe, davon im folgenden Capitel.

Neuntes Capitel.

Andere Unterſuchungen über dieſelben Bücher, ob nämlich Eſra die letzte Hand an ſie gelegt; ferner, ob die Randbemerkungen, die ſich in den hebräiſchen Handſchriften finden, verſchiedene Lesarten waren.

Wie viel vorſtehende Unterſuchung über den wahren Verfaſſer dieſer Bücher zum vollkommneren Verſtändniſſe derſelben beitrage, kann man leicht ſchon aus jenen Stellen allein abnehmen, die wir zur Erhärtung unſerer Anſicht hierüber angeführt haben; und die einem Jeden ohne dieſelbe ganz unverſtändlich ſcheinen müſſen. Außer über den Verfaſſer iſt aber noch Anderes bei jenen Büchern zu beachten, was der gemeine Aberglaube das Volk nicht erkennen läßt. Das Hauptſächlichſte hievon iſt, daß Eſra (den ich ſolange für den Verfaſſer vorerwähnter Bücher halte, bis Jemand einen andern gewiſſern zeigt) an die in dieſen Büchern enthaltenen Erzählungen nicht die letzte Hand gelegt, und nichts gethan hat, als daß er die Geſchichten aus den verſchiedenen Schriftſtellern zuſammen trug, und oft nur einfach abſchrieb, und ſie weder gehörig unterſucht, noch in Ordnung gebracht, der Nachwelt hinterließ. Welche Urſachen ihn aber verhindert

haben mögen (wenn nicht etwa ein frühzeitiger Tod), dieſes Werk nach allen Theilen zu vollenden, kann ich nicht ermitteln. Ungeachtet uns aber alte hebräiſche Geſchichtſchreiber fehlen, ſo erhellt dieß doch ganz evident aus den noch vorhandenen wenigen Bruchſtücken derſelben. Denn die Geſchichte des Hiskia im 2. B. der Könige Cap. 18 vom 17. Vers an, iſt von der Erzählung des Eſaias abgeſchrieben, wie ſie ſich in der Chronik der Könige von Juda findet; denn man lieſt dieſe ganz in dem Buche des Eſaias, das in der Chronik der Könige von Juda enthalten war (ſ. 2. B. der Chron. C. 32, V. 32), mit denſelben Worten wie hier, nur ſehr Weniges ausgenommen. Hieraus kann jedoch nichts Anderes geſchloſſen werden, als daß von dieſer Erzählung des Eſaias verſchiedene Lesarten gefunden worden ſind, wenn man nicht auch hier von Geheimniſſen träumen will. Ferner iſt auch das letzte Capitel dieſes Buchs in dem letzten Capitel des Jeremias enthalten. Außerdem findet man das 7. Cap. im 2. B. Samuels, im erſten Buch der Chronik Cap. 17; man findet aber an verſchiedenen Stellen die Worte ſo wunderbar verändert, daß man leicht abnehmen kann, daß dieſe zwei Capitel aus zwei verſchiedenen Exemplaren von der Geſchichte Natans genommen

ſind. Endlich iſt das Geſchlechtsregiſter der Könige von Idumea, im 2. B. Moſis Cap. 36, Vers 30 ꝛc. mit denſelben Worten auch im erſten Buch der Chronik Cap. 1 aufgeführt, da doch entſchieden iſt, daß der Verfaſſer dieſes Buchs das, was er erzählt, aus andern Geſchichtſchreibern, keineswegs aber aus jenen zwölf Büchern genommen hat, die wir dem Heera beigelegt. Es iſt alſo kein Zweifel, daß, wenn wir dieſe Geſchichtſchreiber ſelbſt beſäßen, die Sache unmittelbar entſchieden wäre; weil ſie uns aber, wie geſagt, mangeln, ſo bleibt uns weiter nichts übrig, als die Geſchichten ſelbſt zu unterſuchen, nämlich ihre Ordnung und Verbindung, ihre verſchiedene Wiederholung und endlich ihre Verſchiedenheit bei Vergleichung der Jahre, um von dem Uebrigen urtheilen zu können. Wir wollen alſo dieſe Geſchichten, wenigſtens die hauptſächlichſten, in Erwägung ziehen; und zwar zuerſt die von Juda und Tamar, die der Geſchichtſchreiber im 38. Cap. des 1. B. Moſis alſo zu erzählen anfängt: „Es begab ſich aber zu jener Zeit, daß Juda von ſeinen Brüdern wegzog.“ Dieſe Zeit muß ſich nothwendig auf die andere beziehen, von welcher unmittelbar die Rede war; aber auf diejenige, von welcher im 1. B. Moſis unmittelbar geredet wird, kann ſie

nicht bezogen werden. Denn von der Zeit an, da nämlich Joseph nach Egypten geführt wurde, bis zu derjenigen, da der Patriarch Jakob mit seiner ganzen Familie ebenfalls dahin reiste, können wir mehr nicht als zwei und zwanzig Jahre zählen; denn Joseph war, als ihn seine Brüder verkauften, siebzehn Jahre alt, und als ihn Pharao aus dem Gefängnisse rufen ließ, dreißig; nimmt man noch die sieben fruchtbaren und die zwei Hungerjahre hinzu, so kommen, wenn man von dieser ganzen Summe die siebzehn Jahre, nämlich das Alter Josephs als er nach Egypten geführt wurde, abzieht, zwei und zwanzig Jahre heraus. Aber kein Mensch wird begreifen können, daß sich so viele Begebenheiten in diesem Zeitraume haben zutragen können; nämlich daß Juda drei Knaben, mit einem Weibe, das er damals nahm, einen nach dem andern, zeugte, wovon der älteste, als es sein Alter erlaubte, die Tamar zum Weibe nahm, welche dann nach dessen Tode der zweite Sohn heirathete, der aber ebenfalls starb; und daß lange nach diesem Juda selbst mit dieser seiner Schwiegertochter Tamar, ohne sie zu kennen, zu thun gehabt, mit ihr Zwillingssöhne gezeugt habe, wovon der eine ebenfalls in der vorbenannten Zeit Vater geworden. Da also Alles dieses

nicht auf jene Zeit bezogen werden kann, wovon im 1. B. Mosis die Rede ist, so muß es sich nothwendig auf eine andere beziehen, von welcher unmittelbar in einem andern Buche gehandelt wurde, und nach diesem hat Esra auch diese Geschichte geradezu abgeschrieben, und sie ohne vorhergegangene Untersuchung der übrigen einverleibt. Aber nicht allein dieses Capitel, sondern auch die ganze Geschichte Josephs und Jakobs müssen aus verschiedenen Geschichtsschreibern gezogen und abgeschrieben worden seyn, so wenig sehen wir sie mit einander übereinstimmen. Denn das 47. Cap. des 1. B. Mosis erzählt, daß Jakob, als er von Joseph geführt, den Pharao begrüßte, 130 Jahre alt war; zieht man nun von diesen jene zwei und zwanzig Jahre ab, die er wegen Abwesenheit Josephs in Trauer verlebte, und überdieß noch die siebzehn, die Joseph alt war, als er verkauft wurde, und endlich die sieben Jahre, die Jakob um Rahel gedient hatte, so ergibt sich, daß er in sehr hohem Alter stand, nämlich im 84. Jahre, als er die Lea zur Frau nahm; daß hingegen Dina kaum 7 Jahre alt war, als sie von Sichem geschwächt wurde, Simeon und Levi aber kaum 11 und 12 Jahre, als sie jene ganze Stadt plünderten, und alle ihre Einwohner mit dem Schwerte niedermachten.

Ich habe nicht nöthig, hier den ganzen Pentateuch durchzugehen; wenn man nur darauf achtet, daß in diesen fünf Büchern Alles, nämlich Gebote und Geschichten ohne Ordnung unter einander, ohne dabei Rücksicht auf die Zeiten zu nehmen, erzählt wird, und daß eine und dieselbe Begebenheit mehrmal und zuweilen auf verschiedene Weise wiederholt wird, so wird man leicht ermessen können, daß alle diese Dinge untereinandergeworfen, gesammelt und aufgehäuft worden, um sie nachher desto leichter zu untersuchen und in Ordnung zu bringen. Aber nicht blos das, was die fünf Bücher, sondern auch die übrigen Geschichten bis zur Zerstörung Jerusalems, die die 7 übrigen Bücher enthalten, sind auf dieselbe Weise gesammelt. Denn wer sieht nicht, daß im 2. Cap. der Richter vom 6. Vers an ein neuer Geschichtschreiber (der die Thaten Josua's ebenfalls beschrieben hatte), aufgeführt wird, und dessen Worte geradezu abgeschrieben werden? Denn nachdem unser Geschichtschreiber im letzten Capitel des Buchs Josua erzählt hat, daß dieser gestorben sey, und begraben worden, und im 1. Cap. dieses Buches dasjenige zu erzählen versprochen hat, was sich nach dessen Tode zugetragen, so hätte er auf diese Weise, wenn er den Faden seiner Geschichte verfolgen wollte:

dasjenige, was er hier von Josua selber zu erzählen anfing, an das Vorhergehende anknüpfen können. So sind auch die Capitel 18, 19 ꝛc. des ersten Buchs Samuel aus einem andern Geschichtschreiber genommen, welcher meinte, daß die Ursache, weßhalb David den Hof Sauls zu besuchen angefangen habe, eine ganz andere gewesen sey, als diejenige, die im 16. Cap. desselben Buchs erzählt wird. Denn er meint nicht, daß David durch den Rath der Diener Sauls von diesem berufen worden sey (wie im 16. Cap. erzählt wird), sondern daß er zufällig von seinem Vater zu seinen Brüdern in das Lager geschickt, und erst bei Gelegenheit des Sieges, den er über den Philister Goliath erhielt, dem Saul bekannt und bei Hofe behalten wurde. Dasselbe vermuthe ich auch von dem 26. Capitel desselben Buchs, daß nämlich der Geschichtschreiber dort dieselbe Geschichte, die im 24. Capitel erzählt wird, nach der Meinung eines Andern zu erzählen scheint.

Doch ich gehe nun über dieses weg, und fahre in der Untersuchung der Zeitrechnung fort. Im 6. Cap. des 1. B. der Könige heißt es, Salomo habe den Tempel gebaut im Jahre 480 nach dem Ausgange aus Egypten, aber aus den Geschichten selbst schließen wir eine weit größere Zahl.

Denn	Jahre.
Moses regierte das Volk in der Wüste	40
Dem Josua, der 110 Jahre lebte, können, nach des Josephus und Anderer Meinung, nicht mehr gegeben werden als . . .	26
Kusan Rischgataim hielt das Volk unter seiner Herrschaft	8
Athniel, der Sohn Kenaz, war Richter .	40
Heglon, der König der Moabiter, beherrschte das Volk	18
Ehud und Sangar waren Richter . .	80
Jabin, König von Canaan hielt das Volk wiederum unter seiner Herrschaft . .	20
Hierauf hatte das Volk Ruhe	40
War sodann unter midianitischer Herrschaft	7
Zur Zeit Gideons verlebte es in Freiheit	40
Unter der Regierung Abimelechs aber .	3
Tola, der Sohn Puas, war Richter . .	23
Jair	22
Das Volk kam wieder unter die Herrschaft der Philister und Hammons	18
Jephta war Richter	6
Absan von Bethlehem	7
Elon von Sebulon	10
Habdan von Pirhaton	8
Das Volk war wieder unter der Herrschaft der Philister	40

	Jahre.
Samſon war Richter	20
Heli	40
Das Volk war wieder unter der Herrſchaft der Philiſter, ehe es durch Samuel befreit wurde	20
David regierte	40
Salomo, ehe er den Tempel baute . .	4
Alle dieſe Jahre betragen zuſammen .	580

Zu dieſen muß man ferner auch diejenigen Jahre jenes Jahrhunderts hinzufügen, in welchen nach dem Tode des Joſua der hebräiſche Staat geblühet hat, bis er von Kuſan Riſchgataim unterjocht wurde, und deren Anzahl, wie ich glaube, groß geweſen iſt; denn ich kann nicht glauben, daß ſogleich nach dem Tode des Joſua, Alle, die ſeine Wunderzeichen geſehen hatten, in einem einzigen Zeitpunkte geſtorben wären, und daß ihre Nachfolger knall und fall die Geſetze verlaſſen und von der höchſten Tugend zur niedrigſten Nichtsnutzigkeit und Trägheit herabgeſunken ſeyn ſollten, und daß endlich Kuſan Riſchgataim ſie ſo, geſagt gethan, unterworfen hat. Da vielmehr jedes Einzelne von dieſen ein Menſchenalter erfordert, ſo iſt kein Zweifel, daß die Schrift im 2. Cap. V. 7, 9, 10 des Buchs der Richter, die Geſchichten vieler Jahre zuſammenfaßte, die ſie mit Stillſchweigen übergangen hat.

Ferner muß man noch die Jahre hinzuzählen, in welchen Samuel Richter war, deren Anzahl in der Schrift auch nicht angegeben ist. Endlich müssen auch noch die Jahre der Regierung Sauls hinzugezählt werden, die ich in obiger Zusammenstellung übergangen habe, weil es aus seiner Geschichte sich nicht hinlänglich ergibt, wie viel Jahre er regiert hat. Es heißt zwar im 13. Cap. V. 1 im 2. B. Samuels, daß er zwei Jahre regiert habe, aber auch diese Stelle ist verstümmelt, und aus der Geschichte selbst schließen wir eine weit größere Zahl. Daß der Text hier verstümmelt sey, wird Niemand bezweifeln können, der nur die ersten Anfangsgründe der hebräischen Sprache versteht. Denn sie beginnt folgendermaßen: בן שנה שאול במלכו וישרי שנים מלך על ישראל „Ein Jahr alt war Saul, als er regierte und zwei Jahre hat er über Israel regiert.“ Wer, wiederhole ich, sieht nicht, daß hier die Zahl der Lebensjahre Sauls, als er die Regierung antrat, ausgelassen worden? Daß sich aber aus der Geschichte selbst auf eine größere Anzahl schließen lasse, wird, glaube ich, Niemand bezweifeln. Denn im 27. Cap. V. 7 desß. Buches heißt es, daß David sich unter den Philistern, zu welchen er wegen Saul entfloh, ein Jahr und vier Monate aufgehalten habe.

Nach dieſer Berechnung mußte alſo alles Uebrige in einem Zeitraume von acht Monaten vorgefallen ſeyn, was meines Erachtens Niemand glauben kann. Joſephus wenigſtens verbeſſert den Text am Ende des ſechsten Buchs der Alterthümer ſo: „Saul regierte alſo bei Lebzeiten Samuels achtzehn Jahre, nach deſſen Tod aber noch zwei Jahre.“ Dieſe Geſchichte im 13. Cap. hängt außerdem auch auf keine Art mit dem Vorhergehenden zuſammen. Zu Ende des 7. Cap. wird erzählt, daß die Philiſter von den Hebräern ſo niedergekämpft wurden, daß ſie, ſo lange Samuel lebte, nicht wagten, die Grenzen Iſraels zu betreten; hier aber heißt es, daß die Hebräer bei Lebzeiten Samuels von den Philiſtern überfallen, und durch ſie in ſo großes Elend und in ſolche Armuth verſetzt wurden, daß ſie keine Waffen mehr hatten, womit ſie ſich vertheidigen konnten, und auch keine Mittel, ſolche zu verfertigen. Ich müßte wahrlich tüchtig ſchwitzen, wenn ich alle dieſe Geſchichten, die in dieſem erſten Buche Samuels ſtehen, ſo mit einander vereinigen wollte, daß Alle, als von einem Verfaſſer geſchrieben und geordnet, erſcheinen würden. Doch ich kehre wieder zu meiner Aufgabe zurück. — Alſo müſſen die Jahre der Regierung Sauls zu der obigen Zuſammenſtellung noch

hinzugefügt werden. Endlich habe ich auch die Jahre der Anarchie der Hebräer noch nicht mitgerechnet, weil sie nicht aus der Schrift selbst bekannt sind. Die Zeit ist mir unbekannt, sage ich, worin sich das ereignete, was im 17. Cap. bis zum Ende des Buchs der Richter erzählt wird. Hieraus folgt also deutlich, daß die wahre Berechnung der Jahre sich weder aus den Geschichten selbst ergebe, noch daß die Geschichten an sich in ein und derselben Zeit übereinstimmen, sondern sehr verschiedene Zeiten voraussetzen. Man muß demnach bekennen, daß diese Geschichten aus verschiedenen Schriftstellern zusammengetragen, und bis jetzt weder geordnet noch geprüft sind. Es scheint auch zwischen den Büchern der Chronik der Könige von Juda und den Büchern der Chronik der Könige von Israel keine geringere Verschiedenheit in der Zeitrechnung obzuwalten. Denn in der Chronik der Könige von Israel stand, daß Jehoram, der Sohn Ahabs, im zweiten Jahre der Regierung Jehorams, des Sohnes Josaphats zu regieren angefangen habe (s. 2. B. der Könige Cap. 1, V. 17); dagegen in der Chronik der Könige von Juda, daß Jehoram, der Sohn Josaphats, im fünften Jahre der Regierung Jehorams, des Sohnes Ahabs, zu regieren anfing (s. Cap. 8, V. 16 dess. B).

Wer überdieß die Geſchichte der Bücher der Chronik mit den Geſchichten der Bücher der Könige vergleichen will, wird viele ähnliche Verſchiedenheiten finden, die ich hier nicht anzuführen brauche, und noch viel weniger die Auslegungen der Schriftſteller, wodurch man dieſe Geſchichten zu vereinigen ſich bemühte, denn die Rabbinen ſprechen baaren Unſinn; die Commentatoren aber, die ich geleſen habe, träumen, erdichten und verfälſchen endlich die Sprache an ſich ganz und gar. Wenn z. B. im zweiten Buch der Chronik geſagt wird, Aghasja war 42 Jahre alt, als er regierte, ſo erdichten einige, daß dieſe Jahre von der Regierung des Homri, und nicht von der Geburt des Aghasja, anfingen. Wenn ſie dieſes als den Meinungsausdruck des Verfaſſers der Bücher der Chronik beweiſen könnten, ſo würde ich nicht anſtehen zu behaupten, daß er nicht zu reden verſtanden habe. Und auf dieſe Art erdichten ſie noch vieles Andere, das, wenn es wahr wäre ich abſolut behaupten würde, daß die alten Hebräer weder ihre Sprache, noch eine Ordnung im Reden irgend verſtanden hätten, und ich würde keinen Grund und keine Norm der Schrifterklärung anerkennen, und man dürfte nach Belieben Alles erdichten.

Wenn indeß Jemand glauben ſollte, daß ich

hier zu allgemein und nicht gründlich genug redete, so bitte ich ihn, daß er das thun und uns in diesen Geschichten eine bestimmte Ordnung zeige, welche die Geschichtschreiber in der Zeitrechnung ohne zu fehlen nachahmen könnten, und wenn er die Geschichten erklärt und zu vereinigen sucht, so möge er sich an die Phrasen, Redensarten, Eintheilungs- und Verbindungssätze so strenge halten, und so erklären, daß wir sie auch nach seiner Erklärung beim Schreiben nachahmen können. Leistet er dieß, so will ich ihm schnell die Hand reichen, und er sey mir ein großer Meister. Denn ich gestehe, daß ich, so lange ich auch darnach gesucht habe, doch nichts Solches habe finden können. Ja, ich setze noch hinzu, daß ich hier nichts schreibe, was ich nicht schon längst und lang überdacht habe, und ob ich gleich von Kindheit an mit den gewöhnlichen Ansichten über die heil. Schrift erfüllt wurde, so mußte ich sie doch endlich verwerfen. Doch ich brauche die Leser hierbei nicht länger aufzuhalten, und zu einer verzweifelten Sache aufzufordern; es war aber nöthig die Sache selbst vorzutragen, um meine Meinung deutlicher zu erklären. Und so gehe ich nunmehr auf das Uebrige fort, das ich über das Schicksal dieser Bücher zu bemerken unternommen habe.

Außer dem bereits angeführten iſt noch zu bemerken, daß dieſe Bücher von den Nachkommen nicht mit der Aufmerkſamkeit aufbewahrt worden ſind, daß keine Fehler eingeſchlichen ſeyn ſollten. Schon die ältern Schriftſteller haben zweifelhafte Lesarten bemerkt, außerdem auch noch einige verſtümmelte Stellen, aber doch nicht alle. Ob aber die Fehler von ſolcher Beſchaffenheit ſind, daß ſie den Leſer ſehr aufhalten, darüber ſtreite ich jetzt nicht. Jedoch glaube ich, daß ſie von geringerer Bedeutung ſind, wenigſtens für ſolche, die die Schrift mit freierem Urtheile leſen; und das kann ich mit Beſtimmtheit behaupten, daß ich in Rückſicht der moraliſchen Lehrſätze keinen Fehler und keine verſchiedene Lesart gefunden habe, die dieſelben dunkel und zweifelhaft machen könnten. Aber die Meiſten wollen nicht zugeben, daß auch in dem Uebrigen irgend ein Fehler eingeſchlichen ſey, und behaupten vielmehr, daß Gott durch eine beſondere Vorſehung die ganze Bibel unverfälſcht erhalten habe; von den verſchiedenen Lesarten aber ſagen ſie, es ſeyen Zeichen der tiefſten Myſterien; daſſelbe behaupten ſie auch von den Sternchen, die in der Mitte des 28. Abſchnittes vorkommen, ja ſogar in den Punctationen der Buchſtaben ſeyen große Geheimniſſe enthalten. Ob ſie dieſes aus Dummheit

und Altweiberdemuth, oder aus Anmaßung und Schlechtigkeit, um ganz allein für die Besitzer der göttlichen Geheimnisse gehalten zu werden, gesagt haben, weiß ich nicht, das aber weiß ich wenigstens, daß ich bei ihnen nichts, was an ein Geheimniß streift, sondern nur kindische Gedanken gelesen habe. Ich habe auch einige kabbalistische Schwätzer gelesen, und kenne sie noch überdieß, deren Unsinnigkeit ich nie genug bewundern konnte. Daß aber, wie ich gesagt habe, wirklich Fehler eingeschlichen sind, kann, wie ich glaube, kein Mensch von gesundem Urtheil bezweifeln, der die Stelle v. Saul (die ich bereits aus dem 1. B. Sam. Cap. 13, V. 11 angeführt habe), und den 2. Vers des 6. Cap. des 2. B. Sam. liest, wo es heißt: „Und David machte sich auf und ging, und alles Volk, das bei ihm war, aus Juda, um die Bundeslade Gottes von dort wegzubringen." Jeder muß sehen, daß hier der Ort, wohin sie gingen, nämlich Kirjat Jeharim, woher sie die Lade holen wollten, ausgelassen sey. Es kann auch nicht geleugnet werden, daß der 37. V. im 13. Cap. des 2. B. Sam. verwirrt und verstümmelt sey, nämlich: „Und Absalon floh, und ging zu Ptolomäus, dem Sohne Hamihud, König zu Gesur, und er betrauerte seinen Sohn alle Tage, und

Abſalon floh und ging nach Geſur und blieb dort drei Jahre.“ Dieſer Art habe ich, wie ich mich erinnere, vor dieſem noch Anderes bemerkt, das mir jetzt nicht einfällt. Daß aber die Randbemerkungen, die man mitunter in den hebräiſchen Handſchriften findet, zweifelhafte Lesarten geweſen ſind, daran kann auch Keiner zweifeln, wenn er bedenkt, daß die meiſten davon aus der großen Aehnlichkeit der hebräiſchen Buchſtaben entſtanden ſind. Nämlich aus der Aehnlichkeit, welche כ (Kaf) mit ב (Bet) י (Jod) mit ו (Vau) ד (Dalet) mit ר (Res) u. ſ. w. hat. Z. B. wenn es im 2. B. Samuels Cap. 5 im vorletzten Vers heißt: „Und zu derſelben (Zeit) da du hören wirſt,“ ſteht am Rande בשמע wenn du hören wirſt; und im 21. Cap. des Buchs der Richter V. 22 והיה כי יבואו אבותם או אחיהם לריב „Wann aber ihre Väter oder Brüder in Vielheit (d. h. öfter) zu uns kommen“ ꝛc., ſteht am Rande לריב „zu zanken.“ Auf dieſe Art ſind auch viele aus dem Gebrauch der Buchſtaben entſtanden, die quiescirende genannt werden, deren Ausſprache nämlich oft nicht gehört, und ohne Unterſchied einer ſtatt des andern geſetzt wird. Z. B. 3. B. Moſ. Cap. 25, V. 29 heißt es: וקנה בית אשר בעיר אשר לא חומה „Und das Wohnhaus, das in einem Orte iſt,

der keine Mauer hat, wird befestigt." Am Rande hingegen steht: אשר לו חומה „der eine Mauer hat" ꝛc. Ob dieß nun gleich an sich selbst klar genug ist, so muß ich doch auf die Gründe einiger Pharisäer antworten, wodurch sie glauben machen wollen, daß die Anmerkungen am Rande von den Verfassern der heil. Bücher selbst beigefügt oder angezeigt worden wären, um damit irgend ein Mysterium zu bezeichnen. Den ersten Grund, der mich aber gar nichts angeht, nehmen sie aus dem Gebrauche, die Schrift zu lesen, her. Wenn, sagen sie, diese Anmerkungen wegen Verschiedenheit der Lesarten beigesetzt worden, die die Nachkommen nicht entscheiden konnten, warum hat denn der Gebrauch, den Sinn am Rande überall beizubehalten, überhand genommen? warum, sagen sie, haben sie den Sinn, den sie beibehalten wollten, am Rande angemerkt? Sie mußten ja vielmehr die Bücher selbst so schreiben, wie sie wollten, daß man sie lesen sollte, und den Sinn, und die Lesart, die sie am meisten billigten, nicht am Rande bemerken. Der zweite Grund, der scheinbar Vieles für sich hat, wird aus der Natur der Sache selber entnommen, daß nämlich nicht gestissentlich, sondern zufällig Fehler in die Handschriften gekommen, und was so entsteht, wird verschiedenartig. Nun wird

aber in den fünf Büchern das Wort נעׂרה „Mädchen," eine einzige Stelle ausgenommen, immer mangelhaft gegen die Regel der Grammatik, ohne den Buchstaben ה (He) geschrieben, am Rande hingegen richtig nach der allgemeinen Regel der Grammatik. Entstand dieß etwa auch daraus, daß die Hand im Abschreiben irrte? Durch welchen Zufall war es möglich, daß die Feder immer, sobald sie an dieses Wort kam, so eilte? Sodann hätte man ja diesen Mangel leicht und ohne Scrupel nach den Regeln der Grammatik ergänzen und verbessern können. Da also diese Lesarten nicht durch Zufall entstanden, und diese so augenscheinlichen Fehler nicht verbessert worden sind, so schließen sie, daß sie mit bestimmtem Vorsatze von den ersten Verfassern gemacht wurden, um dadurch etwas anzuzeigen. Allein hierauf kann man leicht antworten. Denn bei dem, was sie aus einem unter ihnen überhandgenommenen Gebrauche schließen, halte ich mich nicht auf. Ich weiß nicht zu was der Aberglaube überreden konnte, und vielleicht geschah es aber darum, weil sie beide Lesarten für gleich gut und statthaft hielten, und deßwegen wollten sie, um keine hintanzusetzen, daß man die eine schreibe und die andere lese. Sie fürchteten sich nämlich in einer so wichtigen Sache ein Urtheil

zu bestimmen, damit sie selbst ungewiß nicht das Falsche für das Wahre wählen, sie wollten also nicht die eine der andern vorziehen, was sie absolut gethan hätten, wenn sie eine allein zu schreiben und zu lesen verordnet hätten; besonders da die Randbemerkungen in den heil. Büchern nicht verzeichnet werden. Oder vielleicht geschah dieß deßwegen, weil sie wollten, daß einige, ob sie gleich richtig abgeschrieben waren, dennoch anders, wie sie es nämlich am Rande angezeigt, gelesen werden sollten. Daher setzen sie allgemein fest, daß die Bibel nach den Randbemerkungen gelesen werden sollte. Die Ursache aber, die die Schreiber bewogen haben mag, Einiges ausdrücklich am Rande zu bemerken, wie es gelesen werden müsse, will ich jetzt anzeigen. Nicht alle Randbemerkungen sind zweifelhafte Lesarten, sondern sie bemerken auch Manches, was außer Gebrauch gekommen war, nämlich veraltete Wörter, und solche Dinge, die die guten Sitten der damaligen Zeit in öffentlicher Versammlung zu verlesen nicht erlaubten. Denn die alten Schriftsteller, fern von aller Schlechtigkeit, umschrieben die Dinge nicht in diplomatischen Wendungen, sondern nannten sie bei ihren eigentlichen Namen. Nachdem aber Schlechtigkeit und Ueppigkeit überhand genommen hatte, fing man an, Dinge für

unanſtändig zu halten, die von den Alten ohne Unanſtändigkeit geſagt wurden. Um dieſer Urſache willen hatte man eben nicht nöthig gehabt, die Schrift ſelber zu verändern; um inzwiſchen der Schwachheit des Volks nachzugeben, führte man ein, daß die Namen des Beiſchlafs und der körperlichen Entledigungen, anſtändiger öffentlich vorgeleſen wurden, nämlich ſo, wie man es am Rande bemerkt hatte. Was es aber endlich ſeyn mag, warum es gebräuchlich geworden, die Schrift nach den Lesarten am Rande zu leſen und zu erklären, ſo war es doch wenigſtens nicht darum, daß die wahre Erklärung hiernach geſchehen müſſe. Denn außerdem, daß die Rabbinen ſelbſt im Talmud oft von den Maſoreten abweichen und andere Lesarten hatten, die ſie annahmen, wie ich bald zeigen werde, ſo finden ſich noch überdieß ſolche am Rande, die ſich nach dem Sprachgebrauche weniger rechtfertigen laſſen. So heißt es z. B. im 2. B. Sam. Cap. 14, V. 22. אשר עשה המלך את דבר עבדו „Weil der König that nach dem Willen ſeines Knechts,“ welche Conſtruction ganz regelmäßig iſt, und mit jener im 16. Vers deſſelben Capitels übereinſtimmt; was aber am Rande ſteht עבדך (deines Knechts) kömmt nicht mit der Perſon des Zeitworts überein. So heißt auch im letzten

Vers des 16. Cap. deſſelben Buchs: באשר ישאל ברבר אלהים „Als wenn er frage (d. h. gefragt wird) das Wort Gottes.“ Hier wird am Rande beigeſetzt: איש (Jemand) ſtatt des Nominativs des Zeitwortes, welches aber nicht ſorgfältig genug geſchehen zu ſeyn ſcheint. Denn der gewöhnliche Sprachgebrauch im Hebräiſchen iſt, daß man die unperſönlichen Zeitwörter in der dritten Perſon des Singulars gebraucht, wie dem Grammatiker wohl bekannt iſt. Und ſo findet man viele Anmerkungen, die der geſchriebenen Lesart auf keine Weiſe vorgezogen werden können. Was aber den zweiten Grund der Phariſäer betrifft, ſo läßt ſich aus dem bereits Geſagten leicht darauf antworten; nämlich, daß die Schreiber außer den zweifelhaften Lesarten auch veraltete Wörter bemerkt haben. Denn es iſt kein Zweifel, daß in der hebräiſchen Sprache, wie in andern, der neuere Gebrauch viele Wörter abgeſchafft und antiquirt hat, die dann die letzten Schreiber in der Bibel fanden, welche, wie ich bereits geſagt, Alles notirten, um es nach dem damaligen Gebrauche vor dem Volke abzuleſen. Daher findet man das Wort נער (Nahgar) allenthalben angemerkt, weil es vor Alters beiderlei Geſchlechts war, und eben das bedeutete, was im Lateiniſchen Juvenis (Jüngling). So wurde auch bei den

Alten die Hauptſtadt der Hebräer gewöhnlich ירושלם (Jeruſalem) und nicht ירושלים (Jeruſalaim) genannt. Derſelben Anſicht bin ich über das Pronomen הוא (er, oder ſie); daß nämlich die Neueren ו (Vau) in י (Jod) verwandelt haben (welche Verwandlung in der hebräiſchen Sprache oft vorkömmt), wenn ſie das weibliche Geſchlecht bezeichnen wollten; die Alten hingegen thaten dieſes nicht, ſondern ſie pflegten das weibliche Geſchlecht dieſes Pronomens von dem männlichen nur durch Vocale zu unterſcheiden. So war überdieß auch die Anomalie einiger Wörter anders bei den Alten und wieder anders bei den Neuern, und endlich bedienten ſich die Alten der Zuſatzbuchſtaben ה א ט נ ת י als einer damals beſondern Eleganz. Alles dieſes könnte ich hier durch viele Beiſpiele erläutern, ich will aber den Leſer nicht länger bei einer widerwärtigen Lectüre aufhalten. Wenn aber Jemand früge, woher ich das erkannt, ſo antworte ich, weil ich es ſelbſt bei den älteſten Schriftſtellern, nämlich in der Bibel, oft gefunden habe; aber die Späteren wollten ſie doch nicht nachahmen, und dieß iſt die einzige Urſache, warum in den andern, obgleich auch ſchon bereits todten Sprachen, doch die alten Wörter erkannt werden. Vielleicht wendet mir aber Jemand ein, da ich den größten Theil

dieſer Anmerkungen für zweifelhafte Lesarten hielte, warum man denn über eine Stelle nie mehr als zwei Lesarten fände? Warum nicht auch einmal drei oder mehr? Und dann ſtreite doch Einiges in den heil. Schriften ſo ganz offenbar gegen die Grammatik, was in den Randanmerkungen berichtigt wäre, daß alſo gar nicht zu glauben ſey, daß die Abſchreiber dabei hätten anſtehen und zweifelhaft ſeyn können, welches die richtige Lesart ſey. Aber auch hierauf kann leicht geantwortet werden, und zwar auf das Erſtere ſage ich: es ſind der Lesarten mehre geweſen, als wir in unſern Handſchriften bemerkt finden. Denn im Talmud befinden ſich mehre, die von den Maſoreten übergangen worden ſind, und gehen an vielen Stellen ſo offenbar von denſelben ab, daß der abergläubiſche Corrector der Bombergiſchen Bibel endlich genöthigt worden iſt, in ſeiner Vorrede zu geſtehen, daß er ſie nicht miteinander zu vereinigen wüßte. ולא ידענא לתרוצי אלא בדבר שענה לעיל דאדחויי דגמרא לפלוגי על המסורה „Und hier, ſagt er, weiß ich weiter nichts zu antworten, als was ich ſchon oben geantwortet habe, nämlich, daß es die Gewohnheit des Talmuds iſt, den Maſoreten zu widerſprechen.“ Man kann daher nicht mit hinlänglichem Grunde behaupten, daß es

niemals mehr als zwei Lesarten einer Stelle gegeben, und zwar aus zwei Gründen; nämlich erſtens: weil die Urſache, woraus, wie wir gezeigt, die Verſchiedenheit dieſer Lesarten entſtanden, nicht mehr als zwei zulaſſen kann; denn wir haben gezeigt, daß ſie hauptſächlich aus der Aehnlichkeit einiger Buchſtaben entſtanden ſind. Daher lief der Zweifel faſt immer endlich da hinaus, welcher von zwei Buchſtaben geſchrieben werden müßte, ב (Bet) oder כ (Kaf), י (Jod) oder ו (Vau), ד (Dalet) oder ר (Res) u. ſ. w. welche Buchſtaben am meiſten gebraucht werden, und daher konnte es oft kommen, daß jeder einen erträglichen Sinn gab. Ferner ob eine Sylbe lang oder kurz ſey, deren Quantität durch die ſogenannten quiescirenden Buchſtaben beſtimmt wird. Hierzu nehme man nun noch, daß nicht alle Anmerkungen zweifelhafte Lesarten ſind, da auch viele, wie geſagt, des Anſtands wegen, und zur Erläuterung ungebräuchlicher und veralteter Wörter hinzugeſetzt wurden. Der zweite Grund, warum ich glaube, daß nie mehr als zwei Lesarten von einer Stelle gefunden werden, iſt, weil ich glaube, daß die Abſchreiber nur ſehr wenige Exemplare gefunden haben, vielleicht nicht mehr als zwei oder drei. In der Abhandlung der Schreiber סופרים im ſechsten Capitel werden

nur drei erwähnt, von welchen man fabelt, daß sie zur Zeit Hesra's gefunden wurden, weil sie uns diese Noten als von Hesra selbst hinzugesetzt aufschwatzen wollen. Dem sey wie ihm wolle; wenn sie deren drei gehabt haben, so können wir leicht begreifen, daß zwei davon in derselben Stelle stets miteinander übereingekommen sind; ja es könnte sich gewiß Jeder darüber wundern, wenn in nur drei Exemplaren drei verschiedene Lesarten von einer und derselben Stelle gefunden würden. Durch welches Schicksal es aber kam, daß nach Hesra ein so großer Mangel an Exemplaren war, wird denjenigen nicht weiter in Verwunderung setzen, der entweder nur das 1. Cap. des 1. Buchs der Maccabäer, oder das 7. Cap. des 12. Buchs der Alterthümer des Josephus gelesen hat. Es wird ihm vielmehr wunderbar vorkommen, daß nach einer so großen und langwierigen Verfolgung, diese wenigen übrig bleiben konnten; woran meines Erachtens Niemand zweifeln wird, der diese Geschichte nur mit einiger Aufmerksamkeit gelesen hat. Wir sehen also die Ursachen, weßhalb nirgends mehr als zwei zweifelhafte Lesarten vorkommen. Man irrt deßwegen sehr, wenn man daraus, daß es nirgend mehr als zwei Lesarten gebe, schließen will, daß die Bibel an den mit Anmerkungen

verſehenen Stellen, abſichtlich unrichtig geſchrieben worden ſey, um dadurch Geheimniſſe anzudeuten. Was aber den zweiten Einwurf betrifft, daß Manches ſo unrichtig geſchrieben ſey, daß ſich gar nicht zweifeln laſſe, daß es dem Schreibegebrauch aller Zeiten widerſtreite, welches alſo abſolut hätte verbeſſert, nicht aber blos am Rande angemerkt werden müſſen, ſo trifft mich dieß nicht; denn ich bin nicht verbunden zu wiſſen, welche Religionspflicht ſie bewogen habe, dieſes nicht zu thun. Vielleicht haben ſie es in ihrer Herzenseinfalt gethan und wollten ſie den Nachkommen die Bibel ſo, wie ſie ſie in den wenigen Urſchriften fanden, übergeben und nur Abweichungen der Urſchriften, nicht eben als zweifelhaft, ſondern nur als verſchiedene Lesarten bemerken. Ich habe ſie auch nur inſofern zweifelhaft genannt, inwiefern ich ſie faſt alle in Wahrheit ſo finde, daß ich durchaus nicht weiß, welche der andern vorzuziehen iſt. Endlich haben die Abſchreiber außer dieſen zweifelhaften Lesarten, auch noch viele verſtümmelte Stellen (durch Leerlaſſen eines Raums mitten in den Paragraphen) angemerkt, deren Anzahl die Maſoreten angeben; ſie zählen nämlich 28 Stellen, wo in den Paragraphen ein leerer Raum gelaſſen wird; ich weiß nicht, ob ſie auch unter der Zahl ein

Geheimniß verborgen glauben. Die Pharisäer beobachteten aber eine gewisse Größe des Raumes heiligstreng. Ein Beispiel davon (um nur eines anzuführen) findet sich im 4. Cap. des 1. B. Mosis im 8. Vers, der so geschrieben wird: „Und Kain sprach zu seinem Bruder Habel ..... und es begab sich, als sie auf dem Felde waren, daß Kain" ꝛc., wo ein leerer Raum gelassen wird, wo wir zu erfahren hoffen, was denn das gewesen sey, das Kain seinem Bruder gesagt habe. Und so (außer den Stellen, die ich schon bemerkt habe) findet man noch 28, die von den Schreibern ausgelassen worden sind; unter welchen jedoch viele nicht verstümmelt erscheinen würden, wenn kein leerer Raum dazwischen gelassen wäre. Doch genug hievon.

Zehntes Capitel.

Worin die übrigen Bücher des alten Testaments auf dieselbe Art, wie die ersteren, untersucht werden.

Ich gehe nunmehr zu den übrigen Büchern des alten Testaments über. Ueber die beiden Bücher der Chronik habe ich nichts Gewisses und Erhebliches zu bemerken, außer daß sie lange

nach Hesra und vielleicht nach der Wiederherstellung des Tempels durch Judas Maccabäus, geschrieben wurden. Denn im 9. Capitel des 1. Buchs erzählt der Geschichtschreiber, „welche Familien zuerst (nämlich zur Zeit Hesra's) zu Jerusalem gewohnt haben." Ferner macht er im 17. Vers die Thorhüter namhaft, von welchen Nehemia im 11. Cap. V. 19 ebenfalls zwei nennt. Dieß zeigt, daß diese Bücher lange nach der Wiedererbauung der Stadt geschrieben wurden. Uebrigens ist mir von ihrem Verfasser, ihrer Autorität, ihrem Nutzen und ihrer Lehre nichts bekannt. Ja, ich kann mich sogar nicht genug verwundern, warum sie von denen unter die heil. Bücher aufgenommen wurden, die das Buch der Weisheit, das Buch Tobias und die anderen, welche apokryphisch genannt werden, aus dem Canon der heil. Schriften gestrichen haben. Indeß ist es meine Absicht nicht, ihre Autorität zu vermindern, sondern ich will sie, wie sie allgemein angenommen sind, lassen wie sie sind. Auch die Psalmen sind während des zweiten Tempels gesammelt und in fünf Bücher eingetheilt worden. Denn der 88. Psalm ist nach dem Zeugniß des Juden Philo herausgegeben worden, als der König Jehojachim noch zu Babylon in der Gefangenschaft war; und der 89. Ps.

zur Zeit, als dieser König in Freiheit gesetzt wurde. Und ich glaube nicht, daß Philo dieß je gesagt hätte, wenn es nicht entweder die herrschende Meinung seiner Zeit gewesen, oder ihm nicht von glaubwürdigen Personen gesagt worden wäre. Die Sprüche Salomo's sind, wie ich glaube, zu derselben Zeit, oder wenigstens zur Zeit des Königs Josia, gesammelt worden, und zwar weil es im letzten Vers des 24. Cap. heißt: „Dieses sind auch Sprüche Salomo's, welche die Männer des Hiskia, Königs in Juda, überbracht haben." Hier kann ich aber die Keckheit der Rabbinen nicht mit Stillschweigen übergehen, die dieses Buch nebst dem Prediger aus dem Canon der heil. Schriften ausschließen, und mit den übrigen Büchern, die wir noch vermissen, in Verwahrung bringen wollten. Sie würden dieß auch unfehlbar gethan haben, wenn sie nicht einige Stellen gefunden hätten, worin das Gesetz Mosis empfohlen wird. Es ist wahrlich bejammernswerth, daß die heiligsten und besten Dinge von der Wahl dieser Leute abhingen. Ich danke ihnen jedoch, daß sie uns auch diese mittheilen wollten; allein ich muß dennoch bezweifeln, daß sie uns dieselben treulich überliefert haben, was ich hier aber nicht streng untersuchen mag. Ich gehe also auf die Bücher der Propheten fort.

Richte ich meine Aufmerkſamkeit auf dieſe, ſo ſehe ich, daß die darin enthaltenen Prophezeihungen aus andern Büchern geſammelt ſind; und daß ſie hier nicht immer in derſelben Reihenfolge abgeſchrieben werden, wie ſie von den Propheten ſelbſt geſagt oder geſchrieben wurden; daß auch nicht alle darin enthalten ſind, ſondern nur diejenigen, die ſie hier und dort finden konnten. Daher ſind dieſe Bücher nur Bruchſtücke der Propheten. Denn Eſaias fing unter der Regierung des Huzia an zu prophezeihen, wie der Abſchreiber ſelbſt im erſten Verſe bezeugt. Er hat aber nicht allein zu jener Zeit geweiſſagt, ſondern auch noch überdieß alle von dieſem Könige verrichteten Thaten beſchrieben (i. 2. Buch der Chronik Cap. 26, V. 22), welches Buch wir jezt vermiſſen. Was wir aber haben, iſt, wie wir gezeigt, aus den Chroniken der Könige von Juda und Iſrael abgeſchrieben. Hierzu kömmt noch die Behauptung der Rabbinen, daß dieſer Prophet auch unter der Regierung des Manaſſe, von welchem er endlich ermordet wurde, geweiſſagt habe, und obgleich ſie ein Mährchen zu erzählen ſcheinen, ſo ſcheinen ſie doch geglaubt zu haben, daß alle ſeine Weiſſagungen nicht vorhanden wären. Die Prophezeihungen des Jeremias, ferner die hiſtoriſch erzählt werden, ſind

aus verſchiedenen Chronologen ausgezogen und geſammelt. Denn außerdem, daß ſie durcheinander und ohne daß eine Zeitordnung beobachtet wird, zuſammengeworfen werden, wird auch noch ein und dieſelbe Geſchichte auf verſchiedene Weiſe wiederholt. Denn das 21. Cap. erklärt die Urſache der Gefangennehmung Jeremia's, daß er nämlich dem Zedechia, der ihn um Rath gefragt, die Zerſtörung der Stadt vorhergeſagt habe, und mit Unterbrechung dieſer Geſchichte, geht das 22. Capitel auf die Erzählung ſeiner Strafrede gegen Jehojachim, der vor Zedechia regierte und daß er die Gefangenſchaft des Königs vorausgeſagt, und ſodann beſchreibt das 25. Capitel das, was vor dieſem, nämlich im vierten Jahre des Jehojachim dem Propheten groſſenbart worden war, und darauf das aus dem erſten Regierungsjahre des Königs; und ſofort, ohne Beobachtung einer Zeitfolge, fährt es fort die Weiſſagungen zuſammenzuhäufen, bis endlich das 38. Capitel (als ob dieſe 15 Capitel in Parentheſe geſagt worden wären) wieder zu dem, was das 21. Capitel zu erzählen anfing, zurückkehrt. Denn die Conjunction, mit welcher jenes Capitel anfängt, bezieht ſich auf den 8. 9. und 10. Vers dieſes Capitels; und dann erzählt dieſes 38. Capitel jene Gefangennehmung des Jeremias

ganz anders, und gibt auch die Urſache ſeiner langwierigen Gefangenſchaft, im Vorhofe des Gefängniſſes, ganz anders an; als ſie im 37. Cap. erzählt wird; woraus man deutlich ſieht, daß Alles dieſes aus verſchiedenen Geſchichtſchreibern zuſammengetragen iſt, und auf keine andere Weiſe ausgeglichen werden kann. Die andern Prophezeihungen aber, die in den übrigen Capiteln enthalten ſind, wo Jeremias in der erſten Perſon ſpricht, ſcheinen aus dem Buche abgeſchrieben zu ſeyn, das Baruch ſchrieb, da ihm Jeremias ſelber dictirte. Denn dieſes enthielt (wie aus dem 36. Cap. V. 2 erhellt) nur das, was dieſem Propheten von der Zeit des Joſias an bis zum vierten Jahre des Jehojachim geoffenbart wurde; von welcher Zeit auch dieſes Buch anfängt. Aus eben dieſem Buche ſcheint ferner auch abgeſchrieben zu ſeyn, was vom 2. Vers des 45. Cap. bis zum 59. V. des 51. Cap. erzählt wird. Daß auch das Buch Ezechiels nur ein Fragment ſey, ſagen die erſten Verſe deſſelben ganz deutlich. Denn wer ſieht nicht, daß die Conjunction, womit das Buch anfängt, ſich auf Anderes ſchon Geſagte bezieht, und dieſes mit dem noch zu Sagenden verbindet? Aber nicht blos die Conjunction, ſondern auch der ganze Zuſammenhang der Rede ſetzt andere Schriften voraus: denn das 30. Jahr, mit

welchem dieses Buch anfängt, zeigt, daß der Prophet im Erzählen fortfährt, aber nicht anfängt, welches der Schreiber auch selbst in einer Parenthese V. 3 folgendermaßen bemerkt: „Das Wort des Herrn ward oft dem Ezechiel, Sohn des Buß, dem Priester im Lande der Chaldäer" ꝛc., als hätte er sagen wollen, die Worte Ezechiels, die er bis hieher abgeschrieben hatte, beziehen sich auf Anderes, das ihm vor diesem 30. Jahre geoffenbart worden. Ferner erzählt auch Josephus im zehnten Buch der Alterthümer im 9. Cap., Ezechiel habe geweissagt, daß Jerechias Babylon nicht sehen würde, welches wir in dem Buche, das wir von ihm haben, nicht lesen; sondern vielmehr (nämlich im 17. Cap.) daß er gefangen nach Babylon geführt werden würde. Von Hosea können wir nicht mit Bestimmtheit sagen, ob er mehr geschrieben habe, als in dem Buche, das ihm zugeschrieben wird, enthalten ist. Indeß wundre ich mich, daß wir nicht mehr von ihm besitzen, da er doch nach dem Zeugnisse des Schreibers mehr als 84 Jahre geweissagt hat. So viel wissen wir wenigstens im Allgemeinen, daß die Schreiber dieser Bücher weder alle Weissagungen aller Propheten, noch alle Weissagungen Derer, die wir besitzen, gesammelt haben. Denn von denjenigen Propheten, die unter der Regierung

des Manaſſe geweiſſagt haben, und deren im 2. B. der Chronik Cap. 33, V. 10, 18, 19 im Allgemeinen Erwähnung geſchieht, haben wir gar keine, und ebenſowenig alle Weiſſagungen der zwölf Propheten. Denn von Jona werden nur die Prophezeihungen über die Niniviten geſchrieben, da er doch auch den Iſraeliten prophezeit hat, ſiehe hierüber das zweite Buch der Könige Cap. 14, V. 35.

Ueber das Buch Job und über Job ſelbſt, gab es unter den Schriftſtellern viel Streit. Einige meinen, Moſes habe es geſchrieben, und die ganze Geſchichte ſey nur eine Parabel; dieſes berichten einige Rabbinen im Talmud, denen Maimonides in ſeinem Buche More Nebuchim huldigt. Andere haben die Geſchichte für wahr gehalten, und unter dieſen haben einige gemeint, daß dieſer Job zur Zeit Jakobs gelebt, und deſſen Tochter Dina zur Frau gehabt habe. Aben Hesra aber behauptet, wie ich ſchon oben geſagt, in ſeinem Commentar über dieſes Buch, daß es aus einer andern Sprache in die hebräiſche überſetzt worden; und ich wünſchte, daß er uns dieſes überzeugender dargethan hätte, denn wir könnten daraus ſchließen, daß auch die Heiden ihre heil. Bücher gehabt haben. Ich laſſe alſo die Sache dahingeſtellt, vermuthe aber doch das, daß Job

ein Heide und von höchster Seelenstärke gewesen sey, dessen Schicksal zuerst günstig, dann höchst ungünstig und zuletzt höchst glücklich war. Denn Ezechiel nennt ihn unter andern auch im 14. Cap. V. 12. und ich glaube, daß der Glückswechsel und die Seelenstärke Jobs Vielen Veranlassung gegeben habe, über die göttliche Vorsehung zu disputiren, oder wenigstens dem Verfasser den Dialog dieses Buches zu schreiben. Denn Inhalt wie Schreibart erscheinen nicht als die eines mit Asche bestreuten elend Kranken, sondern als die eines in seiner Studierstube mit Muße Nachdenkenden. Und hier möchte ich mit Aben Hesra glauben, daß dieses Buch aus einer andern Sprache übersetzt sey, weil es heidnische Poesie nachzuahmen scheint. Denn der Vater der Götter beruft zweimal eine Versammlung, und Momus, der hier Satan heißt, tadelt die Reden Gottes mit größter Freiheit. Doch das sind bloße und nicht genug begründete Muthmaßungen. Ich gehe zum Buche Daniel über. Dieses enthält ohne Zweifel vom 8. Capitel die Schriften Daniels selbst. Woher aber die sieben ersten Capitel abgeschrieben sind, weiß ich nicht. Muthmaßen läßt sich, aus den Zeitbüchern der Chaldäer, da sie, das erste ausgenommen, chaldäisch geschrieben sind. Wäre dieses deutlich angezeigt, so würde es das

klarſte Zeugniß ſeyn, woraus ſich ergäbe, daß die Schrift nur inſofern heilig ſey, inſofern wir die in ihr bezeichneten Dinge aus ihr ſelbſt verſtehen, keineswegs aber, inſofern wir die Worte oder die Sprache und die Sätze, wodurch die Dinge bezeichnet werden, verſtehen; und daß überdieß diejenigen Bücher, die die beſten Dinge lehren und erzählen, in welcher Sprache oder von welcher Nation ſie auch geſchrieben ſeyen, gleich heilig ſind. Dieſes jedoch können wir wenigſtens bemerken, daß dieſe Capitel chaldäiſch geſchrieben, und nichts deſto minder eben ſo heilig ſind, wie die übrigen der Bibel. Dieſem Buche Daniel wird das erſte Buch des Hesra beigefügt, daß man leicht ermißt, er ſey derſelbe Schreiber, der die Begebenheiten der Juden von der erſten Gefangenſchaft nach und nach zu erzählen fortfährt; und ich zweifle nicht, daß ſich an dieſes das Buch Eſther anſchließt. Denn die Conjunction, mit welcher dieſes Buch anfängt, kann auf kein anderes bezogen werden; und es iſt nicht anzunehmen, daß es daſſelbe ſey, welches Mardochai geſchrieben hat. Denn im 9. Cap. V. 20, 21, 22 erzählt ein Anderer vom Mardochai ſelbſt, daß er Briefe geſchrieben habe, und was ſie enthalten. Sodann heißt es im 31. Vers deſſelben Capitels, daß die Königin Eſther durch ein Edict

alle zum Feſt der Looſe (Purim) gehörigen Dinge beſtätigt habe, ſowie Alles, was in dem Buche geſchrieben war, d. h. (wie es im Hebräiſchen lautet) in dem Buche, das damals (als dieſe Begebenheiten geſchrieben wurden) Allen bekannt war. Und von dieſem Buche geſteht Aben Hesra, und muß Jeder geſtehen, daß es mit den andern verloren ging. Alle übrigen Begebenheiten des Mardochai rechnet der Geſchichtſchreiber endlich zur Chronik der perſiſchen Könige. Es iſt alſo nicht zu zweifeln, daß dieſes Buch ebenfalls von demſelben Geſchichtſchreiber geſchrieben iſt, der die Begebenheiten des Daniel und Hesra erzählt hat, und dazu auch das Buch Nehemiä, weil dieß das zweite Buch Hesra genannt wird. Dieſe vier Bücher alſo, nämlich Daniel, Hesra, Eſther und Nehemia ſind, behaupte ich, von einem und demſelben Geſchichtſchreiber verfaßt, wer dieß aber war, läßt ſich nicht einmal muthmaßen. Um aber zu wiſſen, woher er, wer er auch nun geweſen ſey, Kenntniß von dieſen Geſchichten erhalten, und wohl auch den größten Theil davon abgeſchrieben habe, ſo muß man bemerken, daß die Statthalter oder Fürſten der Juden zur Zeit des zweiten Tempels, ebenſo wie die Könige zur Zeit des erſten, Schreiber oder Hiſtoriographen hatten, die ihre Annalen oder Chronologie

nach der Folgenreihe ſchrieben; denn die Chronologien oder Annalen der Könige werden hin und wieder in den Büchern der Könige zitirt, aber die der Fürſten und Prieſter des zweiten Tempels werden zuerſt im Buche Nehemiä Cap. 12, V. 23, ſodann im 1. B. der Maccabäer Cap. 16, V. 24 zitirt. Und ohne Zweifel iſt dieſes das Buch (ſ. Eſther Cap. 9, V. 31), von welchem wir eben geredet haben, worin das Edict der Eſther und die Begebenheiten des Mardochai beſchrieben waren, und das, wie ich mit Aben Hesra geſagt, verloren gegangen iſt. Aus dieſem Buche ſcheint alſo Alles, was in dieſen enthalten iſt, genommen oder abgeſchrieben zu ſeyn; denn es wird ſonſt kein anderes von dem Schreiber derſelben zitirt, und wir kennen auch kein anderes von öffentlicher Autorität. Daß aber dieſe Bücher weder von Hesra noch von Nehemia geſchrieben wurden, erhellt daraus, daß im 12. Cap. V. 9 und 10 des Nehemia, die Genealogie des Hohenprieſters Jeſuhga bis zu Jaduah, nämlich den ſechsten Oberprieſter, herabgeführt wird, der Alexander dem Großen, nachdem derſelbe das perſiſche Reich beinahe unterjocht hatte, entgegenging (ſ. Joſephus Alterth. 11. B. 8. Cap.), oder wie der Jude Philo in ſeinem Buche der Zeiten ſagt, den ſechsten und letzten Hohenprieſter

unter den Persern. Ja, in demselben Capitel Nehemiä, V. 22 heißt es: „Nämlich zu den Zeiten des Eliasib, Jojada, Johanan und Jaduha wurden sie über * der Regierung des Persers Darius beschrieben," in den Chronologien nämlich: und ich glaube nicht, daß Jemand meinen kann, Hesra oder Nehemia wären so alt geworden, daß sie vierzehn persische Könige überlebt hätten. Denn Cyrus war der erste von Allen, der den Juden erlaubte, den Tempel wieder aufzubauen, und von dieser Zeit an, bis zu Darius, dem vierzehnten und letzten persischen König, werden über 230 Jahre gezählt. Ich zweifle also nicht, daß diese Bücher lange nach der Wiederherstellung des Tempeldienstes durch den Judas Maccabäus, geschrieben wurden, und zwar deßwegen, weil damals falsche Bücher Daniels, Hesra und Esther von einigen Uebelgesinnten, die ohne Zweifel aus der Sekte der Zaducäer waren, herausgegeben wurden; denn die Pharisäer haben diese Bücher, soviel ich weiß, niemals angenommen. Und obgleich in dem Buche, das das vierte des Hesra genannt wird, einige Fabeln gefunden werden, die man

* Wenn es nicht darüber hinaus bedeutet, so war es ein Fehler des Abschreibers, der עד „über" statt עד „bis" schrieb.

auch im Talmud liest, so darf man sie doch deßhalb nicht den Pharisäern beilegen; denn Jeder von ihnen, die Dümmsten ausgenommen, glaubt, daß diese Fabeln von irgend einem Schwätzer beigesetzt worden, was, wie ich glaube, auch einige gethan haben, um ihre Traditionen allgemein lächerlich zu machen. Oder sie sind vielleicht damals deßhalb abgeschrieben und herausgegeben worden, um dem Volke zu zeigen, daß die Prophezeihungen Daniels erfüllt wären, und es dadurch in der Religion zu bestärken, damit es nicht in seinen großen Trübsalen am Besseren und an seinem künftigen Heil verzweifeln möchte. Ungeachtet aber diese Bücher so jung und neu sind, so sind gleichwohl viele Fehler, wie ich glaube, aus Eilfertigkeit der Abschreiber, in dieselben eingeschlichen. Denn man findet in ihnen, wie in den Anderen, auch viele Randanmerkungen, von welchen ich im vorigen Capitel gehandelt habe, und außerdem auch einige Stellen, welche sich sonst auf keine andere Weise ausgleichen lassen, wie ich nun zeigen werde; zuvor will ich aber über die am Rande bezeichneten Lesarten dieser Bücher bemerken, daß, wenn man den Pharisäern zugeben muß, sie wären eben so alt als die Schreiber dieser Bücher selbst, man nothwendig auch sagen muß, daß die Schreiber selbst, wenn

es etwa mehre gewesen sind, sie deßhalb angemerkt haben, weil sie die Chronologien selber, wovon sie dieselben abschrieben, nicht richtig genug geschrieben fanden; und daß sie, ungeachtet manche Fehler deutlich waren, es dennoch nicht gewagt hätten, die Schriften der Alten und Vorfahren zu verbessern. Ich habe nicht nöthig hier noch einmal weitläufig davon zu handeln, sondern gehe zur Anzeige derjenigen Fehler über, die nicht am Rande bemerkt sind.

I. Sind, wer weiß, wie viele Fehler in das zweite Capitel des Hesra eingeschlichen; denn im 64. Vers wird die Totalsumme von allen denjenigen angegeben, die einzeln im ganzen Capitel aufgezählt werden, und von diesen heißt es, sie hätten zusammen 42360 Seelen betragen, und dennoch bringt man, wenn man die einzelnen Summen zusammen addirt, nicht mehr als 29818 heraus. Der Fehler ist hier also entweder in der Totalsumme oder in den einzelnen Summen. Die Totalsumme scheint aber als richtig anzunehmen zu seyn, weil sie Jeder, ohne Zweifel als eine merkwürdige Sache, im Gedächtniß behalten; nicht so aber die einzelnen Summen. Wenn der Fehler bei der Totalsumme vorgefallen wäre, so hätte ihn Jeder sogleich bemerken und verbessern können. Dieses wird auch

dadurch völlig erhärtet, daß im 7. Cap. Nehem., wo dieses Capitel des Hesra (das die genealogische Epistel genannt wird) abgeschrieben ist, wie der 15. Vers dieses Cap. des Nehemia ausdrücklich besagt, die Hauptsumme mit der im Buche Hesra völlig übereinstimmt, die einzelnen Summen aber sehr davon abweichen. Denn man findet einige größer, einige geringer angegeben als bei Hesra, und alle zusammen betragen 31089; es ist also kein Zweifel, daß sich blos in die einzelnen Summen, sowohl bei Hesra als bei Nehemia, mehre Fehler eingeschlichen haben. Unter den Commentatoren aber, die diese augenscheinlichen Widersprüche zu vereinigen suchen, dichtet Jeder nach seinen Geisteskräften, was er kann; Alle thun aber, indem sie nämlich Buchstaben und Wörter der Schrift anbeten, wie ich eben gesagt habe, weiter nichts, als daß sie die Verfasser der Bibel der Verachtung blosstellen, so daß es scheint als hätten sie weder zu reden, noch das, was sie sagen wollten, zu ordnen verstanden. Ja, sie thun weiter nichts, als die Klarheit der heil. Schrift gänzlich verdunkeln. Denn wenn es überall erlaubt wäre, die Schrift nach ihrer Weise zu deuten, so gäbe es wahrlich keinen Satz, an dessen wahrem Sinn man nicht zweifeln könnte. Doch ich brauche mich hierbei

nicht länger aufzuhalten, denn ich bin überzeugt, daß, wenn ein Geschichtschreiber alles das nachahmen wollte, was sie den Verfassern der Bibel mit Andacht gestatten, so würden sie selbst ihn vielfach verlachen. Und wenn sie glauben, daß derjenige ein Gotteslästerer sey, der die Schrift irgendwo fehlerhaft findet, so frage ich, mit welchem Namen ich sie selber nennen soll, da sie der Schrift Alles, was sie wollen, andichten, und den klarsten und augenscheinlichsten Sinn der Schrift leugnen? Denn was ist in der Schrift deutlicher, als daß Hesra mit seinen Gefährten in der im zweiten Capitel des ihm zugeschriebenen Buches enthaltenen genealogischen Epistel, die Anzahl aller nach Jerusalem zurückgekommenen, nach Theilen zusammengefaßt hat, da hiermit nicht allein die Anzahl Derer, die ihre Genealogie aufweisen konnten, sondern auch Derer, die sie nicht dargeben konnten, gemeldet wird? Ist es nicht nach dem fünften Vers des 7. Cap. Nehem. ganz klar, daß er selbst diese Epistel rein abgeschrieben hat? Diejenigen also, die dieß anders erklären, thun nichts, als den wahren Sinn der Schrift, und folglich die Schrift selbst leugnen; wenn sie es aber für etwas Frommes halten, eine Schriftstelle andern anzupassen, so ist das wahrlich eine lächerliche Frömmigkeit, weil sie

deutliche Stellen den dunkeln, richtige den fehlerhaften anpaſſen und das Geſunde durch das Schadhafte verderben müſſen. Doch ſey es fern von mir, ſie Gotteslästerer zu nennen, da es ihre Abſicht nicht iſt zu läſtern, und irren iſt menſchlich. Ich kehre wieder zu meiner Aufgabe zurück. Außer den Fehlern, die man in den Zahlen der genealogiſchen Epiſtel, ſowohl des Hesra als des Nehemia zugeben muß, werden auch noch viele in den Namen der Familien, und überdieß noch viele in den Genealogien ſelber, in den Geſchichten, und ich fürchte, auch in den Weiſſagungen ſelbſt bemerkt. Denn in der That ſcheint die Weiſſagung Jeremias Cap. 22 über Jechonia auf keine Weiſe mit der Geſchichte deſſelben (ſ. das Ende des 2. B. der Könige und Jerem. und das 1. B. der Chronik Cap. 3, V. 17, 18, 19) übereinſtimmen, beſonders die Worte des letzten Verſes in jenem Capitel. Ich ſehe auch nicht ein, wie er von Zedekia, dem, ſobald er ſeine Söhne hatte tödten ſehen, die Augen ausgeſtochen wurden, ſagen konnte: „du wirſt ruhig ſterben“ ꝛc. (ſ. Jerem. Cap. 34, V. 5). Wenn Prophezeihungen nach dem Erfolge zu erklären ſind, ſo ſcheinen dieſe Namen verändert, und für Zedekia, Jechonia, und wiederum ſtatt dieſes jener genommen werden zu müſſen. Allein

dieſes iſt minder parador, ich will alſo die Sache lieber als unbegreiflich aufgeben, beſonders weil, wenn hier ein Irrthum iſt, er dem Geſchichtſchreiber und nicht einem Fehler der Exemplare zugeſchrieben werden darf. Was die Uebrigen betrifft, von denen ich geſprochen, ſo gedenke ich ſie hier nicht aufzuzählen, weil ich es nur zu großem Widerwillen des Leſers ausführen könnte; zumal da ſie ſchon Andere bemerkt haben. Denn R. Selomo wurde wegen der ganz offenbaren Widerſprüche die er in den angeführten Genealogien fand, genöthigt, in dieſe Worte auszubrechen (ſ. ſeinen Commentar über das erſte Buch der Chronik Cap. 8): „daß Hesra (der ſeiner Meinung nach die Bücher der Chronik geſchrieben hat) die Söhne Benjamins mit Namen nennt, und ſeine Genealogie anders, als ſie im 1. B. Moſ. ſteht, ableitet, und daß er endlich den größten Theil der Städte der Leviten anders als Joſua angibt, kömmt daher, weil er abweichende Urſchriften gefunden hat. Und," heißt es weiter unten, „daß das Geſchlecht Gibeons und Anderer zweimal und auf verſchiedene Weiſe beſchrieben wird, iſt, weil Hesra mehre und verſchiedene Regiſter von jeder einzelnen Genealogie gefunden hat, und beim Abſchreiben derſelben der größeren Anzahl der Handſchriften gefolgt iſt;

wenn aber die Zahl der abweichenden Handschriften gleich war, beide abgeschrieben hat." Und so gesteht er absolut zu, daß diese Bücher von nicht ganz correcten und ganz zuverlässigen Urschriften abgeschrieben wurden. Die Commentatoren selbst thun in der That, wenn sie die Stellen miteinander zu vereinigen sich bemühen, meist weiter nichts, als daß sie die Ursachen der Irrthümer angeben. Ich denke also, daß kein Mensch von gesundem Urtheil glauben kann, daß die heil. Geschichtschreiber absichtlich so hätten schreiben wollen, um sich manchmal zu widersprechen. Wenn aber vielleicht Jemand sagte, daß ich auf diese Weise die Schrift gänzlich umkehre, denn auf diese Weise könnte Jeder auf den Verdacht gerathen, daß die Schrift auch allenthalben fehlerhaft sey; so habe ich im Gegentheil gezeigt, daß ich durch diese Weise der Schrift nütze, daß ihre deutlichen und lautern Stellen nicht den fehlerhaften angepaßt und verdorben würden. Man darf auch nicht deßhalb, weil einige Stellen verfälscht sind, auf alle übrigen einen gleichen Verdacht werfen; denn man hat noch kein Buch ohne Fehler gefunden; schöpft aber daraus Jemand den Verdacht, daß sie überall fehlerhaft sind? Gewiß Niemand; zumal, wenn der Ausdruck verständlich und man den Sinn des

Verfaſſers deutlich begreift. Hiermit habe ich das, was ich über die Geſchichte der Bücher des alten Teſtaments bemerken wollte, geendet. Es kann daraus leicht abgenommen werden, daß es vor der Zeit der Maccabäer noch keinen Canon der heil. Bücher gegeben, ſondern daß dieſe, die wir noch haben, von den Phariſäern des zweiten Tempels, welche auch die Gebetsformeln einführten, unter vielen andern ausgewählt, und blos nach ihrem Beſchluſſe angenommen worden ſind. Diejenigen alſo, die die Autorität der heil. Schrift nachweiſen wollen, müſſen die Autorität eines jeden Buchs insbeſondere nachweiſen, und es genügt nicht, die Göttlichkeit eines einzigen Buchs zu beweiſen, um ſolche daraus auch für die übrigen zu folgern; man müßte ſonſt behaupten, daß die Verſammlung der Phariſäer beim Leſen jener Bücher nicht geirrt haben können, was nie Jemand nachweiſen wird. Der Grund aber, welcher mich zu behaupten nöthigt, daß blos die Phariſäer die Bücher des alten Teſtaments ausgewählt und in den Canon der heil. Schriften geſetzt, iſt, weil im Buche Daniels im 2. Vers des letzten Cap. die Auferſtehung der Todten geweiſſagt wird, welche die Zaducäer leugneten; ferner weil die Phariſäer ſelber dieß im Talmud deutlich ausſprechen. Im Tractat

Sabbath Cap. 2, fol. 30, S. 2 heißt es nämlich: אמר רבי יהודה משמיה דרב בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת מפני שדבריו סותרין דברי תורה ומפני מה לא גנזוהו מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה „R. Jehudah sagte im Namen von Rav: die Weisen suchten das Buch des Predigers zu verbergen, weil seine Worte den Worten des Gesetzes (NB. den Worten des Gesetzes Moses) widerstreiten. Warum aber haben sie es nicht verborgen? Weil es dem Gesetze gemäß anfängt, und dem Gesetze gemäß schließt." Und weiter unten heißt es: sie suchten auch das Buch der Sprüche zu verbergen &c., und endlich heißt es Cap. 1, fol. 13, S. 2 desselben Tractats: ברם זכור איתו האיש לטוב נחניה בן חזקיה שמו שאלמלא היא נגנז ספר יחזקאל שהיו דבריו סותרין דברי תורה „Fürwahr! nenne jenen Mann zum Guten, er hieß Neghunia, der Sohn Hiskias; denn wäre er nicht gewesen, so wäre das Buch Ezechiel verborgen worden, weil seine Worte den Worten des Gesetzes widerstritten" &c. Hieraus folgt ganz deutlich, daß die Schriftgelehrten sich beriethen, wie die Bücher beschaffen seyn müssen, um als heilige angenommen, und wie um ausgeschlossen zu werden. Wer also von der Autorität Aller gewiß seyn will, muß von vorn zu Rathe gehen, und den Grund jedes Einzelnen

erforſchen. Nun iſt es aber Zeit, auch die Bücher des neuen Teſtaments auf dieſelbe Weiſe zu prüfen. Weil ich aber höre, daß dieſes von gelehrten und beſondern ſprachkundigen Männern ſchon geſchehen ſeyn ſoll, und auch weil ich keine ſo genaue Kenntniß der griechiſchen Sprache beſitze, daß ich es wagen könnte, dieſes Geſchäft zu unternehmen; weil endlich von den Büchern deſſelben, die in der hebräiſchen Sprache geſchrieben waren, kein Exemplar mehr vorhanden iſt, ſo habe ich mich einer ſolchen Arbeit lieber enthalten wollen. Doch gedenke ich das zu bemerken, was hauptſächlich zu meiner Aufgabe gehört; hiervon im folgenden Capitel.

Elftes Capitel.

Unterſuchung der Frage, ob die Apoſtel ihre Briefe als Apoſtel und Propheten, oder als Lehrer geſchrieben haben. Sodann wird auch das Amt der Apoſtel nachgewieſen.

Niemand, der das neue Teſtament lieſt, kann zweifeln, daß die Apoſtel Propheten geweſen ſind. Weil aber die Propheten nicht immer, ſondern nur ſehr ſelten nach Offenbarung geredet haben, wie ich zu Ende des 1. Cap. dargethan, ſo können

wir zweifeln, ob die Apostel als Propheten aus Offenbarung und ausdrücklichem Befehl, wie Moses, Jeremias und Andere, oder aber als Privatmänner oder Lehrer ihre Episteln geschrieben haben; besonders da Paulus in der ersten Epist. an die Corinther, Cap. 14, V. 6 zwei Arten zu predigen angibt, nämlich die eine durch Offenbarung und die andere durch Erkenntniß; es ist also, wie gesagt, noch zu bezweifeln, ob sie in den Episteln prophezeihen oder lehren. Wollen wir aber ihren Styl betrachten, so finden wir ihn ganz verschieden von dem Style der Prophezeihung. Denn bei den Propheten war es sehr gewöhnlich allenthalben zu bekennen, daß sie nach der Aussage Gottes redeten, nämlich: „So spricht Gott; es sprach der Gott der Heerschaaren; die Rede Gottes" ꝛc.; und dieses scheint nicht blos in den öffentlichen Reden der Propheten, sondern auch in ihren Briefen, die Offenbarungen enthielten, Statt zu finden, wie aus dem Briefe des Elia an Joram (im 2. B. der Chron. Cap. 21, V. 12) erhellt, der ebenfalls mit den Worten, „so spricht der Herr," anfängt. In den Briefen der Apostel finden wir aber dergleichen nicht, sondern Paulus spricht im Gegentheil (1. Corinth. 7, 40) nach seiner Ansicht. Es kommen sogar an sehr vielen

Stellen die Ausdrucksweisen eines schwankenden und befangenen Geistes vor; z. B. (Epist. an die Römer 3, 28): „wir halten also dafür," und (Cap. 8, V. 18), „denn ich halte dafür," und so mehre. Außer diesen trifft man noch andere Redeweisen, die von der prophetischen Autorität ganz fern sind. Z. B. „dieses sage ich aber als ein Schwacher, und nicht auf Befehl" (1. Corinth. Cap. 7, V. 6). „Ich gebe den Rath als ein Mann, der durch Gottes Gnade treu ist" (das. Cap. 7, V. 25), und so noch viele andere; wobei noch zu bemerken ist, wenn er im vorerwähnten Capitel sagt, er habe das Gebot oder den Befehl Gottes, oder er habe es nicht, so versteht er darunter nicht einen ihm von Gott geoffenbarten Befehl, sondern nur die Lehren Christi, die dieser seinen Jüngern auf dem Berge gab. Wenn wir überdieß auch auf die Art und Weise merken, wie die Apostel in diesen Briefen die evangelische Lehre überliefern, so werden wir sehen, daß sie ebenfalls von der Art der Propheten sehr abweiche. Denn die Apostel schließen allenthalben aus der Vernunft, so daß sie nicht zu weissagen, sondern vielmehr zu räsoniren scheinen. Die Weissagungen hingegen enthalten nichts als die reinen Dogmen und Beschlüsse, weil in ihnen Gott gleichsam redend eingeführt

wird, der nicht überlegt, sondern aus der absoluten Herrschaft seiner Natur beschließt, und auch weil die Autorität des Propheten kein Ueberdenken duldet; denn wer seine Dogmen durch Vernunft unterstützen will, unterwirft sie eben dadurch dem Ermessen jedes Einzelnen. Dieses scheint auch Paulus, der Gründe angibt, gethan zu haben, denn er sagt in der ersten Epistel an die Corinth. Cap. 10, V. 15: „Als mit Klugen rede ich, richtet ihr, was ich sage.“ Endlich, weil die Propheten die geoffenbarten Dinge nicht durch die Kraft des natürlichen Lichts, d. h. nicht mittelst Vernunftschlüssen, erkannten, wie ich im 1. Capitel gezeigt habe. Und obgleich in den fünf Büchern Mosis auch Manches aus Schlußfolgerungen gezogen scheint, so wird man doch, wenn man es recht beachtet, sehen, daß sie keineswegs als abschließende Beweisgründe genommen werden können. Wenn z. B. Moses im 5. Buch Cap. 31, V. 27 zu den Israeliten spricht: „Wenn, solange ich bei euch lebte, ihr gegen Gott aufrührisch ward, wie vielmehr werdet ihr es nach meinem Tode seyn;“ so ist darunter keineswegs zu verstehen, daß Moses die Israeliten durch einen Vernunftgrund überführen wollte, daß sie nach seinem Tode von der wahren Gottesverehrung nothwendig abweichen würden,

denn das wäre ein falscher Beweisgrund, welches auch aus der Schrift selbst nachgewiesen werden könnte, denn die Israeliten blieben standhaft so lange Josua und die Aeltesten lebten, und auch später zu den Lebzeiten Samuels, Davids, Salomo's u. s. w. Jene Worte Moses sind also blos ein moralischer Ausspruch, womit er rhetorisch, und wie er es lebhafter ausmalen konnte, den künftigen Abfall des Volkes vorhersagt. Die Ursache aber, warum ich nicht sage, Moses habe dieses aus sich selbst, um dem Volke seine Vorhersagung wahrscheinlich zu machen, sondern er habe es als Prophet durch Offenbarung gesagt, ist diese, weil im 21. Vers desselben Capitels erzählt wird, Gott habe dieses selbst dem Moses mit anderen Worten geoffenbart, der wahrlich nicht nöthig hatte, durch wahrscheinliche Gründe von dieser Vorhersagung und Beschließung Gottes überzeugt zu werden, aber es war nöthig, daß er sich dieselbe in seiner Einbildungskraft lebhaft darstellte, wie ich im ersten Capitel gezeigt habe, und dieses konnte nicht besser geschehen, als daß er sich die gegenwärtige Halsstarrigkeit des Volks, die er oft erfahren hatte, als zukünftige dachte. In dieser Weise sind alle Beweisgründe Mosis, die in den fünf Büchern gefunden werden, zu nehmen; nämlich, daß sie nicht aus den Behältern

der Vernunft hergeholt, sondern blos Redensarten sind, wodurch er die Befehle Gottes wirksamer ausdrückte und lebhaft vorstellte. Doch will ich nicht absolut leugnen, daß die Propheten durch Offenbarung Vernunftschlüsse machen konnten; ich behaupte nur das, je regelmäßiger die Propheten argumentiren, desto mehr nähert sich ihre Erkenntniß der natürlichen, die sie von einer geoffenbarten Sache haben, und daraus, daß die Propheten bloße Dogmen oder Beschlüsse der Urtheile aussprechen, kann am besten ermessen werden, daß sie eine übernatürliche Erkenntniß haben; und ich gebe zu, daß sonach der höchste Prophet Moses keine regelmäßige Beweisführung gemacht habe, und daß im Gegentheil die langen Deductionen und Argumentationen des Paulus, wie man sie in der Epistel an die Römer findet, keineswegs aus einer übernatürlichen Offenbarung geschrieben wurden. Es zeigt also sowohl die Art zu reden als die der Beweisführung bei den Aposteln in ihren Briefen deutlich, daß sie nicht mittelst einer Offenbarung und auf göttlichen Befehl, sondern blos vermöge ihres natürlichen Urtheils niedergeschrieben wurden, und daß sie nichts enthalten als brüderliche Ermahnungen mit seiner Sitte versetzt (wovon die prophetische Autorität wahrlich weit entfernt ist), so die Entschuldigung des Paulus

in der Epistel an die Römer Cap. 15, V. 15: „Ich habe euch etwas dreister geschrieben, ihr Brüder." Uebrigens können wir dieses auch daraus schließen, daß wir nirgend lesen, daß die Apostel Befehl gehabt hätten zu schreiben, sondern dies zu predigen, wohin sie kämen, und ihre Reden durch Zeichen zu bestätigen. Denn ihre Gegenwart und ihre Zeichen wurden unumgänglich erfordert, um die Völker zur Religion zu bekehren und sie darin zu befestigen, wie Paulus selber in dem Brief an die Römer Cap. 1, V. 11 ausdrücklich sagt: „Denn," sagt er, „ich habe großes Verlangen, euch zu sehen, um euch die Gabe des Geistes mitzutheilen, damit ihr gestärkt werdet. Hier könnte man aber einwenden, daß wir auf eben die Art schließen könnten, die Apostel hätten auch nicht als Propheten gepredigt. Denn wenn sie hier und dorthin gingen, um zu predigen, so thaten sie es nicht auf ausdrücklichen Befehl, wie vor Zeiten die Propheten. Im alten Testament lesen wir, daß Jonas nach Ninive ging um zu predigen; aber auch zugleich, daß er ausdrücklich dahin gesandt, und ihm dasjenige geoffenbart worden sey, was er daselbst predigen sollte. So wird auch von Moses ausführlich erzählt, daß er als ein Gesandter Gottes nach Egypten gereiset, und daß ihm ausdrücklich

aufgetragen worden, was er dem israelitischen Volke und dem Könige Pharao sagen, und was für Zeichen er zu seiner Beglaubigung vor ihnen verrichten sollte. Jesaias, Jeremias, Ezechiel werden ausdrücklich beschtigt, den Israeliten zu predigen. Endlich haben auch die Propheten nichts gepredigt, das sie nicht, nach dem Zeugnisse der Schrift, von Gott empfangen hätten. Allein von den Aposteln lesen wir in dem neuen Testamente dergleichen nichts, oder nur äußerst selten, wenn sie da oder dort hingingen um zu predigen. Hingegen finden wir einige Stellen, welche ausdrücklich anzeigen, daß die Apostel die Oerter, wo sie predigen wollten, nach eignem Beschlusse gewählt haben; wie jener Streit zwischen Paulus und Barnabas, der bis zur Uneinigkeit ging, in der Apostelgeschichte Cap. 15, V. 37, 38 ꝛc., und daß sich Paulus oft vergebens vorgenommen hat, irgend wohin zu gehen, wie in der Epist. an die Römer Cap. 1, V. 13 bezeugt wird; nämlich: „Zu diesen Zeiten wollte ich vielfach zu euch kommen, bin aber verhindert worden;“ und im letzten Cap. der 1. Ep. an die Corinth. V. 12: „Meinen Bruder Apollo habe ich aber vielfach gebeten, mit den Brüdern zu euch zu reisen, aber es war durchaus sein Wille nicht, jetzt zu euch zu kommen; wenn es ihm aber gelegen seyn

wird" ꝛc. Aus der Art zu reden und dem Zwiſte der Apoſtel, und daraus, daß die Schrift von den Apoſteln, wenn ſie wohin gingen um zu predigen, nicht ſo, wie von den alten Propheten bezeugt, daß ſie auf Gottes Befehl dahin gegangen wären, hieraus mußte ich ſonach ſchließen, daß die Apoſtel als Lehrer, und nicht auch als Propheten gepredigt haben. Die Frage läßt ſich nun leicht löſen, wenn wir nur auf die Verſchiedenheit der Berufung der Apoſtel und der Propheten des alten Teſtaments achten. Denn letztere waren nicht berufen, allen Nationen zu predigen und zu weiſſagen, ſondern nur einigen beſonderen, und deßwegen bedurften ſie für jede Nation eines ausdrücklichen und beſondern Befehls. Die Apoſtel hingegen waren berufen, allen Nationen ohne Unterſchied zu predigen, und alle zur Religion zu bekehren. Wohin ſie alſo gingen, vollzogen ſie den Befehl Chriſti, und ihnen brauchten die Dinge, die ſie predigen ſollten, vor ihrer Abreiſe nicht erſt geoffenbart werden, denn ſie waren Schüler Chriſti, zu welchem er ſelber geſagt hatte: „Wenn ſie euch überantworten werden, ſo ſeyd nicht beſorgt, wie oder was ihr reden ſollt, denn es ſoll euch in jener Stunde gegeben werden, was ihr reden ſollt" ꝛc. (Matth. Cap. 10, V. 19, 20). Ich ſchließe alſo hieraus, daß die

Apostel nur dasjenige, was sie mit lebendigem Worte predigten, und zugleich durch Zeichen bekräftigten, durch eine besondere Eingebung erhalten hatten (siehe was ich zu Anfang des 2. Cap. dargethan habe); daß sie aber dasjenige, was sie einfach, ohne Zeichen als Zeugen dazu zu gebrauchen, schriftlich oder mündlich lehrten, aus der Erkenntniß (nämlich aus der natürlichen) redeten oder schrieben, siehe hierüber die erste Ep. an die Corinther Cap. 14, V. 6. Hiebei kann uns nicht hindern, daß alle Episteln mit der Bestätigung des Apostelamts anfangen, denn den Aposteln war, wie ich bald zeigen werde, nicht allein die Kraft, zu weissagen, sondern auch die Autorität, zu lehren, gegeben. Und in dieser Beziehung gebe ich zu, daß sie ihre Briefe als Apostel geschrieben, und aus diesem Grunde Jeder den Anfang seiner Briefe mit der Bestätigung seines Apostelamts gemacht habe; oder sie wollten vielleicht, um das Herz des Lesers desto leichter zu gewinnen, und ihn zur Aufmerksamkeit zu reizen, vor allen Dingen bezeugen, daß sie diejenigen seyen, die durch ihre Predigten allen Gläubigen bekannt geworden und dann durch klare Zeugnisse bewiesen hätten, daß sie die wahre Religion und den Weg zur Seligkeit lehrten. Denn ich für meine Person sehe, daß Alles,

was in diesen Briefen von der Berufung der Apostel, und von dem heil. und göttlichen Geist, den sie hatten, gesagt wird, sich auf die Predigten, die sie hielten, beziehe, diejenigen Stellen allein ausgenommen, in welchen Geist Gottes, heil. Geist, für eine gesunde, selige und Gott geweihte Seele ꝛc. (wovon wir im 1. Cap. geredet), genommen wird. Z. B. 1. Corinth. 7, 40 sagt Paulus: „Selig ist sie aber, wenn sie also bleibt nach meiner Meinung; aber auch ich glaube, daß der Geist Gottes in mir sey.“ Hier versteht er unter Geist Gottes, seinen eignen Geist, wie der Zusammenhang der Rede selber anzeigt; er will nämlich sagen: eine Wittwe, welche nicht zum zweiten Mal heirathen will, halte ich nach meiner Ansicht für selig, der ich ehelos zu leben beschlossen habe, und mich für selig halte. Und solcher Stellen findet man mehre, die ich aber hier anzuführen für überflüssig erachte. Da man also behaupten muß, daß die Briefe der Apostel blos von dem natürlichen Verstande dictirt wurden, so ist nunmehr zu untersuchen, wie die Apostel aus der bloßen natürlichen Erkenntniß Dinge lehren konnten, die nicht zu ihrem Bereiche gehören. Wenn wir aber auf jenes, was in dem 7. Cap. dieses Tractats von der Auslegung der Schrift gesagt worden ist, aufmerksam sind, so

wird ſich hier gar keine Schwierigkeit finden. Denn ungeachtet dasjenige, was in der Bibel enthalten iſt, größtentheils unſere Begriffe überſteigt, ſo können wir doch beruhigt darüber ſprechen, wenn wir nur keine anderen Prinzipien zulaſſen, als ſolche, die aus der Schrift ſelbſt hergenommen ſind; und auf dieſe Weiſe konnten auch die Apoſtel aus den Dingen, die ſie geſehen, gehört, oder durch Offenbarung erkannt hatten, Vieles ſchließen und herleiten, und es die Menſchen lehren, wenn es ihnen genehm war. Obgleich ferner die Religion, wie ſie von den Apoſteln gepredigt wurde, da ſie nämlich die einfache Geſchichte Chriſti ganz erzählten, nicht in das Bereich der Vernunft gehört, ſo kann doch Jeder den Hauptinhalt derſelben, welcher hauptſächlich aus moraliſchen Lehren beſteht, als die ganze Lehre Chriſti leicht mit der natürlichen Vernunft erfaſſen. Endlich bedurften die Apoſtel auch keines übernatürlichen Lichtes um die Religion, die ſie vorher durch Zeichen beſtätigt hatten, dem gemeinen Menſchenſinn ſo anzupaſſen, daß ſie leicht von einem Jeden vom ganzen Herzen angenommen würde; ſie bedurften auch dergleichen nicht, um die Menſchen zu derſelben zu ermahnen, und dieß iſt der Endzweck der Epiſteln, nämlich die Menſchen nach der Weiſe zu unterrichten und zu

ermahnen, die jeder Apostel für die beste hielt, um sie in der Religion zu befestigen. Und hier ist das zu bemerken, was ich kurz vorher gesagt habe, nämlich, daß die Apostel nicht allein die Gabe erlangt hatten, die Geschichte Christi als Propheten zu predigen, indem sie sie durch Zeichen bekräftigten, sondern auch noch überdieß die Autorität, in der Weise zu lehren und zu ermahnen, die Jeder für die beste erachtete. Diese doppelte Gabe zeigt der Apostel Paulus in der 2. Ep. an Timoth. Cap. 1, V. 11 deutlich an, mit den Worten: „Zu welchem (dem Evangelium) ich gesetzt bin, ein Prediger und Apostel und Lehrer der Völker;" und in der 1. Epistel an denselben Cap. 2, V. 7: „Dazu ich gesetzt bin ein Prediger und Apostel (ich sage die Wahrheit durch Christus und lüge nicht), ein Lehrer der Völker, mit Glauben und (wohl zu merken) mit Wahrheit." Hier, sage ich, zeigt er beiderlei Bestätigung, nämlich seines Apostel- und Lehramtes, deutlich an; aber die Autorität zu ermahnen, wen und wann er wollte, bezeichnet er in der Epistel an Philemon V. 8 mit Folgendem: „Obgleich ich viele Freiheit in Christus habe, dir zu gebieten, was geziemt, so will ich doch" ꝛc.; wobei zu bemerken ist, daß, wenn Paulus das, was er dem Philemon gebieten

mußte, als Prophet von Gott erhalten hätte, und als Prophet gebieten mußte, es ihm gewiß nicht freigestanden haben würde, den Befehl Gottes in Bitten zu verwandeln. Es ist also nothwendig so zu verstehen, daß er von der Freiheit zu ermahnen redet, die er als Lehrer und nicht als Prophet hatte. Dennoch ergibt sich noch nicht einleuchtend genug, daß die Apostel den Lehrgang, den Jeder für den besten hielt, wählen konnten, sondern nur, daß sie vermöge des Apostelamts nicht allein Propheten, sondern auch Lehrer waren; wenn wir nicht die Vernunft zu Hülfe nehmen, welche entschieden lehrt, daß der, der die Autorität zu lehren hat, auch die Autorität hat, einen beliebigen Gang zu wählen. Doch wird es genügender seyn, die ganze Sache aus der Schrift allein zu beweisen. Aus dieser erhellt deutlich, daß jeder Apostel sich einen eignen Gang erwählt habe; nämlich aus den Worten des Paulus in der Epistel an die Römer Cap. 15, V. 20: „Und habe mich sorfältig beflissen, nicht da zu predigen, wo Christi Name schon angerufen wird, um nicht auf einen fremden Grund zu bauen.“ Gewiß, wenn Alle ein und denselben Lehrgang gehabt, und Alle die christliche Religion auf einen und denselben Grund gebaut hätten, so würde Paulus die Grundsätze

eines andern Apostels auf keine Weise haben fremd nennen können, da sie ja dieselben wie die seinigen waren. Da er sie aber fremd nennt, so muß man nothwendig schließen, daß ein Jeder die Religion auf einen verschiedenen Grund gebaut, und daß es den Aposteln in ihrem Lehramte eben so ging wie den übrigen Lehrern, die eine besondere Lehrmethode haben, daß sie immer lieber solche unterrichten wollen, die noch gar keinen Unterricht empfangen, und weder Sprachen noch Wissenschaften, selbst mathematische, an deren Wahrheit Niemand zweifelt, von irgend einem Andern zu lernen angefangen haben. Wenn wir ferner die Episteln selbst mit einiger Aufmerksamkeit durchgehen, so sehen wir, daß die Apostel zwar in der Religion selbst übereinstimmen, in den Grundsätzen aber sehr von einander abweichen. Um die Menschen in der Religion zu befestigen und ihnen zu zeigen, daß das Heil blos von der Gnade Gottes abhänge, lehrte Paulus, daß kein Mensch sich seiner Werke, sondern blos des Glaubens rühmen könne, und daß Niemand durch Werke gerechtfertigt werde (s. Epistel an die Römer Cap. 3, V. 27, 28), sodann lehrte er auch jene ganze Lehre von der Prädestination. Jacobus hingegen lehrt in seiner Epistel, daß der Mensch nach seinen Werken,

und nicht blos nach dem Glauben gerichtet würde (s. Epistel Jac. 2, 24), und faßt die ganze Religionslehre, mit Beseitigung aller jener Erörterungen des Paulus, ganz kurz zusammen. Endlich ist kein Zweifel, daß daraus, daß die Apostel ihre Religion auf verschiedene Grundsätze bauten, viele Streitigkeiten und Trennungen entstanden sind, die die Kirche schon von den Zeiten der Apostel an unablässig geplagt haben, und gewiß in Ewigkeit plagen werden, bis endlich einmal die Religion von den philosophischen Speculationen getrennt, und auf wenige und die einfachsten Lehrsätze, die Christus seine Jünger lehrte, zurückgeführt werden wird. Dieses war den Aposteln selbst nicht möglich, weil das Evangelium den Menschen unbekannt war, und sie um durch die Neuheit seiner Lehre ihre Ohren nicht zu sehr zu beleidigen, es so viel als thunlich dem Geiste ihrer Zeitgenossen anpaßten (s. 1. Epistel an die Corinth. Cap. 9, V. 19, 20 ꝛc.), und auf die bekanntesten und angenommenen Grundsätze der damaligen Zeit bauten. Daher hat unter allen Aposteln keiner mehr philosophirt als Paulus, der berufen war, den Heiden zu predigen. Die Andern hingegen, die den Juden, die die Philosophie verachteten, predigten, richteten sich auch hierin nach ihrem Geiste (s. Epistel an die

Galater Cap. 2, V. 11 ꝛc.), und lehrten die Religion entblößt von philoſophiſchen Speculationen. Glücklich wäre nun unſere Zeit, wenn wir ſie auch frei von allem Aberglauben ſehen könnten.

Zwölftes Capitel.

Von der wahren Urſchrift des göttlichen Geſetzes, in welcher Beziehung die Schrift die heilige, und in welcher Beziehung ſie das Wort Gottes genannt wird; ſchließlich wird gezeigt, daß ſie, inſofern ſie das Wort Gottes enthält, unverfälſcht auf uns gekommen ſey.

Wer die Bibel, wie ſie iſt, als einen Brief anſieht, den Gott den Menſchen vom Himmel herab geſandt habe, wird ohne Zweifel ſchreien, daß ich eine Sünde an dem heil. Geiſte begangen hätte, indem ich behaupte, daß das Wort Gottes fehlerhaft, verſtümmelt, verfälſcht und ſich widerſprechend ſey, daß wir nur Bruchſtücke davon hätten, und daß die Urſchrift des Bundes, den Gott mit den Juden geſchloſſen, verloren gegangen ſey. Aber ich zweifle nicht, daß man alsbald zu ſchreien aufhören würde, wenn man nur die Sache ſelbſt gehörig erwägen wollte.

Denn sowohl die Vernunft, als die Aussprüche der Propheten und Apostel verkünden offen, daß das ewige Wort und der Bund Gottes und die wahre Religion, in die Herzen der Menschen, d. h. in den menschlichen Geist, von Gott eingeschrieben, und daß dieß die wahre Urschrift sey, die er selbst mit seinem Siegel, nämlich mit der Idee von ihm, als dem Bilde seiner Gottheit bezeichnet habe. Den ersten Juden wurde die Religion als ein Gesetz schriftlich übergeben, weil sie damals als Kinder behandelt wurden. Aber Moses (5. B. 30, 6) und Jeremias (Cap. 31, B. 33), kündigen ihnen selber eine Zukunft an, wo Gott sein Gesetz in ihre Herzen schreiben würde. Sonach kam es blos den Juden und besonders den Zadducäern zu, vor Zeiten für das auf die Tafeln geschriebene Gesetz zu streiten, keineswegs aber denen, die es in die Seele geschrieben besitzen. Wer also dieses beachten will, wird in dem oben Gesagten nichts finden, das dem Worte Gottes oder der wahren Religion und dem Glauben entgegen wäre, oder denselben schwächen könnte; sondern daß ich denselben vielmehr unterstütze, wie ich auch gegen das Ende des 10. Cap. dargethan, und wenn dieses nicht wäre, so hätte ich mir vorgenommen, hievon ganz zu schweigen; ja, ich hätte zu Vermeidung aller Schwierigkeiten

gerne zugegeben, daß in der Schrift die tiefsten Geheimnisse verborgen lägen. Weil aber eben dadurch unerträglicher Aberglaube und andere höchst gefährliche Nachtheile entstanden sind, wovon ich im Eingange des 7. Cap. geredet habe, so gedachte ich mich dieser Dinge nicht entschlagen zu dürfen, besonders da die Religion keiner abergläubischen Verzierung bedarf, sondern vielmehr von ihrem eignen Glanze verliert, wenn sie mit dergleichen Erdichtungen aufgeputzt wird. Man wird aber sagen, obgleich das göttliche Gesetz in die Herzen geschrieben sey, so sey doch demungeachtet die Schrift das Wort Gottes; man dürfte also nicht eher von der Schrift als von Gottes Wort sagen, daß es verstümmelt und verfälscht sey. Ich fürchte aber gerade im Gegentheil, daß man allzuheilig seyn will, und die Religion in Aberglauben verwandeln, ja wohl gar anfangen wird, Zeichen und Bilder, d. h. Papier und Dinte, als Gottes Wort anzubeten. Das weiß ich, daß ich nichts der Schrift oder dem Worte Gottes Unwürdiges gesagt habe; denn ich habe nichts behauptet, das ich nicht durch die überzeugendsten Gründe als wahr bewiesen hätte, und deßhalb kann ich auch bestimmt behaupten, nichts Gottloses, oder was nach Gottlosigkeit riecht, gesagt zu haben. Ich gestehe, daß manche

weltliche Menschen, denen die Religion eine Last ist, hieraus eine Freiheit zu sündigen hernehmen, und, wie wohl ohne allen Grund, blos um ihrer Lust zu fröhnen, daraus den Schluß machen können, daß die Schrift allenthalben fehlerhaft und verfälscht sey, und folglich auch gar keine Autorität habe. Dergleichen Mißbräuchen zuvorzukommen ist aber unmöglich, nach jenem bekannten Satze, daß nichts so richtig gesagt werden kann, das man nicht durch böse Deutung verkehren könnte. Wer seinen Lüsten fröhnen will, kann leicht irgend eine Ursache finden, und die, welche ehedem die Originalien selbst, die Bundeslade, ja die Propheten und Apostel besaßen, waren nicht besser und gehorsamer, sondern Alle, sowohl Juden als Heiden, waren immer, wie sie noch jetzt sind, und die Tugend war zu allen Zeiten höchst selten. Um jedoch alles Bedenken zu entfernen, soll hier gezeigt werden, in welcher Beziehung die Schrift und irgend eine andere stumme Sache heilig und göttlich genannt werden müsse, sodann, was das Wort Gottes wirklich sey und daß es nicht in einer gewissen Anzahl Bücher bestehe; und endlich, daß die Schrift, inwiefern sie lehrt, was zum Gehorsam und zur Seligkeit nöthig ist, nicht verfälscht werden könne. Denn hienach wird Jeder leicht beurtheilen können, daß

ich nichts wider Gottes Wort gesagt, noch der Gottlosigkeit irgend Raum gegeben habe.

Heilig und göttlich nennt man das, was zur Ausübung der Frömmigkeit und Religion bestimmt ist, und es wird nur so lange heilig seyn, so lange sich die Menschen desselben religiös bedienen. Hören sie auf fromm zu seyn, so wird es damit auch aufhören heilig zu seyn, bestimmen sie dasselbe aber zur Vollbringung gottloser Dinge, dann wird eben das, was früher heilig war, unrein und unheilig. Z. B. wurde ein gewisser Ort von dem Patriarchen Jakob בית אל „das Haus Gottes" genannt, weil er daselbst den ihm geoffenbarten Gott verehrte, aber von den Propheten wurde dieser Ort selbst בית און „das Haus des Unrechts" genannt (s. Amos Cap. 5, V. 5 und Hosea Cap. 10, V. 5), weil die Israeliten daselbst, durch Jeroboams Veranstaltung, den Götzen zu opfern pflegten. Ein anderes Beispiel, das die Sache am deutlichsten zeigt. Worte erhalten durch den bloßen Sprachgebrauch eine gewisse Bedeutung, und wenn sie nach diesem ihrem Gebrauche so geordnet werden, daß sie die Menschen, die sie lesen, zur Andacht bewegen, dann werden diese Worte, und auch das Buch, das nach einer solchen Anordnung der Worte geschrieben ist, heilig. Wenn

aber hierauf jener Sprachgebrauch so verloren geht, daß die Wörter keine Bedeutung mehr haben, oder das Buch wird entweder aus Schlechtigkeit, oder weil man seiner nicht mehr bedarf, ganz vernachlässigt, dann werden die Worte und das Buch keine Anwendung und keine Heiligkeit mehr haben. Wenn endlich eben diese Worte anders gestellt werden, oder ein Sprachgebrauch vorherrscht, nach welchem sie eine entgegengesetzte Bedeutung annehmen, dann werden die Worte und das Buch, die vorher heilig waren, unrein und unheilig seyn. Hieraus folgt, daß nichts außerhalb der Seele absolut, sondern blos beziehungsweise zu ihr, heilig oder unheilig oder unrein ist. Dieses erhellt ebenfalls aus vielen Schriftstellen auf das Deutlichste. Jeremias (um eines oder das andere anzuführen) sagt im 7. Cap. V. 4: die Juden seiner Zeit hätten den Tempel Salomo's fälschlich einen Tempel Gottes genannt; denn der Name Gottes könnte, wie er in demselben Capitel fortfährt, in diesem Tempel nur so lange seyn, als er von Menschen besucht wird, die ihn verehren und die Gerechtigkeit vertheidigen; wenn er aber von Mördern, Dieben, Götzendienern und andern Uebelthätern besucht würde, so sey er vielmehr ein Sündernest. Was aus der Bundeslade geworden ist, davon erzählt

die Schrift nichts, worüber ich mich oft verwundert habe; gewiß ist es aber, daß sie zu Grunde gegangen oder mit dem Tempel verbrannt worden, obgleich die Hebräer nichts Heiligeres und Verehrteres hatten. Aus diesem Grunde ist also auch die Schrift mit ihren göttlichen Reden nur so lange heilig, als sie die Menschen zur Ehrfurcht gegen Gott bewegt, wenn sie aber von ihnen ganz vernachlässigt wird, wie vormals von den Juden, so bleibt sie weiter nichts als Papier und Dinte, sie wird von ihnen ganz und gar entheiligt und der Verderbung anheimgegeben, und wenn sie nun so verderbt wird, oder zu Grunde geht, sagt man dann fälschlich, daß Gottes Wort verderbt werde, oder zu Grunde gehe; sowie man zur Zeit Jeremias fälschlich gesagt haben würde, der Tempel, der damals der Tempel Gottes gewesen sey, sey verbrannt. Dieses sagt Jeremias auch von dem Gesetze selbst; denn so schilt er die Gottlosen seiner Zeit (Cap. 8, V. 8): „Wie könnt ihr sagen, wir sind weise, und das Gesetz Gottes ist mit uns? Gewiß, es war umsonst geschmückt, die Feder der Schreiber ist umsonst" (gemacht worden), d. h.: Ihr sagt fälschlich, ungeachtet ihr die Schrift habt, daß ihr das Gesetz Gottes hättet, da ihr es zu nichte gemacht habt. So hat auch

Moſes, als er die erſten Tafeln zerbrach, keineswegs das Wort Gottes im Zorn aus den Händen geworfen und zerbrochen (denn wer könnte das von Moſes und dem Worte Gottes denken?), ſondern nur die Steine; denn ob ſie gleich zuvor heilig waren, weil der Bund, durch welchen ſich die Juden Gott zu gehorchen verpflichtet hatten, auf dieſelben geſchrieben war, ſo behielten ſie doch in der Folge gar nichts Heiliges mehr, als die Juden durch die Anbetung des Kalbes dieſen Bund mit Gott zunichte gemacht hatten. Und aus eben dieſem Grund konnten auch die zweiten Geſetztafeln mit der Lade zu Grunde gehen. Es iſt alſo kein Wunder, daß auch die erſten Urſchriften des Moſes nicht mehr vorhanden ſind, und daß das, was wir oben geſagt, ſich mit den Büchern, die wir beſitzen, zugetragen, da das wahre Original des göttlichen Bundes, als das Heiligſte unter allen, gänzlich zu Grunde gehen konnte. Man beſchuldige mich alſo ferner nicht mehr der Gottloſigkeit, da ich nichts gegen das Wort Gottes geſagt, und daſſelbe nicht befleckt habe; ſondern man kehre ſeinen Zorn, wenn er anders gerecht ſeyn ſoll, gegen die Alten, deren Schlechtigkeit die Bundeslade, den Tempel, das Geſetz und alles Heilige entweihet und dem Verderben überliefert hat. Wenn man ferner nach

jenem Ausſpruche des Apoſtels in der 2. Epiſtel an die Corinth. Cap. 3, V. 3 den Brief Gottes in ſich hat, nicht mit Dinte, ſondern mit dem Geiſte Gottes, nicht auf ſteinerne Tafeln, ſondern auf die Fleiſchtafeln des Herzens geſchrieben, ſo wird man aufhören, den Buchſtaben anzubeten, und um dieſen ſo ſehr gereizt zu ſeyn. Hiemit glaube ich mich hinlänglich darüber erklärt zu haben, in welcher Beziehung die Schrift für heilig und göttlich zu halten ſey. Wir wollen nunmehr ſehen, was eigentlich unter דבר יהוה „Wort Gottes" zu verſtehen ſey; denn דבר bedeutet Wort, Rede, Ausſpruch und Sache. Warum aber von einer Sache im Hebräiſchen geſagt wird, ſie ſey Gottes, und warum ſie auf Gott bezogen wird, habe ich im 1. Cap. gezeigt, und daraus läßt ſich leicht begreifen, was die Schrift durch Gottes Wort, Rede, Ausſpruch und Sache andeuten will. Ich habe daher nicht nöthig, alles dort Geſagte, und was im ſechsten Capitel von den Wundern beim dritten Punkte beigebracht worden iſt, zu wiederholen. Es genügt, die Sache blos anzuzeigen, um das, was ich hier ſagen will, beſſer zu verſtehen. Nämlich das Wort Gottes, wenn es von einem Subject gebraucht wird, das nicht Gott ſelbſt iſt, bedeutet eigentlich jenes göttliche Geſetz, von welchem im 4. Cap.

gehandelt wurde; d. h. die dem ganzen menschlichen Geschlechte gemeinsame oder katholische Religion; s. hierüber Jesaias Cap. 1, V. 10 ꝛc., wo er den wahren Lebenswandel lehrt, der nicht in Ceremonien, sondern in der Liebe und einem aufrichtigen Herzen bestehe, und welchen er wechselsweise Gesetz und Wort Gottes nennt. Ferner wird es metaphorisch für die Ordnung der Natur selbst und für das Schicksal (weil es im Grunde von der ewigen Bestimmung der göttlichen Natur abhängt und aus ihr folgt), besonders aber für dasjenige genommen, was die Propheten von jener Ordnung voraussahen, und besonders deßhalb, weil sie die zukünftigen Begebenheiten nicht aus natürlichen Ursachen, sondern nur als Befehle und Gebote Gottes auffaßten. Ferner wird es auch für jeden Ausspruch eines jeden Propheten gebraucht, inwiefern er denselben durch seine besondere Kraft oder prophetische Gabe, und nicht aus der allgemeinen natürlichen Vernunft aufgefaßt hatte, und zwar besonders deßhalb, weil, wie im 4. Cap. gezeigt worden, die Propheten in der That Gott als einen Gesetzgeber aufzufassen pflegten. Aus diesen drei Ursachen also wird die Schrift Gottes Wort genannt, nämlich weil sie die wahre Religion lehrt, deren Urheber der ewige Gott ist; ferner weil

sie die Vorhersagungen künftiger Begebenheiten als Befehle Gottes erzählt, und endlich, weil diejenigen, die in der That die Verfasser derselben waren, gemeiniglich nicht aus der allgemeinen natürlichen Vernunft, sondern aus einer ihnen ganz eigenthümlichen, gelehrt, und Gott als redend eingeführt haben. Und obgleich außer diesem Vieles in der Schrift enthalten ist, das blos historisch und aus der natürlichen Vernunft entnommen ist, so wird doch die Benennung von dem hauptsächlichsten Inhalte genommen. Hieraus läßt sich auch leicht begreifen, inwiefern Gott als der Urheber der Bibel betrachtet wird; nämlich wegen der wahren Religion, die darin gelehrt wird; nicht aber weil er den Menschen eine gewisse Anzahl von Büchern habe mittheilen wollen. Wir können ferner hieraus auch einsehen, warum die Bibel in das alte und neue Testament eingetheilt wird; weil nämlich vor der Ankunft Christi die Propheten die Religion als Gesetz des Vaterlandes, und vermöge des zu Zeiten Moses eingegangenen Bundes, zu predigen pflegten; nach der Ankunft Christi aber die Apostel dieselbe als ein allgemeines Gesetz und blos vermöge des Leidens Christi allen Menschen gepredigt haben; und dieß nicht deßhalb, weil sie in der Lehre verschieden, oder als Urschriften

des Bundes geſchrieben waren, noch endlich auch darum, weil die allgemeine Religion, die höchſt natürlich iſt, eine neue iſt, außer in Bezug auf die Menſchen, die ſie nicht kannten. „Es war in der Welt," ſagt Johannes der Evangeliſt im 1. Cap. V. 10 „und die Welt kannte es nicht." Wenn wir alſo auch gleich weniger Bücher vom alten als vom neuen Teſtamente hätten, ſo hätten wir doch das Wort Gottes (worunter eigentlich, wie geſagt, die wahre Religion verſtanden wird) nicht verloren, wie wir es auch jetzt nicht verloren zu haben glauben, ungeachtet uns viele andre höchſt vortreffliche Schriften daran mangeln, wie das Buch des Geſetzes, welches als das Original des Bundes im Tempel heilig verwahrt wurde, ferner die Bücher der Kriege, der Chronologien und noch mehre andere, aus welchen die jetzigen Bücher des alten Teſtaments ausgezogen und zuſammengetragen worden ſind. Und dieſes wird noch überdieß durch viele Gründe beſtätiget. Nämlich

1. weil die Bücher beider Teſtamente nicht auf ausdrücklichen Befehl zu einer und derſelben Zeit für alle Jahrhunderte, ſondern nur zufällig für einige Menſchen, und zwar ſo geſchrieben wurden, wie die Zeit und ihre beſonderen Verhältniſſe es erforderten, wie dieß die Berufungen

der Propheten (die zur Ermahnung der Gottlosen ihrer Zeit berufen wurden) und auch die Briefe der Apostel offenbar anzeigen.

II. Weil es etwas Anderes ist, die Schrift und den Sinn der Propheten, und wieder etwas Anderes, den Sinn Gottes, d. h. die eigentliche Wahrheit eines Dinges zu erkennen, wie aus dem folgt, was ich im 2. Capitel von den Propheten dargethan habe; daß dieses auch bei den Geschichten und Wundern Statt finde, habe ich im 6. Cap. dargethan. Von den Stellen aber, in welchen von der wahren Religion und Tugend die Rede ist, kann dieß durchaus nicht gesagt werden.

III. Weil die Bücher des alten Testaments aus vielen ausgewählt, und zuletzt nach dem Gutdünken der Pharisäer gesammelt und anerkannt wurden, wie ich im 10. Cap. dargethan. Die Bücher des neuen Testaments aber sind ebenfalls durch die Beschlüsse einiger Concilien in den Canon aufgenommen worden, durch deren Beschlüsse auch mehre andere, die Viele für heilig hielten, als falsch verworfen wurden. Aber die Mitglieder dieser Concilien (der pharisäischen sowohl als der christlichen) bestanden nicht aus Propheten, sondern nur aus Lehrern und Kundigen; gleichwohl muß man nothwendig gestehen,

daß sie bei dieser Auswahl das Wort Gottes zur Norm gehabt; sie mußten also auch, ehe sie alle Bücher bestätigen konnten, nothwendig eine Kenntniß von Gottes Wort haben.

IV. Weil die Apostel nicht als Propheten, sondern (wie wir im vorhergehenden Capitel gesagt) als Lehrer schrieben und den Lehrgang auswählten, den sie für ihre Schüler, die sie damals unterrichten wollten, für den leichtesten hielten, so folgt hieraus, daß (wie wir zu Ende des erwähnten Capitels geschlossen haben) Vieles darin enthalten sey, dessen wir jetzt schon in Rücksicht der Religion entbehren können.

V. Endlich weil wir im neuen Testamente vier Evangelisten haben; und wer kann glauben, daß Gott die Geschichte Christi viermal habe erzählen und den Menschen schriftlich mittheilen wollen? Und obgleich Einiges in dem einen enthalten ist, das in dem andern nicht vorkömmt, und Einer oft zu Verständlichkeit des Andern beiträgt, so kann man doch hieraus nicht schließen, daß Alles, was von diesen vier erzählt wird, nothwendig erkannt werden müsse, und daß Gott sie zum Schreiben auserwählt habe, damit man die Geschichte Christi desto besser verstehen möchte. Denn Jeder hat sein Evangelium an einem andern Orte geprediget, und ein Jeder schrieb das

nieder, was er gepredigt hatte, und zwar einfach, um die Geschichte Christi klar zu erzählen, und nicht um die übrigen zu erklären. Wenn sie auch durch gegenseitige Zusammenstellung zuweilen leichter und besser verstanden werden, so geschieht das zufällig und nur an wenig Stellen, und wenn man diese auch nicht kennte, so wäre die Geschichte doch eben so klar und die Menschen nicht minder selig. — Hiemit haben wir gezeigt, daß die Schrift nur in Rücksicht der Religion oder des allgemeinen göttlichen Gesetzes, eigentlich das Wort Gottes genannt werde. Es ist nun noch zu zeigen, daß die Schrift, insofern sie eigentlich so genannt wird, nicht fehlerhaft, verfälscht und verstümmelt sey. Ich nenne hier aber dasjenige fehlerhaft, verfälscht und verstümmelt, was so unrichtig geschrieben und construirt ist, daß sich der Sinn der Rede nicht aus dem Sprachgebrauch ergründen, noch aus der Schrift allein entnehmen läßt. Denn ich will nicht behaupten, daß die Schrift, inwiefern sie das göttliche Gesetz enthält, immer dieselben Punkte, dieselben Buchstaben und dieselben Worte beibehalten habe (denn dieß zu beweisen überlasse ich den Masorethen, und denen, die den Buchstaben abergläubisch anbeten); sondern nur, daß der Sinn, nach welchem nur eine Rede göttlich genannt

werden kann, unverfälscht auf uns gekommen ist, obgleich die Worte, mit denen er zurück ausgedrückt war, oft verändert angenommen werden. Denn dieses benimmt, wie gesagt, der Gültigkeit der Schrift nichts, denn die Schrift wäre eben so göttlich, wenn sie auch mit anderen Buchstaben geschrieben wäre. Denn aus der Schrift erkennen wir ohne die geringste Schwierigkeit und Zweideutigkeit, daß ihr Hauptinhalt ist, Gott über Alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben. Dieses kann aber nicht verfälscht, noch von einer irrenden oder irrenden Feder geschrieben seyn; denn wenn die Schrift je etwas Anderes gelehrt hat, so hat sie auch nothwendig alles Uebrige anders lehren müssen, da dieses die Grundlage der ganzen Religion ist, mit welcher, wenn man sie aufhebt, das ganze Gebäude mit einem Sturze über den Haufen fällt. Eine solche Schrift wäre also nicht dieselbe seyn, wovon wir hier sprechen, sondern ein ganz anderes Buch. Es bleibt also fest begründet, daß die Schrift dieses immer gelehrt habe; daß folglich hier kein Irrthum, der den Sinn verfälschen könnte, sich eingeschlichen habe, der nicht alsbald von einem Jeden hätte bemerkt werden können, und daß Niemand dieses verfälschen konnte, dessen Schlechtigkeit nicht daraus offenbar geworden wäre.

Da man alſo dieſe Grundlage für unverfälſcht halten muß, ſo muß man daß nothwendig auch von dem Uebrigen geſtehen, daß, ohne allen Widerſtreit daraus erfolgt, und daß ebenfalls fundamental iſt, wie, daß ein Gott ſey, daß er über Alles verſehe, daß er allmächtig ſey, daß es dem Frommen nach ſeinem Beſchluſſe wohl, dem Gottloſen aber übel gehe, und daß unſer Heil von ſeiner Gnade allein abhänge. Denn alles dieß lehrt die Schrift überall deutlich, und mußte ſie immer lehren, ſonſt wäre alles Uebrige gehalt- und grundlos. Als eben ſo wenig verfälſcht muß man auch die übrigen Sittenlehren annehmen, weil ſie aus dieſem allgemeinen Grundſatze augenſcheinlich folgen. Dieſe ſind: Gerechtigkeit üben, den Armen helfen, Niemand tödten, nach keines Andern Eigenthum ſtreben ꝛc. Von allen dieſen, ſage ich, konnte weder die Bosheit der Menſchen etwas verfälſchen, noch das Alter etwas auslöſchen. Denn was davon verlöſcht worden wäre, würde ſogleich wider das allgemeine Fundament deſſelben vorgeſchrieben haben, beſonders die Lehre von der Menſchenliebe, die allenthalben in beiden Teſtamenten höchlich empfohlen wird. Hierzu kömmt noch, daß, obgleich keine Schandthat erdacht werden kann, die nicht von irgend einem begangen worden wäre, dennoch

keiner iſt, der zur Entſchuldigung ſeiner Verbrechen die Geſetze zu vernichten, oder etwas, das gottlos wäre, als eine ewige und heilſame Lehre einzuführen verſucht hätte, denn wir ſehen, daß die menſchliche Natur ſo beſchaffen iſt, daß Jeder (er ſey König oder Unterthan) eine verübte ſchändliche That nur mit ſolchen Umſtänden zu beſchönigen ſucht, die uns glauben machen ſollen, er habe nichts begangen, das unrecht und unanſtändig wäre. Wir ſchließen alſo abſolut, daß das ganze allgemeine göttliche Geſetz, das die Schrift lehrt, unverfälſcht auf uns gekommen ſey. Außer dieſem gibt es noch einige andere Dinge, von welchen wir nicht zweifeln können, daß ſie uns treulich überliefert wurden; nämlich die Hauptſachen der Geſchichten der Schrift, weil ſie Allen ſehr bekannt geweſen ſind. Das jüdiſche Volk pflegte vor Zeiten die vergangenen Begebenheiten der Nation in Pſalmen zu ſingen; auch die hauptſächlichſten Thaten Chriſti und ſein Leiden, wurden ſogleich durch das ganze römiſche Reich verbreitet. Es iſt alſo keineswegs zu glauben, — wenn nicht der größte Theil der Menſchen darin übereinkam, was unglaublich iſt — daß die Nachkommen das, was das Hauptſächlichſte von dieſen Geſchichten iſt, anders überliefert hätten, als ſie es von ihren Vorfahren

empfangen hatten. Was also verfälscht oder fehlerhaft ist, konnte nur bei den übrigen Dingen geschehen; nämlich bei einem oder dem andern Umstande einer Geschichte oder Weissagung, um das Volk mehr zur Gottesfurcht zu bewegen, oder bei einem oder dem andern Wunder, um die Philosophen zu quälen, oder endlich bei speculativen Gegenständen, nachdem sie von den Schismatikern eingeführt zu werden anfingen, damit Jeder, so durch den Mißbrauch der göttlichen Autorität seine Hirngespinnste bestätigen könnte. Es verschlägt indeß in Bezug auf die Glückseligkeit wenig, ob diese Dinge verfälscht sind oder nicht; was ich im folgenden Capitel eigens zeigen werde, ungeachtet es, wie ich glaube, schon aus dem bereits Gesagten, und besonders aus dem zweiten Capitel erhellt.

Dreizehntes Capitel.

Worin gezeigt wird, daß die Schrift nur ganz Einfaches lehre, und auf weiter nichts als Gehorsam abzwecke, und daß sie von der göttlichen Natur nichts Anderes lehre, als was die Menschen durch eine bestimmte Lebensweise nachahmen können.

In dem zweiten Capitel dieses Tractats habe ich gezeigt, daß die Propheten blos eine besondere

Macht der Einbildungskraft nicht aber der Erkenntniß gehabt haben, und daß Gott ihnen keine Geheimnisse der Philosophie, sondern nur die simpelsten Dinge geoffenbart, und sich dabei nach ihren vorgefaßten Meinungen bequemt habe. Ich habe sodann im fünften Capitel gezeigt, daß die Schrift die Dinge so darstelle und lehre, wie sie von Jedem am leichtesten verstanden werden können; daß sie nämlich die Dinge nicht aus Axiomen und Definitionen herleite und zusammenkette, sondern ganz einfach sage, und um Glauben zu erregen, es blos durch Erfahrung, nämlich durch Wunder und Geschichten, bekräftige, und auch in solchem Styl und Phrasen erzähle, wodurch die Seele des gemeinen Volks am stärksten bewegt werden kann. S. hierüber Cap. 6, bei dem, was wir unter III. nachgewiesen. Endlich habe ich im 7. Capitel gezeigt, daß die Schwierigkeit, die Schrift zu verstehen, blos in der Sprache und nicht in der Sublimität des Inhalts liege. Hiezu kömmt noch, daß die Propheten nicht den Gelehrten, sondern allen Juden, ohne Unterschied, gepredigt haben, daß aber die Apostel die evangelische Lehre in den Kirchen, dem gemeinschaftlichen Versammlungsort Aller, zu lehren pflegten; aus diesem Allem folgt, daß die Lehre der Schrift keine sublimen Speculationen und philosophische

Dinge, sondern die einfachsten Sachen enthalte, die auch von dem Schwerfälligsten begriffen werden können. Ich kann mich daher nicht genug über den Geist derer, von welchen ich oben geredet habe, verwundern, die nämlich in der Schrift so tiefe Geheimnisse sehen, daß sie keine menschliche Sprache erklären könne, und die hierauf so viele Gegenstände der philosophischen Speculation in die Religion eingeführt haben, daß die Kirche eine Akademie, und die Religion eine Wissenschaft, oder vielmehr ein Gezänke zu seyn scheint. Was wundere ich mich aber, wenn Leute, die ein übernatürliches Licht zu haben vorgeben, den Philosophen, die blos das natürliche besitzen, in der Erkenntniß nicht weichen wollen. Ich würde mich vielmehr verwundern, wenn sie etwas Neues lehrten, was bloße Speculation wäre, und das ehedem unter den heidnischen Philosophen (die sie doch für blind halten), nicht etwas sehr Abgedroschenes gewesen wäre. Denn wenn man die Mysterien untersucht, die in der Schrift verborgen liegen sollen, so wird man wahrlich weiter nichts finden, als die Ansichten des Aristoteles, Plato und Anderer ähnlicher, die öfter jeder Ungelehrte eher träumen, als der Gelehrteste in der Schrift aufsuchen wird. Ich will aber nicht absolut behaupten, daß nichts zur

Lehre der Schrift gehöre, was blos ein Gegenstand der Speculation sey; denn im vorigen Capitel habe ich Einiges von dieser Art, als Fundamentallehren der Schrift, angeführt; sondern ich meine nur das, daß solche nur sehr wenig und höchst einfach sind. Welche es aber sind, und wie sie bestimmt werden, will ich hier darthun; dieses wird uns nun leicht seyn, nachdem wir wissen, daß es nicht der Endzweck der Schrift sey, Wissenschaft zu lehren; und hieraus läßt sich leicht urtheilen, daß sie von den Menschen nichts als Gehorsam verlange, und nur die Widerspenstigkeit nicht aber die Unwissenheit verdamme. Weil ferner der Gehorsam gegen Gott blos in der Liebe des Nächsten besteht (denn wer in der Absicht, Gott zu gehorchen, seinen Nächsten liebt, hat, wie Paulus in der Epistel an die Römer Cap. 13, V. 8 sagt, das Gesetz erfüllt); so folgt, daß in der Schrift weiter keine andere Wissenschaft empfohlen werde, als die, die allen Menschen nothwendig ist, um Gott nach dieser Vorschrift gehorchen zu können, und bei deren Urkunde die Menschen nothwendig widerspenstig oder wenigstens ohne die Zucht des Gehorsams seyn würden; daß aber die übrigen Speculationen, die nicht unmittelbar dahin abzielen, sie mögen nun die Kenntniß Gottes oder die Kenntniß der

natürlichen Dinge betreffen, die Schrift nichts angehen, und also von der geoffenbarten Religion getrennt werden müssen. Obgleich aber Jeder, wie gesagt, dieses bereits leicht einsehen kann, so will ich doch, weil hiervon die Entscheidung der ganzen Religion abhängt, die ganze Sache umständlicher zeigen und deutlicher auseinandersetzen. Hierzu ist zuvörderst darzuthun nöthig, daß die intellectuelle oder genaue Kenntniß von Gott, keine, allen Gläubigen so gemeinsame Gabe sey, wie der Gehorsam; sodann, daß diejenige Erkenntniß, welche Gott durch die Propheten von allen Menschen allgemein verlangt hat, und die Jeder zu wissen verbunden ist, keine andere sey, als die Erkenntniß seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, welche beide aus der Schrift selber leicht bewiesen werden. Denn I. folgt es ganz augenscheinlich aus dem 2. Vers des 6. Cap. im 2. B. Mosis; wo Gott zu Moses, um ihm die besondere Gnade, die er ihm schenkte, zu erkennen zu geben, sagt: „Und ich habe mich geoffenbart dem Abraham, Isaac und Jakob als Gott (El Sadai), aber nach meinem Namen Jehova war ich ihnen nicht bekannt.“ Hiebei ist zur besseren Erklärung zu bemerken, daß El Sadai im Hebräischen Gott bedeute, der genügt, weil er Jedem so viel gibt, als ihm genug ist;

und obgleich Sadai öfters absolut für Gott genommen wird, so ist doch nicht zu zweifeln, daß dabei das Wort El (Gott), mit darunter verstanden werden müsse. Ferner ist zu bemerken, daß in der Schrift außer dem Namen Jehova kein anderer gefunden wird, der die absolute Wesenheit Gottes, ohne Beziehung auf die geschaffenen Dinge anzeigt. Und daher behaupten die Hebräer, daß nur dieser Name allein der eigentliche Name Gottes sey, die übrigen aber wären nur appellative; und in der That sind auch die übrigen Namen Gottes, es mögen nun substantive oder adjective seyn, Attribute, die Gott zukommen, inwiefern er mit Beziehung auf die Geschöpfe betrachtet, oder durch letztere geoffenbart wird. So bedeutet אל (El) oder mit dem paragogischen Buchstaben ה, אלה nichts Anderes als den Mächtigen, wie bekannt ist; und er kömmt Gott nur vorzugsweise zu, wie wenn wir Paulum den Apostel nennen; bisweilen werden die Eigenschaften dieser Macht hinzugesetzt, wie אל (Mächtiger), der große, furchtbare, gerechte, barmherzige ꝛc.; oder dieser Name wird, um diese Eigenschaften zusammen zu bezeichnen, in der mehrfachen Zahl אלהים auch in der einfachen Bedeutung gebraucht, wie dieß in der Schrift sehr oft vorkömmt. Wenn also Gott zu

Moses sagte, er sey den Erzvätern unter dem Namen Jehova nicht bekannt gewesen, so folgt daraus, daß sie kein Attribut Gottes gekannt haben, das seine ganze Wesenheit erklärt, sondern nur seine Eigenschaften und Verheißungen, d. h. seine Macht, insofern sie durch die sichtbaren Dinge geoffenbart wird. Gott sagte dieses dem Moses aber keineswegs, um sie des Unglaubens zu beschuldigen, sondern vielmehr um ihren Glauben und ihre Treue hervorzuheben, daß sie, ungeachtet sie keine so besondere Erkenntniß von Gott, wie Moses hatten, sie die göttlichen Verheißungen doch als bestimmt und sicher glaubten, und nicht wie Moses trotz seiner erhabneren Vorstellungen von Gott, doch an den göttlichen Verheißungen zweifelte, und Gott vorwarf, daß er statt der verheißenen Wohlfahrt das Schicksal der Juden verschlimmert habe, da also die Erzväter Gottes besondern Namen nicht kannten, und Gott dem Moses dieses sagt, um die Einfalt ihres Herzens und ihre Treue zu loben, und zugleich um Moses die ihm erwiesene besondere Gnade bemerkbar zu machen, so folgt hieraus offenbar, daß, wie ich zuerst behauptet habe, die Menschen durch keinen Befehl verbunden sind, die Eigenschaften Gottes zu erkennen, sondern daß dieß ein nur gewissen Gläubigen

besonders verliehenes Geschenk sey. Es ist nicht nöthig dieses noch durch mehre Zeugnisse der Schrift darzuthun; denn, wer kann verkennen, daß die Erkenntniß von Gott nicht bei allen Gläubigen gleich gewesen ist? und daß Jemand ebensowenig befohlenermaßen weise seyn, als befohlenermaßen leben und seyn kann? Männer, Weiber, Kinder, und Alle können zwar gleicherweise nach einem Befehle gehorchen, keineswegs aber nach einem Befehle weise seyn. Es wäre aber Unsinn, wenn Jemand sagen wollte, es sey zwar nicht nöthig, die Attribute Gottes zu erkennen, aber man müsse sie doch einfach, ohne Beweis glauben; denn unsichtbare, und solche Dinge, die blos Gegenstände des Geistes sind, können nicht anders mit Augen gesehen werden, als durch Beweise; wer also diese nicht hat, sieht auch von diesen Dingen durchaus nichts, und was sie so vom Hörensagen über dergleichen wieder erzählen, berührt oder bekundet ihren Geist nicht mehr, als die Worte eines Papagei's oder Automaten, die ohne Geist und Sinn sprechen. Ehe ich aber weiter gehe, muß ich die Gründe zeigen, warum im ersten Buche Mosis öfters gesagt wird, daß die Erzväter im Namen des Jehova geprediget hätten, welches dem bereits Gesagten ganz zu widersprechen scheint. Dieß

wird sich aber leicht vereinigen lassen, wenn wir unsre Aufmerksamkeit auf dasjenige richten, was im achten Capitel gezeigt wurde; denn in dem genannten Capitel haben wir gezeigt, daß der Verfasser des Pentateuchs die Sachen und Oerter nicht genau mit denjenigen Namen benennt, welche sie zu der Zeit hatten, von welcher er redet, sondern mit denjenigen Namen, die zur Zeit des Verfassers bekannter gewesen sind. Im ersten Buche Mosis wird also von Gott gesagt, daß ihn die Erzväter unter dem Namen Jehova gepredigt hätten, nicht weil er den Erzvätern unter diesem Namen bekannt war, sondern weil die Juden für diesen Namen die größte Ehrfurcht hatten; dieß behaupte ich, muß man nothwendig sagen, da in unserm Texte des 2. Buch Mosis ausdrücklich gesagt wird, daß Gott den Erzvätern unter diesem Namen nicht bekannt gewesen sey, und da auch nach dem 2. B. Mos. Cap. 3, V. 13 Moses den Namen Gottes zu wissen begehrt, der, wenn er vorher bekannt gewesen wäre, doch wenigstens auch ihm hätte bekannt seyn müssen. Es erschließt sich also das, was wir behaupteten, nämlich, daß die glaubigen Patriarchen diesen Namen Gottes nicht gekannt haben, und daß die Erkenntniß von Gott ein Geschenk, nicht aber ein Befehl sey.

Es ist nunmehr Zeit, auf das zweite überzugehen, und zu zeigen, daß Gott durch die Propheten keine andre Erkenntniß von den Menschen verlange, als die Erkenntniß seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, d. h. solche Attribute Gottes, welche die Menschen durch eine gewisse Lebensweise nachahmen können, und was Jeremias mit den bestimmtesten Worten lehrt. Denn im 22. Cap. V. 15, 16, wo er von dem Könige Josia redet, spricht er: „Dein Vater hat auch gegessen und getrunken, und übte Recht und Gerechtigkeit, und es ging ihm wohl; er sprach Recht den Armen und Dürftigen, und es ging ihm wohl, denn (wohlgemerkt) das heißt mich erkennen, spricht Jehova;" nicht weniger deutlich im 9. Cap. V. 24: „sondern ein Jeder rühme sich nur deß, daß er mich verstehe und erkenne, daß ich Jehova Liebe, Recht und Gerechtigkeit auf Erden übe, denn daran habe ich Wohlgefallen, spricht Jehova." Dieses ergibt sich auch überdies aus dem 2. B. Mos. Cap. 34, V. 6, 7, wo Gott dem Moses, der ihn zu sehen und zu erkennen wünscht, keine andre Attribute offenbart, als die, die göttliche Gerechtigkeit und Liebe kundgeben. Endlich muß auch jene Stelle des Johannes, von welcher ich im Folgenden reden will, hier besonders bemerkt werden, wo er Gott,

weil ihn Niemand sehen kann, durch die Liebe allein erklärt und schließt, daß derjenige wirklich Gott in sich habe und erkenne, der die Liebe hat. Wir sehen demnach, daß Jeremias Moses und Johannes die Erkenntniß von Gott, die Jeder haben muß, in Wenigem zusammenfaßt, und, wie wir behaupteten, nur darin allein setzen, daß Gott höchst gerecht, höchst barmherzig oder das einzige Vorbild des wahren Lebens sey. Hierzu kömmt noch, daß die Schrift nicht ausdrücklich eine Definition von Gott gibt, und andere Attribute Gottes, als die eben gesagten, anzunehmen nicht vorschreibt, oder absichtlich preiet. Aus allem diesem folgere ich, daß die intellectuelle Erkenntniß Gottes, die seine Natur, wie sie an sich ist, betrachtet, und welche Natur die Menschen durch eine gewisse Lebensweise nicht nachahmen noch zum Vorbild nehmen können, um ihr Leben darnach einzurichten, auf keine Weise zum Glauben und zur geoffenbarten Religion gehöre, und daß es folglich keine Sünde sey, wenn die Menschen hierüber sich himmelweit irren. Es ist also durchaus kein Wunder, daß sich Gott nach den Einbildungen und vorgefaßten Meinungen der Propheten bequemt hat, und daß die Gläubigen verschiedener Meinung über Gott waren, wie ich im 2. Cap. an vielen Beispielen gezeigt

habe. Ebenſowenig dürfen wir uns auch wundern, daß die heil. Bücher überall ſo uneigentlich von Gott reden, und ihm Hände, Füße, Augen, Ohren, Gemüth und örtliche Bewegung, und überdieß noch Leidenſchaften, z. B. daß er eiferſüchtig, barmherzig ꝛc. ſey, beilegen, und ihn endlich als einen Richter ausmalen, der im Himmel wie auf einem königlichen Thron, und zu ſeiner Rechten Chriſtus, ſitze. Sie reden nämlich von der Faſſungskraft des Volkes, das die Schrift nicht gelehrt, ſondern gehorſam zu machen ſtrebt. Dennoch haben die gemeinen Theologen ſich bemüht, alles das, wovon ſie nach ihrem natürlichen Verſtande ſehen konnten, daß es mit der göttlichen Natur nicht übereinſtimme, metaphoriſch zu erklären, und daß Alles, was über ihre Faſſungskraft ging, buchſtäblich genommen werden müßte. Wenn aber Alles was dieſer Art in der Schrift gefunden wird, nothwendig metaphoriſch erklärt und verſtanden werden müßte, ſo wäre die Schrift nicht für den großen Haufen und das rohe Volk, ſondern nur für den Gelehrten, und beſonders für Philoſophen geſchrieben. Ja, wenn es gottlos wäre, dasjenige, was wir eben geſagt, fromm und in Seeleneinfalt zu glauben, ſo hätten ſich die Propheten in der That, wenigſtens wegen der Schwachheit des Volks, vor

solchen Redensarten hüten, hingegen die Eigenschaften Gottes, wie sie Jeder anzunehmen verpflichtet ist, vor Allem ausdrücklich und deutlich lehren müssen, was nirgends geschehen ist. Es ist also nicht zu glauben, daß Meinungen absolut, ohne Rücksicht auf Handlungen betrachtet, Frömmigkeit oder Gottlosigkeit in sich enthalten, sondern man muß sagen, daß ein Mensch nur insofern etwas fromm oder gottlos glaube, inwiefern er durch seine Meinungen zum Gehorsam bewogen wird, oder sich daraus die Erlaubniß zur Sünde und zur Widersetzlichkeit nimmt. Wer also dadurch, daß er das Wahre glaubt, ungehorsam wird, der hat in der That einen gottlosen Glauben, und wer hingegen dadurch, daß er etwas Falsches glaubt, gehorsam wird, hat den frommen Glauben; denn ich habe gezeigt, daß die wahre Erkenntniß Gottes kein Befehl, sondern ein göttliches Geschenk sey, und daß Gott von den Menschen keine andre Erkenntniß, als die seiner göttlichen Gerechtigkeit und Liebe, verlange, welche Erkenntniß nicht zu den Wissenschaften, sondern nur zum Gehorsam nothwendig ist.

Vierzehntes Capitel.

Was iſt Glaube, und welche ſind Gläubige? Die Grundlage des Glaubens wird beſtimmt, und dieſer endlich von der Philoſophie getrennt.

Jeder, der es auch nur leichthin betrachtet, muß einſehen, daß zur wahren Erkenntniß des Glaubens vor Allem zu wiſſen nöthig iſt, daß die Schrift nicht blos der Faſſungskraft der Propheten, ſondern auch der des wankelmüthigen und unbeſtändigen großen Haufens der Juden anbequemt ſey; denn wer alles, was in der Schrift ſteht, ohne Unterſchied als allgemeine und abſolute Lehre von Gott annimmt, und nicht gehörig erkannt hat, was der Faſſungskraft des Volkes anbequemt iſt, muß die Meinungen des Volkes mit der göttlichen Lehre vermiſchen, die Ausſprüche und Belieben der Menſchen für göttliche Urkunden ausgeben und die Autorität der Schrift mißbrauchen. Wer, wiederhole ich, ſieht nicht, daß dieſes die größte Urſache ſey, daß Sektirer ſo viele und ſo widerſtreitende Meinungen als Glaubensſätze lehren und mit vielen Beiſpielen aus der Schrift beſtätigen, weßhalb es auch bei den Niederländern längſt zum Sprüchwort geworden iſt: geen ketter sonder letter.

Denn die heil. Bücher sind nicht von einem Einzigen, und nicht für das Volk eines einzigen Zeitalters, sondern von mehren Männern verschiedenen Geistes und zu verschiedenen Zeiten geschrieben worden, die, wenn wir sie alle zusammen rechnen wollten, sich auf 2000 Jahr und vielleicht auf noch viel mehr belaufen würden. Wir wollen jedoch jene Sektirer darum nicht der Gottlosigkeit beschuldigen, daß sie die Worte der Schrift ihren Meinungen anpassen; denn so, wie sie ehedem den Begriffen des Volks angepaßt wurde, so darf auch Jeder sie seinen Meinungen anpassen, wenn er sieht, daß er auf diese Weise Gott in Dingen, die Gerechtigkeit und Liebe betreffen, mit voller Einstimmung seines Gewissens gehorchen könne; wir tadeln sie aber nur darum, daß sie diese Freiheit nicht auch den Anderen verstatten wollen, sondern Alle, die nicht mit ihnen gleich denken, wenn sie auch durchaus rechtschaffen und der wahren Tugend gehorsam sind, dennoch als Feinde Gottes verfolgen, und dagegen diejenigen, die ihnen beipflichten, und wenn sie auch die größten Seelenschwächlinge sind, als Auserwählte Gottes lieben, wahrlich, Lasterhafteres und dem Staate Gefährlicheres kann nicht erdacht werden. Um also zu ermitteln, wie weit sich in Bezug auf den Glauben die Denkfreiheit jedes

Einzelnen erſtreckt, und wer, ungeachtet er anders denkt, dennoch als Gläubiger zu betrachten ſey, muß der Glaube und ſeine Grundſätze beſtimmt werden; dieſes will ich nun im vorliegenden Capitel thun, und zugleich den Glauben von der Philoſophie trennen, was der hauptſächlichſte Zweck des ganzen Werkes war. Um dieſes nun ordnungsmäßig darzuthun, will ich den Hauptzweck des ganzen Werkes wiederholen, denn das wird uns die Norm zur Beſtimmung des Glaubens angeben. Ich habe im vorhergehenden Capitel geſagt, der Zweck der Schrift ſey blos, Gehorſam zu lehren, welches wohl Niemand leugnen kann. Denn wer verkennt, daß beide Teſtamente weiter nichts ſind, als die Lehre des Gehorſams? und daß beide keinen andern Zweck haben, als daß die Menſchen mit wahrem Herzen gehorchen ſollen? Denn, — abgeſehen von dem, was ich im vorigen Capitel dargethan habe, — trachtete Moſes nicht, die Iſraeliten durch Vernunft zu überzeugen, ſondern er ſuchte ſie durch Vertrag, Eide und Wohlthaten zu verbinden; ſodann drohte er dem Volke bei Strafe den Geſetzen zu gehorchen, und ermunterte es durch Belohnungen. Alles dieſes ſind Mittel nicht zu Wiſſenſchaften, ſondern zum Gehorſam allein. Die evangeliſche Lehre aber enthält nichts als den bloßen Glauben,

nämlich an Gott glauben, und ihn verehren, oder was daſſelbe iſt, ihm gehorchen. Ich habe alſo, um dieſe ganz offenbar bekannte Sache zu beweiſen, nicht nöthig, Stellen der Schrift, die den Gehorſam empfehlen, und derer ſehr viele in beiden Teſtamenten vorhanden ſind, aufzuhäufen. Ferner lehrt auch die Schrift in vielen Stellen ſehr deutlich, was Jeder thun müſſe, um Gott zu gehorchen, daß nämlich das ganze Geſetz lediglich darin beſtehe, ſeinen Nächſten zu lieben; weßhalb auch Niemand leugnen kann, daß derjenige, der nach dem Befehl Gottes ſeinen Nächſten wie ſich ſelbſt liebt, in der That gehorſam und nach dem Geſetz ſelig, und hingegen der, der ſeinen Nächſten haßt oder vernachläſſigt, aufrühriſch und widerſpenſtig ſey. Endlich bekennt man allgemein, daß die Schrift nicht für die Kundigen allein, ſondern für alle Menſchen von jedem Alter und Geſchlecht geſchrieben und bekannt gemacht worden; und ſchon hieraus folgt ganz augenſcheinlich, daß wir nach dem Befehl der Schrift nichts Anderes zu glauben verbunden ſind, als nur das, was zur Vollbringung dieſes Befehls abſolut nothwendig iſt. Daher iſt dieſer Befehl ſelbſt die einzige Norm des ganzen allgemeinen Glaubens, und nach ihm allein müſſen alle Dogmen des Glaubens, die nämlich Jeder

anzunehmen verbunden ist, bestimmt werden. Da dieses so ganz offenkundig ist, und da aus dieser einzigen Grundlage oder blos aus der Vernunft, alle diese Lehren gesetzmäßig hergeleitet werden können, so möge Jeder urtheilen, wie es geschehen konnte, daß so viele Spaltungen in der Kirche entstanden sind, und ob die Ursachen davon andere gewesen seyn können, als die, welche zu Anfange des 7. Cap. genannt wurden. Diese selbst also nöthigen mich, hier die Art und Weise zu zeigen, wie aus der gefundenen Grundlage die Glaubensdogmen bestimmt werden müssen. Denn wenn ich dieses nicht thun, und die Sache nicht nach gewissen Regeln bestimmen würde, so würde man mit Recht glauben, als hätte ich die Sache bis jetzt noch wenig vorwärts gebracht, weil Jeder alles, was er wollte, unter demselben Vorwande, daß es nämlich ein nothwendiges Mittel zum Gehorsam sey, aufbringen könnte, besonders wenn von den göttlichen Attributen die Rede wäre. Um also den ganzen Gegenstand nach der Ordnung zu behandeln, will ich von den Definitionen des Glaubens anfangen, der nach der angegebenen Grundlage so definirt werden muß, daß er nämlich nichts anders sey, als von Gott dasjenige zu denken, durch welches, wenn man es nicht weiß, der Gehorsam gegen Gott aufgehoben

wird, und was, wenn dieser Gehorsam aufgestellt wird, nothwendig aufgestellt werden muß. Diese Definition ist so deutlich und folgt so offenbar aus dem eben Erwiesenen, daß sie keiner Erläuterung bedarf. Was aber aus ihr folgt, will ich nun kurz anzeigen. Nämlich **I.** daß der Glaube nicht durch sich, sondern nur in Beziehung auf den Gehorsam seligmachend sey, oder wie Jakobus im 2. Cap. V. 17 sagt: daß der Glaube an sich ohne Werke todt sey; siehe hierüber das ganze vorerwähnte Capitel dieses Apostels. **II.** Folgt, daß derjenige, der wahrhaft gehorsam ist, nothwendig den wahren und seligmachenden Glauben hat; denn ich habe gesagt, daß, wenn Gehorsam aufgestellt werde, auch nothwendig der Glaube aufgestellt werden müsse, welches ebenfalls derselbe Apostel im 2. Cap. V. 18 ausdrücklich mit diesen Worten sagt: „Zeige mir deinen Glauben ohne Werke, und ich werde dir meinen Glauben zeigen, aus meinen Werken." Und Johannes sagt in der 1. Epistel Cap. 4, V. 7, 8: „Wer (nämlich seinen Nächsten) liebt, ist aus Gott geboren, und kennt Gott, wer nicht liebt, der kennt Gott nicht; denn Gott ist die Liebe." Woraus abermals folgt, daß wir nur aus den Werken beurtheilen können, ob Jemand gläubig oder ungläubig sey.

Wenn nämlich seine Werke gut sind, so ist er ein Gläubiger, obgleich er in Dogmen von andern Gläubigen abweichen mag; wenn sie hingegen bös sind, so ist er dennoch ungläubig, wenn er gleich in Worten übereinstimmt. Denn sobald der Gehorsam aufgestellt wird, wird auch nothwendig der Glaube aufgestellt, und Glaube ohne Werke ist todt. Auch dieses lehrt wieder Johannes ausdrücklich im 13. V. desselben Capitels: „Dadurch," sagt er, „erkennen wir, daß wir in ihm bleiben, und er in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben," nämlich die Liebe. Denn er hatte vorher gesagt, daß Gott die Liebe sey, woraus er (nämlich aus seinen damals angenommenen Prinzipien) schließt, daß derjenige wahrhaft den Geist Gottes habe, der Liebe hat. Ja, weil Niemand Gott gesehen hat, so schließt er daraus, daß man Gott nur durch die Liebe gegen den Nächsten empfinde und wahrnehme, und daß also Niemand ein anderes Attribut zu kennen vermag, als diese Liebe, insofern wir ihrer theilhaftig sind. Wenn diese Gründe nicht triftig sind, so erläutern sie doch die Meinung des Johannes deutlich genug; weit deutlicher erhellet sie aber aus dem 3. und 4. V. des 2. Cap. dieser Epistel, wo er das, was wir hier wollen, mit den ausdrücklichsten Worten lehrt: „Und dadurch,"

sagt er, „wissen wir, daß wir ihn kennen, wenn wir seine Gebote halten. Wer da sagt, ich kenne ihn, und hält seine Gebote nicht, ist ein Lügner und die Wahrheit ist nicht in ihm.“ Und hieraus folgt abermals, daß diejenigen wahre Antichristen sind, welche rechtschaffene und Gerechtigkeit liebende Männer deßhalb verfolgen, weil sie anders denken, und andere Dogmen des Glaubens behaupten, als sie. Denn wer Gerechtigkeit und Liebe übt, der ist, wie wir wissen, dadurch allein ein Gläubiger, und wer Gläubige verfolgt, ist ein Antichrist. Ferner ergibt sich, daß der Glaube nicht sowohl wahre, als vielmehr fromme Lehrsätze erfordere, d. h. solche, die die Seele zum Gehorsam bewegen. Wenn unter diesen auch viele sind, die nicht einen Schatten von Wahrheit haben, so schaden sie dennoch nicht, wenn nur der, der sie annimmt, nicht weiß, daß sie falsch sind, denn sonst würde er nothwendig widersetzlich seyn; wie wäre es auch sonst möglich, daß Einer, der sich bestrebt Gerechtigkeit zu lieben und Gott zu gehorchen, dasjenige als göttlich verehren könnte, wovon er doch weiß, daß es der göttlichen Natur ganz fremd sey? Aber die Menschen können aus Herzenseinfalt irren, und die Schrift verdammt, wie ich schon gezeigt habe, nicht die Unwissenheit, sondern nur die

Widersetzlichkeit. Ja es folgt dieses schon nothwendig aus der bloßen Definition des Glaubens, dessen sämmtliche Theile aus der schon angegebenen allgemeinen Grundlage und dem einzigen Endzwecke der ganzen Schrift genommen werden müssen, wenn man nicht etwa unsere willkürlichen Meinungen darunter zu mengen beliebte. Der Glaube aber erfordert nicht ausdrücklich wahre, sondern solche Lehrsätze, die zum Gehorsam nothwendig sind, die nämlich den Geist in der Liebe gegen den Nächsten bestärken, in welcher Beziehung allein Jeder in Gott (um mit Johannes zu reden) und Gott in Jedem ist. Da also der Glaube eines Jeden nur in Beziehung auf Gehorsam oder Widersetzlichkeit, und keineswegs in Beziehung auf Wahrheit oder Irrthum für fromm oder gottlos gehalten werden muß, und kein Mensch daran zweifelt, daß der gemeine Menschenverstand sehr verschieden sey, und nicht Alle über Alles übereinstimmend denken, vielmehr die Meinungen die Menschen auf verschiedene Weise lenken, indem ein und dieselben den einen zur Ehrfurcht, den andern zum Gelächter und zur Verachtung bewegen; so folgt hieraus, daß zum katholischen oder universellen Glauben keine Dogmen gehören, über welche unter rechtschaffenen Männern ein Streit Statt finden kann. Solche

können vom Standpunkte des Einen fromm, von dem des Andern gottlos seyn, da sie aus den Werken allein beurtheilt werden müssen. Zum allgemeinen Glauben gehören also nur solche Dogmen, die der Gehorsam gegen Gott absolut enthält, und ohne deren Kenntniß der Gehorsam absolut unmöglich ist; von den übrigen aber muß Jeder, da er sich selbst am besten kennt, so für sich denken, wie es ihm, um sich in der Liebe zur Gerechtigkeit zu befestigen, am besten scheint. Und auf diese Weise, glaube ich, können in der Kirche keine Streitigkeiten mehr Statt finden. Ich könnte mich nun auch nicht, die Dogmen des allgemeinen Glaubens, oder die Grundsätze des Entwurfs der gesammten heil. Schrift aufzuzählen, die (wie aus dem, was ich in diesen beiden Cap. gesagt habe, ganz ungezwungen folgt) alle dahin gehen müssen, daß es ein höchstes Wesen gebe, das Gerechtigkeit und Liebe liebt, und dem Alle, um selig zu seyn, zu gehorchen und dasselbe durch Ausübung der Gerechtigkeit und Nächstenliebe zu verehren verpflichtet sind, und hieraus werden leicht Alle bestimmt, die also nur diese sind: nämlich 1. es ist ein Gott, oder ein höchstes Wesen, das höchst gerecht und barmherzig, oder das Urbild des wahren Lebens ist; wer sein Daseyn nicht weiß, oder nicht glaubt, kann ihm

auch nicht gehorchen und ihn auch nicht als Richter erkennen. II. Er ist einzig. Daß auch dieses zur höchsten Ehrfurcht, Bewunderung und Liebe gegen Gott absolut erforderlich ist, kann Niemand bezweifeln. Denn Ehrfurcht, Bewunderung und Liebe entspringen lediglich aus der Erhabenheit eines Einzigen über die übrigen. III. Er ist überall gegenwärtig, oder Alles ist ihm offenbar. Wenn man glaubte, daß ihm Dinge verborgen wären, oder wenn man nicht wüßte, daß er Alles sähe, so würde man an der Vollkommenheit seiner Gerechtigkeit, womit er Alles regiert, zweifeln, oder sie nicht kennen. IV. Er hat das höchste Recht und die höchste Herrschaft über Alles, und thut nichts durch Rechtszwang, sondern aus absolutem Gutdünken und aus besonderer Gnade, denn Alle sind verbunden ihm unbedingt zu gehorchen, er aber Niemanden. V. Die Gottesverehrung und der Gehorsam gegen ihn besteht einzig in der Gerechtigkeit und Liebe, oder in der Liebe gegen den Nächsten. VI. Nur die, die durch eine solche Lebensweise Gott gehorchen, sind alle glückselig, die übrigen aber, die unter der Herrschaft der Lüste leben, sind verloren. Wenn die Menschen dieses nicht fest glauben würden, so wäre kein Grund, warum sie lieber Gott, als den

Lüsten gehorchen wollten. VII. Endlich vergibt Gott den Reuigen ihre Sünden. Denn es ist kein Mensch, der nicht sündigte; fände dieses also nicht Statt, so würden Alle an ihrer Seligkeit verzweifeln, und es wäre kein Grund vorhanden, Gott für barmherzig zu halten; wer dieß aber fest glaubt, daß Gott nämlich vermöge seiner Barmherzigkeit und Gnade, durch die er Alles regiert, den Menschen ihre Sünden vergibt, und dadurch mehr zur Liebe gegen ihn entflammt wird, der hat Christus in der That nach dem Geiste erkannt, und Christus ist in ihm. Jeder muß wissen, daß dieß vor Allem erkannt werden muß, damit die Menschen ohne Ausnahme nach der oben erklärten Vorschrift des Gesetzes Gott gehorchen können; denn, nimmt man Eines davon, so hebt man auch den Gehorsam auf. Was übrigens Gott, oder jenes Urbild des wahren Lebens sey, ob Feuer, Geist, Licht, Gedanke ꝛc., gehört ebensowenig zum Glauben, als, auf welche Weise er das Urbild des wahren Lebens sey, ob darum, weil er ein gerechtes und barmherziges Herz habe, oder weil alle Dinge durch ihn sind und handeln, und auch wir demnach durch ihn denken, und durch ihn sehen, was wahr, billig und gut ist; was ein Jeder hierüber aufstellt, ist dadurch. Es gehört

ferner nicht zum Glauben, wenn Jemand glaubt, daß Gott vermöge seiner Wesenheit oder seiner Macht überall sey, daß er die Dinge durch Freiheit oder Naturnothwendigkeit regiere; daß er die Gesetze als Regent vorschreibe, oder als ewige Wahrheiten lehre; daß der Mensch aus Freiheit des Willens oder aus Nothwendigkeit des göttlichen Beschlusses Gott gehorche, und daß endlich die Belohnung der Guten, und die Bestrafung der Bösen eine natürliche oder übernatürliche sey. In Rücksicht auf den Glauben ist es, sage ich, gleichgültig, wie einer dieses und Aehnliches nimmt, wenn er nur nichts zu dem Ende folgert, um sich größere Freiheit zu sündigen daraus zu entnehmen, oder minder gehorsam gegen Gott zu seyn. Ja es ist sogar, wie ich schon oben gesagt habe, Jeder verbunden, diese Dogmen des Glaubens seiner Auffassung anzupassen, und sich dieselben so auszulegen, wie es ihm leichter scheint, dieselben ohne irgend einen Zweifel, sondern mit ganzer Beistimmung seines Herzens, annehmen zu können, um sonach Gott von ganzer Seele zu gehorchen. Denn wie ich ebenfalls schon erinnert, wie ehedem der Glaube nach der Fassungskraft und den Meinungen der Propheten und des Volks der damaligen Zeit geoffenbart und aufgeschrieben wurde, so ist auch

jetzt noch ein Jeder verbunden, ihn seinen Meinungen anzupassen, um ihn so, ohne irgend einen Widerstreit der Seele und ohne irgend einen Zweifel anzunehmen. Denn ich habe gezeigt, daß der Glaube nicht sowohl Wahrheit als Frömmigkeit erfordere, und daß er nur in Rücksicht des Gehorsams fromm und seligmachend, folglich Jeder auch nur in Bezug auf Gehorsam gläubig sey. Deßhalb zeigt nicht derjenige nothwendig den besten Glauben, der die besten Vernunftgründe, sondern der, der die besten Werke der Gerechtigkeit und Liebe zeigt. Ich will es Jedem zu beurtheilen überlassen, wie heilsam und wie nothwendig diese Lehre in einem Staate sey, damit die Menschen friedlich und einträchtig leben, und wie viele und große Ursachen zu Verwirrungen und Schandthaten dadurch abgeschnitten werden. Ehe ich aber weiter fortfahre, muß ich noch bemerken, daß ich aus dem eben Angeführten die Einwürfe leicht beantworten kann, die ich im ersten Capitel machte, als davon die Rede war, wie Gott von dem Berge Sinai mit den Israeliten gesprochen habe. Denn obgleich jene Stimme, die die Israeliten hörten, jenen Menschen keine philosophische oder mathematische Gewißheit von der Existenz Gottes geben konnte, so war sie doch hinreichend, sie zur Bewunderung

Gottes, wie ſie ihn ſchon kannten, hinzureißen und zum Gehorſam anzuſpornen; welches der Zweck dieſes Schauſpiels war. Denn Gott wollte die Iſraeliten nicht die abſoluten Attribute ſeiner Weſenheit lehren (denn er offenbarte ihnen damals keine), ſondern er wollte nur ihren halsſtarrigen Geiſt brechen und zum Gehorſam lenken, daher griff er ſie nicht mit Gründen, ſondern mit dem Schall der Trompeten, mit Donner und Blitz an (ſ. 2. B. Moſ. Cap. 20, V. 20).

Endlich iſt noch übrig zu zeigen, daß zwiſchen dem Glauben oder der Theologie und zwiſchen der Philoſophie keine Gemeinſchaft, und keine Verwandtſchaft obwalte, was Jeder wiſſen muß, der den Zweck und die Grundlage dieſer beiden Wiſſenſchaften kennt, die gewiß himmelweit von einander verſchieden ſind. Denn der Zweck der Philoſophie iſt kein anderer als Wahrheit, der Zweck des Glaubens aber, wie ich zu reichlicher Genüge gezeigt habe, nichts als Gehorſam und Frömmigkeit. Sodann ſind die Grundlagen der Philoſophie allgemeine Begriffe, und ſie ſelber muß aus der Natur allein genommen werden, die des Glaubens aber ſind Geſchichten und Sprache und müſſen blos aus der Schrift und Offenbarung genommen werden, wie ich im 7. Cap. gezeigt habe. Der Glaube verſtattet demnach Jedem

die höchſte Freiheit zu philoſophiren, damit man von allen Dingen, ohne ein Verbrechen zu begehen, denken kann, was man will, und er verdammt nur diejenigen als Ketzer oder Schismatiker, welche Meinungen lehren, die zur Widerſetzlichkeit, zu Haß, Zank und Zorn anregen, ſowie er im Gegentheil nur diejenigen für Gläubige hält, die, je nach Kraft ihres Verſtandes und ihrer Fähigkeiten zur Gerechtigkeit und Liebe anregen. Weil das, was ich hier gezeigt, das Hauptſächliche iſt, was ich in dieſem Tractate beabſichtige, ſo will ich ſchließlich, ehe ich weiter gehe, den Leſer angelegentlichſt bitten, dieſe beiden Capitel aufmerkſam zu leſen, und ihren Inhalt einer wiederholten reiflichen Erwägung zu würdigen; und daß er ſich überzeugt halten möge, daß ich nicht in der Abſicht geſchrieben habe, Neuerungen einzuführen, ſondern um das Verkehrte zu berichtigen, das ich doch endlich einmal berichtigt zu ſehen hoffe.

Fünfzehntes Capitel.

Die Theologie iſt weder der Vernunft, noch die Vernunft der Theologie dienſtbar. Darlegung des Grundes, weßhalb wir die Autorität der heil. Schrift anerkennen.

Diejenigen, die die Philoſophie nicht von der Theologie zu unterſcheiden wiſſen, ſtreiten ſich, ob die Schrift der Theologie, oder dieſe jener untergeordnet ſeyn müſſe, d. i. ob der Sinn der Schrift der Vernunft, oder aber die Vernunft der Schrift angepaßt werden müſſe. Letzteres wird von den Skeptikern, die die Gewißheit der Vernunft leugnen, das Erſtere aber von den Dogmatikern vertheidigt. Daß aber ſowohl dieſe als jene himmelweit irren, ergibt ſich aus dem bereits Geſagten. Denn welcher von dieſen Meinungen wir folgen, müſſen wir nothwendig entweder die Vernunft oder die Schrift verderben. Denn ich habe gezeigt, daß die Schrift nicht philoſophiſche Dinge, ſondern blos Frömmigkeit lehre, und daß ihr ganzer Inhalt der Faſſungskraft und den vorgefaßten Meinungen des Volks angepaßt worden. Wer ſie alſo der Philoſophie anpaſſen will, wird den Propheten vieles andichten, was ſie nicht im Traume gedacht

haben, und ihren Sinn falsch erklären. Wer hingegen die Vernunft und Philosophie der Religion zur Dienerin gibt, der ist gehalten, die Vorurtheile des gemeinen Volkes im Alterthume als göttliche Dinge gelten zu lassen, und seinen Geist damit einzunehmen und verblinden zu machen; sie werden also beide, dieser ohne Vernunft, und jener mit Vernunft Unsinn vorbringen. Der erste, der unter den Pharisäern öffentlich behauptete, daß sich die Schrift nach der Vernunft richten müsse, war Maimonides (dessen Ansicht ich im siebenten Capitel beurtheilt und mit vielen Gründen widerlegt habe). Obgleich dieser Schriftsteller unter den Pharisäern in großem Ansehen stand, so wich dennoch der größte Theil derselben hierin von ihm ab, und trat der Meinung eines gewissen R. Jehuda Alpakhar völlig bei, der, indem er den Irrthum des Maimonides zu vermeiden strebte, in den andern entgegengesetzten fiel. Er behauptete nämlich, * daß die Vernunft der Schrift dienen und derselben ganz untergeordnet seyn müsse; er glaubte auch, daß man in der Schrift etwas nicht deßwegen

* Ich erinnere mich dieses einst in einem Briefe gegen den Maimonides gelesen zu haben, der sich unter den Briefen findet, die dem Maimonides zugeschrieben werden.

metaphorisch erklären müsse, weil der buchstäbliche Sinn der Vernunft, sondern blos darum, weil er der Schrift selber, das ist, ihren klaren Dogmen widerspreche; er bildete dem zufolge diese allgemeine Regel: was die Schrift dogmatisch lehre und mit ausdrücklichen Worten behaupte, müsse blos vermöge ihrer Autorität als absolut Wahres gelten, man werde auch kein anderes Dogma in der Bibel finden, das ihr geradezu widerspräche, sondern nur durch die Consequenz, weil nämlich die Redeweisen der Schrift oft etwas vorauszusetzen schienen, das dem, was sie ausdrücklich lehre gerade entgegen sey; und nur deßwegen müsse man diese Stellen metaphorisch erklären. So lehre z. B. die Schrift deutlich, daß Gott einzig sey (5. B. Mos. 6, 4), und man fände nirgends eine andere Stelle, welche geradezu behaupte, daß es mehre Götter gebe, wohl aber mehre, wo Gott von sich und die Propheten von Gott in der vielfachen Zahl sprechen; diese Ausdrucksweise supponirt nur, zeigt aber keineswegs als Absicht der Rede an, daß es mehre Götter gebe, und deßwegen müsse alles dieses metaphorisch erklärt werden, nämlich nicht darum, weil es der Vernunft widerspreche, daß es mehre Götter gebe, sondern weil die Schrift geradezu behaupte, daß Gott einzig sey. Weil

ferner die Schrift (5. B. Mos. 4, 15) geradezu (wie er meint) behauptet, Gott sey unkörperlich, so wären wir auch, blos vermöge der Autorität dieser Stelle, nicht aber der Vernunft zu glauben verbunden, daß Gott keinen Körper habe, und wir müßten folglich blos vermöge der Autorität der Schrift alle Stellen metaphorisch erklären, die Gott Hände, Füße ꝛc. beilegen, und worin blos die Ausdrucksweise Gott als körperlich vorauszusetzen scheine. Dieß ist die Meinung dieses Schriftstellers, dem ich insofern beipflichte, inwiefern er die Schrift durch die Schrift erklärt haben will; wundern muß ich mich aber, wie ein Mann von Vernunft diese zu zerstören trachten kann. Es ist zwar richtig, daß die Schrift durch die Schrift erklärt werden muß, solange es sich blos um den Sinn der Rede und die Meinung der Propheten handelt; wenn wir aber einmal den richtigen Sinn herausgefunden haben, so müssen wir unser Urtheil und unsere Vernunft gebrauchen, um ihm beistimmen zu können. Wenn die Vernunft, ihres Widerspruchs ungeachtet, der Schrift dennoch ganz unterworfen werden soll, so frage ich, müssen wir dieses mit oder ohne Vernunft, als Blinde, thun? Ist das letztere, so handeln wir ja thöricht und ohne Urtheil; ist aber das erstere, so nehmen wir die Schrift

blos kraft der Oberherrschaft unserer Vernunft an, und wir würden sie also nicht annehmen, wenn sie derselben widersprächen. Und wie, frage ich, wer kann im Geiste etwas annehmen, dem die Vernunft widerstreitet? Was heißt denn geistig etwas verwerfen anders, als daß die Vernunft widerstreitet? Und ich kann mich in der That nicht genug verwundern, daß man die Vernunft, das größte Geschenk, das göttliche Licht, todten Buchstaben, welche durch menschliche Schlechtigkeit verfälscht werden konnten, unterwerfen will, und daß man es für kein Verbrechen hält, gegen den Geist, die wahre Urkunde des göttlichen Wortes, unwürdig zu reden, und ihn als verderbt, blind und zu Grunde gerichtet zu bestimmen, daß man es aber für das größte Verbrechen hält, von dem Buchstaben und dem Idol des göttlichen Worts anders zu denken. Fromm seyn ist ihrer Meinung nach der Vernunft und dem eignen Urtheile nicht vertrauen, gottlos seyn aber, die Glaubwürdigkeit derer bezweifeln, die uns die heil. Bücher überliefert haben. Dies ist aber pure Narrheit, nicht Frömmigkeit. Aber was beängstigt sie denn eigentlich so, was fürchten sie denn? Kann man etwa Religion und Glaube nicht anders vertheidigen, als wenn man mit Mühe Alles ignorirt und die Vernunft aufgibt?

Wahrlich, wenn sie das glauben, fürchten sie von der Schrift mehr, als sie ihr vertrauen. Aber weit entfernt, daß Religion und Frömmigkeit die Vernunft oder die Vernunft die Religion sich unterordnen wollte, und daß es nicht möglich wäre, daß beide ihr Gebiet in Eintracht behaupten können; hievon bald. Denn ich will hier zuvörderst die Regel des genannten Rabbinen prüfen. Er will nämlich, wie gesagt, daß wir Alles, was die Schrift behauptet oder verwirft, als wahr annehmen, oder als falsch zu verwerfen verbunden seyen, und dann, daß die Schrift nie mit ausdrücklichen Worten etwas bejahe oder verneine, das dem widerspräche, was sie an einer andern Stelle bejaht oder verneint hat. Jeder muß einsehen, wie leichtfertig dieses beides behauptet ist. Denn, — abgesehen davon, daß er nicht bedacht hat, daß die Schrift aus verschiedenen Büchern bestehe, die zu verschiedenen Zeiten für verschiedene Menschen und von verschiedenen Verfassern geschrieben worden, und daß er dieß aus eigner Machtvollkommenheit behauptet, ohne daß Vernunft und Schrift so etwas aussprächen, — so hätte er auch zeigen müssen, daß alle Stellen, die blos durch Folgerung andern widersprächen, aus der Natur der Sprache und vermöge des Zusammenhangs, in dem sie

ſtehen, bequem metaphoriſch erklärt werden könnten, und dann, daß die Schrift unverfälſcht in unſere Hände gekommen ſey. Um indeß dieſen Gegenſtand ordnungsmäßig zu prüfen, frage ich ich in Bezug auf das erſte: wie, wenn die Vernunft widerſpricht, ſind wir alsdann dem ungeachtet verbunden, dasjenige, was die Schrift behauptet oder verwirft, als wahr anzunehmen, oder als falſch zu verwerfen? Doch er wird vielleicht hinzuſetzen, es ſey in der Schrift nichts enthalten, das der Vernunft widerſpreche. Ich erwiedere aber, daß ſie ausdrücklich behaupte und lehre, Gott ſey eiferſüchtig (nämlich in den Zehngeboten ſelbſt und im 2. B. Moſ. 4, 14 und 5. B. Moſ. 4, 24 und an andern Stellen), dieſes widerſtreitet aber der Vernunft, es müßte alſo demungeachtet als wahr aufgeſtellt werden. Ja, wenn ſich Stellen in der Schrift finden, welche vorausſetzen, Gott ſey nicht eiferſüchtig, ſo müßten dieſe nothwendig metaphoriſch erklärt werden, damit es nicht ſcheine, als ob ſie dergleichen vorausſetzten. So lehrt auch die Schrift ausdrücklich, daß Gott auf den Berg Sinai herabgeſtiegen ſey (2. B. Moſ. 19, 20 ꝛc.), und legt ihm auch andere örtliche Bewegungen bei; an keinem Orte lehrt ſie aber ausdrücklich, daß Gott keine Bewegung habe; man müßte alſo

jenes allgemein als wahr gelten laſſen; und wenn Salomo ſagt, daß Gott von keinem Orte umfaßt werde (ſ. 1. B. der Könige 8, 27), und wenn er es gleich nicht ausdrücklich behauptet, dennoch daraus folgt, daß Gott ſich nicht bewege, ſo müßte dieſes nothwendig ſo erklärt werden, damit es nicht ſcheine, als wolle er Gott die örtliche Bewegung entziehen. So müßte man auch den Himmel für die Wohnung und den Thron Gottes halten, weil dieſes die Schrift ausdrücklich behauptet. Und in dieſer Weiſe lehrt er von Vielem, das nach den Meinungen der Propheten und des Volkes blos vermöge der Vernunft und Philoſophie, nicht aber vermöge der Schrift, daß ſie falſch ſeyen, die aber ſämmtlich nach der Meinung dieſes Schriftſtellers als wahr angenommen werden müſſen, weil die Vernunft hiebei keine Stimme hat. Ferner behauptet er irrig, daß eine Stelle der andern nur durch Folgerung, nicht aber geradezu widerſpreche. Moſes behauptet auch geradezu, Gott ſey ein Feuer (5. B. 4, 24) und verwirft auch geradezu, daß Gott eine Aehnlichkeit mit ſichtbaren Dingen habe (5. B. 4, 12). Wendet der Verfaſſer dagegen ein, daß Letzterer nicht unmittelbar, ſondern nur als Folgerung verwerfe, daß Gott ein Feuer ſey, und daß man es folglich dem erſteren anpaſſen

müſſe, damit es dieſes zu verwerfen ſcheine, gut, ſo geben wir zu, daß Gott ein Feuer ſey, oder laſſen wir lieber das, um nicht mit ihm unſinnig zu ſeyn, und nehmen wir ein anderes Beiſpiel. Samuel leugnet geradezu, daß Gott ſein Urtheil bereue (ſ. 1. Sam. 15, 29) und Jeremias hingegen behauptet, Gott bereue das Gute und Böſe, das er beſchloſſen (Cap. 18, V. 8, 10). Wie, ſtehen ſich dieſe beiden Behauptungen nicht geradezu entgegen? welche von dieſen beiden will er metaphoriſch erklären? Beide Meinungen ſind allgemein, und einander entgegen; was die eine geradezu behauptet, das verneint die andere geradezu. Er iſt alſo nach ſeiner eignen Regel verpflichtet, ein und daſſelbe als wahr anzunehmen und zugleich als falſch zu verwerfen. Was hilft es ferner, daß eine Stelle der andern nicht geradezu, ſondern nur vermöge der Folgerung widerſpricht, wenn die Folgerung klar iſt, und die Umſtände und Beſchaffenheit der Stelle keine metaphoriſchen Erklärungen geſtatten? und dergleichen findet man in der Bibel gar viele; man ſehe hierüber das zweite Capitel (wo wir gezeigt, daß die Propheten verſchiedene und ſich widerſprechende Meinungen gehabt) und beſonders alle die Widerſprüche, die (wie ich im neunten und zehnten Cap. gezeigt habe), in den

Geschichten enthalten sind, und die ich hier nicht wieder aufzuzählen brauche, da das Gesagte hinreicht, um das Abgeschmackte, was aus dieser Ansicht und Regel folgt, ihre Unrichtigkeit und die Voreiligkeit des Verfassers zu zeigen. Ich verwerfe also sowohl diese, als die Meinung des Maimonides, und behaupte als unwiderleglich, daß weder die Theologie der Vernunft, noch die Vernunft der Theologie unterthan sey, sondern daß jede ihr eignes Reich behaupte; nämlich, wie ich gesagt habe, die Vernunft das Reich der Wahrheit und Weisheit; die Theologie aber das der Frömmigkeit und des Gehorsams. Denn die Macht der Vernunft erstreckt sich, wie ich bereits gezeigt habe, nicht so weit, daß sie zu bestimmen vermöchte, daß die Menschen blos durch den Gehorsam ohne Kenntniß der Dinge selig seyn können; die Theologie aber schreibt weiter nichts als dieses vor, und gebietet nichts als Gehorsam; auch will, noch kann sie etwas gegen die Vernunft wollen. Denn sie bestimmt die Dogmen des Glaubens (wie ich im vorigen Capitel gezeigt) nur insoweit, inwiefern es zum Gehorsam genügt, wie sie aber rücksichtlich der Wahrheit genau erkannt werden müssen, überläßt sie der Vernunft zu bestimmen, die wahrhaft das Licht der Seele ist, ohne welches sie nichts

als Träumereien und Phantaſiegebilde ſieht. Unter Theologie verſtehe ich hier aber genau die Offenbarung, inwiefern ſie den Zweck anzeigt, dem, wie ich geſagt, die Schrift anſtrebt (nämlich die Art und Weiſe des Gehorſams, oder die Dogmen der wahren Frömmigkeit und des wahren Glaubens), d. h. dasjenige, was eigentlich Gottes Wort genannt wird, welches keineswegs in einer gewiſſen Anzahl von Büchern beſteht (ſ. hierüber das 12. Capitel); betrachtet man die Vorſchriften oder Lebenslehren der Theologie, als ſolche genommen, ſo wird man finden, daß ſie mit der Vernunft übereinſtimmen, und betrachtet man Zweck und Ziel derſelben, ſo wird man finden, daß ſie der Vernunft nirgends widerſprechen, und darum iſt ſie für Alle gemeinſam. Was die geſammte heil. Schrift überhaupt betrifft, ſo habe ich ſchon im ſiebenten Capitel gezeigt, daß ihr Sinn blos aus ihrer Geſchichte, und nicht aus der allgemeinen Geſchichte der Natur, die nur die Grundlage der Philoſophie iſt, zu beſtimmen ſey, und wir brauchen uns nicht daran zu ſtoßen, wenn wir, nachdem wir ſo eben den wahren Sinn entdeckt, finden, daß ſie hier und dort der Vernunft widerſpreche. Denn von allem, was von dieſer Art in der Schrift gefunden wird, oder was die Menſchen, unbeſchadet der Liebe, nicht zu

wissen brauchen, wissen wir gewiß, daß es die Theologie oder das Wort Gottes nicht treffe, und folglich Jeder ohne Versündigung davon denken kann, was er will. Wir schließen also absolut, daß weder die Schrift der Vernunft, noch die Vernunft der Schrift angepaßt werden müsse. Wenn wir aber die Wahrheit oder Falschheit des Grundsatzes der Theologie, daß nämlich die Menschen nur durch den Gehorsam selig werden, nicht aus der Vernunft beweisen können, so könnte uns demnach der Einwurf gemacht werden, warum wir es also glauben? Wenn wir es ohne Vernunft wie Blinde annehmen, so handeln wir demnach thöricht und ohne Urtheil; wollten wir hingegen behaupten, daß dieser Grundsatz aus der Vernunft bewiesen werden könnte, so wird demnach die Theologie ein Theil der Philosophie, und dürfte nicht von ihr getrennt werden. Hierauf antworte ich aber, daß ich absolut behaupte, daß dieses Fundamentaldogma der Theologie nicht aus dem Lichte der Vernunft ergründet werden könne, oder daß wenigstens noch kein Mensch dasselbe bewiesen habe, und daß also die Offenbarung höchst nöthig gewesen sey; daß wir aber nichts destoweniger unser Urtheil anwenden können, um das bereits Geoffenbarte wenigstens mit moralischer Gewißheit anzunehmen.

Ich ſage mit moraliſcher Gewißheit, denn es iſt nicht abzuſehen, wie wir eine größere Gewißheit davon haben können, als die Propheten ſelber, denen ſie zuerſt geoffenbart worden, und deren Gewißheit eine blos moraliſche war, wie ich im zweiten Capitel dieſes Tractats bereits gezeigt habe. Diejenigen alſo, die die Autorität der Schrift mit mathematiſchen Beweiſen darzuthun ſuchen, irren durchweg. Denn die Autorität der Bibel hängt von der Autorität der Propheten ab, und kann folglich aus keinen ſtärkeren Gründen bewieſen werden, als diejenigen waren, mit welchen die Propheten vor Zeiten das Volk von den ihrigen zu überweiſen pflegten; und auch wir können unſere Gewißheit davon auf keinen andern Grund bauen, als auf den, worauf die Propheten ihre Gewißheit und Autorität gründeten. Denn die ganze Gewißheit der Propheten beruhte, wie wir gezeigt, auf folgenden drei: I. auf einer deutlichen und lebhaften Einbildungskraft; II. auf Zeichen, und endlich III. und hauptſächlich auf einem zum Edeln und Guten geneigten Herzen; ſie ſtützten ſich auf keine andere Gründe, und konnten alſo auch weder dem Volk, mit dem ſie durch das lebendige Wort redeten, noch uns, mit denen ſie ſchriftlich ſprechen, ihre Autorität durch keine andere Gründe beweiſen.

Das erstere, daß sie sich nämlich die Sachen lebhaft vorstellten, kennte nur den Propheten bewußt seyn, daher kann und muß unsere ganze Gewißheit von der Offenbarung nur auf den beiden andern, nämlich auf Zeichen und Lehren gegründet werden. Dieses lehrt auch Moses ausdrücklich, denn im 18. Cap. des 5. B. befiehlt er dem Volke, dem Propheten zu gehorchen, der im Namen Gottes das wahre Zeichen gegeben habe; wenn er aber, obgleich im Namen Gottes, etwas Falsches prophezeihe, so solle er doch zum Tode verdammt werden, sowie auch derjenige, der das Volk von der wahren Religion abtrünnig machen wolle, wenn er auch seine Autorität durch Zeichen und Wunder bestätigt habe; siehe hierüber das 13. Cap. des 5. B. Mos. Hieraus folgt, daß sich ein wahrer Prophet von einem falschen blos durch Lehre und Wunder zugleich unterscheide; denn nur einen solchen erklärt Moses für einen wahren, und befiehlt, ihm ohne die geringste Furcht vor Betrügerei, zu glauben; und diejenigen, sagt er, sind falsch, und des Todes schuldig, die etwas fälschlich, obgleich im Namen Gottes, prophezeihten, oder die, ob sie gleich wahre Wunder verrichteten, dennoch falsche Götter lehrten. Daher sind auch wir nur aus diesem Grunde der Schrift, d. i. den Propheten selbst, zu glauben

verpflichtet, nämlich wegen ihrer durch Zeichen bestätigten Lehre. Denn weil wir sehen, daß die Propheten Liebe und Gerechtigkeit über Alles empfehlen, und nichts Anderes bezwecken, so schließen wir daraus, daß sie nicht in böser Absicht, sondern aus aufrichtigen Herzen gelehrt haben, daß die Menschen durch Gehorsam und Glaube selig werden; und weil sie dieses noch dazu durch Zeichen bekräftigten, so gewinnen wir hieraus die Ansicht, daß sie es nicht leichtfertig gesagt, und nicht gefaselt haben, als sie prophezeihten. Wir werden hierin noch mehr bestärkt, wenn wir bemerken, daß sie nichts Moralisches gelehrt haben, das nicht mit der Vernunft auf das Genaueste übereinstimmte; denn es ist nicht leichtfertig, daß das Wort Gottes in den Propheten mit dem in uns redenden Worte Gottes vollkommen übereinstimmt. Und hierüber, sage ich, haben wir aus der Bibel dieselbe Gewißheit, als sie die Juden ehedem aus dem lebendigen Worte der Propheten abnahmen. Denn ich habe oben, zu Ende des zwölften Capitels gezeigt, daß die Schrift, was die Lehre und die hauptsächlichsten Geschichten betrifft, unverfälscht auf uns gekommen ist. Wir nehmen also diese Grundlage der ganzen Theologie und Schrift, wenn sie sich gleich nicht mathematisch beweisen läßt,

dennoch mit triftigem Urtheile an. Denn was durch so viele Zeugnisse der Propheten bestätigt werden, und woraus für Menschen von schwächerem Verstande so großer Trost entspringt und für den Staat bedeutender Nutzen erwächst, was wir auch unbedingt ohne Gefahr und Schaden glauben können, dieß dennoch blos, weil es nicht mathematisch bewiesen werden kann, nicht annehmen zu wollen, ist nur Mangel an Bewußtseyn; als ob wir zur weisen Einrichtung unseres Lebens nichts als wahr gelten lassen dürfen, was durch irgend einen Zweifelsgrund in Zweifel gezogen werden kann, oder als ob nicht unsere meisten Handlungen höchst ungewiß und zweifelhaft wären. Ich gestehe zwar, daß diejenigen, welche meinen, Philosophie und Theologie widersprechen einander, und deßwegen der Ansicht sind, daß man eine von beiden aus ihrem Reiche vertreiben, und entweder diese oder jene aufgeben, daß diese nicht ohne Grund der Theologie einen festen Grund unterzulegen, und dieselbe mathematisch zu beweisen trachten; denn wer, wenn er nicht verzweifelt und krank ist, wird die Vernunft leichtsinnig aufgeben, oder Künste und Wissenschaften verachten und die Gewißheit der Vernunft leugnen wollen? Indessen kann ich sie doch nicht unbedingt entschuldigen, da sie die Vernunft

zu Hülfe rufen wollen, um ſie ſelbſt zu vertreiben und ſie auf gewiſſe Weiſe unzweifelhaft zu machen verſuchen. Ja, indem ſie darnach trachten, die Wahrheit und Autorität der Theologie durch mathematiſche Beweiſe darzuthun, und der Vernunft und dem natürlichen Lichte die Autorität zu benehmen, thun ſie nichts Anderes, als die Theologie ſelbſt unter die Botmäßigkeit der Vernunft bringen, und ſie ſcheinen durchaus verantwortlich zu ſein, daß die Autorität der Theologie keinen Glanz habe, wenn ſie nicht durch das natürliche Licht der Vernunft erleuchtet würde. Und wenn ſie ſich dagegen rühmen, daß ſie ſich überhaupt bei dem inneren Zeugniß des heil. Geiſtes beruhigen, und aus keiner andern Urſache die Vernunft zu Hülfe nähmen, als nur wegen der Ungläubigen, um ſie nämlich zu überführen, ſo iſt doch ihren Reden kein Glaube beizumeſſen; denn es läßt ſich nun leicht zeigen, daß ſie dieß entweder aus Leidenſchaftlichkeit, oder aus eitler Ruhmredigkeit ſagen. Denn aus dem vorhergehenden Capitel folgt ganz evident, daß der heil. Geiſt nur von guten Handlungen Zeugniß gebe; weßhalb ſie auch Paulus in der Epiſtel an die Galater Cap. 5, V. 22 Früchte des heil. Geiſtes nennt, und dieſer Geiſt ſelbſt iſt im Grunde nichts Anderes, als die Seelenruhe, die aus guten

Handlungen in der Seele entſteht. Von der Wahrheit und Gewiſsheit der Dinge aber, die blos Gegenſtände der Speculation ſind, gibt kein Geiſt Zeugniſs auſser der Vernunft, die ſich, wie ich ſchon gezeigt, das Reich der Wahrheit allein zu eigen gemacht. Wenn ſie alſo behaupten, daſs ſie auſser dieſem Geiſt einen andern haben, der ſie von der Wahrheit verſichere, ſo rühmen ſie ſich deſſen fälſchlich und reden nur ſo nach Vorurtheilen der Leidenſchaften, oder ſie flüchten ſich zu den Heiligthümern, aus groſser Furcht, von den Philoſophen überwunden und dem öffentlichen Gelächter preisgegeben zu werden, aber vergebens; denn welchen Altar kann ſich der erbauen, der die Majeſtät der Vernunft verletzt? Doch ich laſſe ſie nun, da ich meiner Sache Genüge gethan zu haben glaube, indem ich zeigte, wie die Philoſophie von der Theologie getrennt werden müſſe, worin jede hauptſächlich beſtehe, und keine der andern unterthan ſey, ſondern jede ihr Reich ohne den geringſten Gegenkampf der andern behaupte; und indem ich endlich die Gelegenheit des Widerſinnigen, den Nachtheil und Schaden zeigte, die daraus entſtanden ſind, daſs die Menſchen dieſe beiden Zächer auf wunderliche Weiſe mit einander vermiſcht, und es nicht verſtanden, beide genau von einander zu unterſcheiden

und abzusondern. Ehe ich aber zu einem andern Gegenstand übergehe, will ich hier (ungeachtet ich es schon gesagt habe) ausdrücklich erinnern, daß ich die heil. Schrift oder Offenbarung für höchst nothwendig und nützlich halte. Denn insofern wir durch das natürliche Licht nicht einsehen können, daß der einfache Gehorsam der Weg zur Seligkeit sey, daß vielmehr die Offenbarung allein lehre, daß solches durch die besondere Gnade Gottes, die wir mit der Vernunft nicht erreichen können, geschehe, so folgt hieraus, daß die Schrift den Sterblichen einen sehr großen Trost verliehen habe! denn Alle können absolut gehorchen, und es gibt in Vergleichung mit dem ganzen Menschengeschlechte nur sehr Wenige, die blos durch die Vernunft geleitet, die Haltung der Tugend erlangen; wir würden daher an dem Heile der meisten Menschen zweifeln müssen, wenn wir nicht dieses Zeugniß der Schrift hätten.

Sechzehntes Capitel.

Von den Grundlagen des Staats, von dem natürlichen und bürgerlichen Rechte jedes Einzelnen, und von dem Rechte der höchsten Gewalten.

Bis hierher haben wir uns bemüht, die Philosophie von der Theologie zu trennen, und die Freiheit zu philosophiren zu zeigen, die letztere einem Jeden gestattet. Es ist nunmehr zu untersuchen, wie weit sich diese Freiheit zu denken, und das, was Jeder denkt, zu sagen, in einem wohlgeordneten Staate erstreckt. Um dieß gehörig zu prüfen, müssen wir von den Grundlagen des Staates sprechen, und zunächst von dem natürlichen Rechte jedes Einzelnen, ohne noch auf Staat und Religion Rücksicht zu nehmen.

Unter Recht und Einrichtung der Natur verstehe ich nichts Anderes, als die Regeln der Natur jedes Individuums, nach welchen wir uns Alles zu einer gewissen Daseyns- und Handlungsweise natürlich bestimmt denken. Die Fische z. B. sind von Natur bestimmt zu schwimmen, die großen, die kleinen zu fressen; die Fische bemächtigen sich also mit dem höchsten natürlichen Rechte des Wassers, und es verzehren die großen die kleineren. Denn es ist gewiß, daß die Natur,

absolut betrachtet, das höchste Recht zu Allem hat, was sie kann, d. h. daß sich das Recht der Natur so weit erstrecke, als ihre Macht reicht. Denn die Macht der Natur ist Gottes Macht selbst, dem das höchste Recht über Alles zusteht. Weil aber die allgemeine Macht der ganzen Natur weiter nichts ist, als die Macht aller Individuen zusammengenommen, so folgt hieraus, daß jedes Individuum das höchste Recht zu Allem hat, was es kann, oder, daß das Recht jedes Einzelnen sich so weit erstreckt, als seine bestimmte Macht reicht. Und weil es das höchste Naturgesetz ist, daß jedes Ding, soviel es an sich vermag, in seinem Zustande zu erharren sucht, und zwar blos mit Rücksicht auf sich und auf keinen Andern, so folgt hieraus, daß jedes Individuum das höchste Recht hiezu habe, d. h. zu seyn und zu wirken, wie es von der Natur bestimmt worden ist. Ich erkenne hier keinen Unterschied zwischen den Menschen und den übrigen Individuen der Natur, auch nicht zwischen Menschen, die mit Vernunft begabt, und solchen, die die wahre Vernunft nicht kennen, noch zwischen Narren, Wahnsinnigen und Gesunden. Denn Alles, was irgend ein Ding nach seinem Naturgesetze thut, thut es mit dem höchsten Rechte, weil es nämlich wirkt, wie es von der Natur bestimmt ist und

nicht anders kann. Unter den Menschen, solange sie blos als unter der Herrschaft der Natur lebend betrachtet werden, lebt derjenige, der noch gar nichts von Vernunft weiß, oder noch keine Haltung der Tugend erlangt hat, so gut mit dem höchsten Rechte blos nach den Gesetzen der sinnlichen Begierde, wie der, der sein Leben nach den Gesetzen der Vernunft leitet. Das heißt: wie der Weise das höchste Recht hat zu allem, was die Vernunft nach den Gesetzen der Vernunft zu leben, so hat auch der Unwissende und Geistesschwache das höchste Recht zu allem, wonach ihn seine Begierde reizt, oder nach den Gesetzen der Begierden zu leben. Und dieß ist dasselbe, was Paulus lehrt, der von dem Gesetz, das ist, solange die Menschen als unter der Herrschaft der Natur lebend betrachtet werden, keine Sünde anerkennt.

Das natürliche Recht eines jeden Menschen wird demnach nicht nach der gesunden Vernunft, sondern nach Trieb und Macht bestimmt. Denn nicht Alle sind von Natur bestimmt nach den Regeln und Gesetzen der Vernunft zu wirken; vielmehr werden Alle mit der größten Unwissenheit geboren, und ehe sie die wahre Weise zu leben kennen lernen, und die Haltung der Tugend erlangen können, vergeht, auch bei einer guten

Erziehung, ein groſser Theil des Lebens; in der Zwischenzeit müssen sie nichts deſto minder leben, und sich so viel sie vermögen, erhalten; nämlich blos durch den Begehrungstrieb, denn weiter hat ihnen die Natur nicht gegeben, und ihnen das thätige Vermögen, nach gesunder Vernunft zu leben, verweigert; sie sind also auch ebensowenig nach den Gesetzen der gesunden Vernunft zu leben verbunden, als die Katze nach den Gesetzen der Natur des Löwen. Was demnach Jeder, blos unter der Herrschaft der Natur betrachtet, als für sich nützlich betrachtet, sei es nun vermöge der Vernunft oder der Macht der Leidenschaften, nach dem darf er mit dem gröſsten Rechte verlangen und auf welche Weise er wolle, durch Gewalt, List, Bitten, oder wie solches für ihn am leichtesten ist, sich dessen bemächtigen, und folglich auch den für einen Feind halten, der ihn an der Erfüllung seines Wunsches verhindern will.

Hieraus folgt, daß das Recht und die Einrichtung der Natur, unter welcher Alles geboren wird und gröſstentheils lebt, nichts verbietet, als nur das, was Niemand begehrt und Niemand kann, und daß es weder Streitigkeiten noch Haß, weder Zorn noch Uebervortheilung, noch sonst überhaupt etwas, wozu die Begierde reizt, absolut

verwehrt. Dieß iſt nicht zu verwundern; denn die Natur iſt nicht von den Geſetzen der menſchlichen Vernunft eingeſchloſſen, die blos den wahren Nutzen und die Erhaltung des Menſchen bezwecken, ſondern von unendlichen andern, die ſich über die ewige Ordnung der ganzen Natur erſtrecken, wovon der Menſch nur ein kleiner Theil iſt. Aus der Nothwendigkeit dieſer Natur allein ſind alle Individuen beſtimmt, auf gewiſſe Weiſe zu exiſtiren und zu wirken. Was uns alſo in der Natur lächerlich, widerſinnig oder böſe zu ſeyn ſcheint, kömmt daher, daß wir die Dinge nur zum Theil kennen, und die Ordnung und den Zuſammenhang der ganzen Natur größtentheils nicht kennen; und daß wir Alles nach der Gewohnheit unſerer Vernunft regieren wollen, da doch das, was die Vernunft für böſe erklärt, nicht in Rückſicht auf die Ordnung und Geſetze der allgemeinen Natur, ſondern blos in Bezug auf die Geſetze unſerer Natur böſe iſt.

Niemand aber kann bezweifeln, daß es für die Menſchen weit nützlicher iſt, nach den Geſetzen und beſtimmten Vorſchriften unſerer Vernunft zu leben, die, wie geſagt, nichts als das wahrhaft Nützliche des Menſchen bezwecken. Zudem wird Jeder wünſchen, möglichſt ſicher und ohne Furcht zu leben. Dieſes kann aber nicht

geschehen, solange Jeder nach seinem Gefallen Alles thun kann, und der Vernunft nicht mehr Recht, als dem Haß und Zorn eingeräumt wird; denn Jeder lebt ängstlich unter Feindschaft, Haß, Zorn und Betrug, und er wird sie, soviel an ihm ist, zu vermeiden suchen. Wenn wir auch erwägen, daß die Menschen ohne wechselseitige Hülfe und ohne Ausbildung der Vernunft nothwendig erbärmlich leben, wie im fünften Capitel gezeigt worden, so sehen wir deutlich, daß die Menschen, um sicher und ganz gut zu leben, nothwendig sich vereinigen und dadurch bewirken müssen, daß sie das Recht, das Jeder von Natur zu Allem hatte, collectiv haben, und nicht mehr durch die Gewalt und Begierde eines Jeden, sondern durch die gesammte Macht und den Willen Aller bestimmt werde. Dieses würden sie aber umsonst versuchen, wenn sie nur den Anreizungen ihrer Begierden folgen wollten (denn nach den Gesetzen der Begierden wird Jeder verschieden gelenkt); sie müßten also durchaus fest bestimmen und sich unter einander verbinden, blos nach den Eingebungen der Vernunft (denen Niemand offen zu widersprechen wagt, um nicht als sinnlos zu erscheinen) Alles zu leiten, und die Begierde, inwiefern sie etwas zum Schaden eines Andern anräth, im Zaum zu halten, Niemanden zu thun,

was er nicht will, daß es ihm geschehe, und endlich das Recht des Andern wie das eigene zu vertheidigen. Wir müssen aber nun sehen, wie dieser Vertrag geschlossen werden müsse, um haltbar und fest zu seyn. Allgemein ist das Gesetz der menschlichen Natur, daß Niemand etwas, was er für gut hält, verabsäumt, wenn nicht aus Hoffnung zu einem größeren Gut, oder aus Furcht vor einem größeren Schaden, und daß keiner ein Uebel erträgt, wenn nicht um ein größeres zu vermeiden, oder in der Hoffnung auf ein größeres Gut; das heißt, Jeder wählt von zwei Gütern das, was er für das größere hält, und von zwei Uebeln das, was ihm als das geringere erscheint. Ich sage ausdrücklich, was ihm, dem Wählenden, als das größere oder kleinere erscheint, und nicht, daß die Sache sich nothwendig so verhält, wie er urtheilt. Dieses Gesetz ist der menschlichen Natur so fest eingeprägt, daß es unter die ewigen Wahrheiten gesetzt werden muß, die Niemanden unbekannt seyn können. Hieraus folgt aber nothwendig, daß Niemand ohne Trug versprechen könne, daß er sich seines Rechts, welches er über Alles hat, begeben wolle, und daß absolut Niemand diese Versprechungen halten werde, als nur aus Furcht vor größerem Uebel oder aus Hoffnung zu einem

größern Gute. Um dieses besser zu verstehen, setze man den Fall ich würde von einem Straßenräuber gezwungen ihm zu versprechen, daß ich ihm, wo er es verlange, mein Vermögen ausliefern wolle. Da nun, wie ich schon gezeigt habe, mein natürliches Recht lediglich durch meine Gewalt bestimmt wird, ist so gewiß, daß, wenn ich mich durch Trug von diesem Straßenräuber befreien kann, indem ich ihm Alles verspreche, was er will, ich hiezu durch das Naturrecht befugt bin, ihn nämlich durch Trug in seinen Anforderungen zufrieden zu stellen. Oder gesetzt, ich hätte Jemanden ganz ehrlich versprochen, daß ich innerhalb zwanzig Tagen keine Speise und überhaupt keine Nahrungsmittel zu mir nehmen wollte, nachher aber hätte ich gefunden, daß dieses Versprechen thöricht sey, und daß ich dasselbe ohne meinen größten Schaden nicht halten könnte, insofern ich also, nach dem Rechte der Natur verbunden bin, von zwei Uebeln das geringere zu wählen; so kann ich demnach mit größtem Rechte einen solchen Vertrag brechen, und das Versprechen ungeschehen machen. Dieses, sage ich, ist nach dem Naturrecht erlaubt, es sey nun, daß ich aus einem wahren und bestimmten Grunde einsehe, oder meiner Meinung nach einzusehen glaube, daß ich ein übles Versprechen

gemacht; denn, sehe ich nun recht oder falsch, ich werde doch immer das größte Uebel befürchten, und solches daher nach dem Gesetze der Natur, auf alle Weise zu vermeiden suchen. Hieraus folgern wir, daß jeder Vertrag nur gemäß seiner Nützlichkeit Geltung haben könne, fällt jene weg, so ist er damit null und nichtig. Und deßhalb ist es thöricht, die ewige Verbindlichkeit eines Andern zu verlangen, wenn man nicht auch zugleich zu bewirken versucht, daß aus dem Bruche des Vertrags, den man schließen will, für den, der ihn bricht mehr Schaden als Nutzen erwachse; dieß muß hauptsächlich bei der Staatseinrichtung Statt finden. Wenn aber alle Menschen blos durch die Vernunft leicht geleitet werden und die höchste Nützlichkeit und Nothwendigkeit des Staats einsehen könnten, so würde Jeder den Trug durchaus verabscheuen, und Alle würden mit der höchsten Treue und aus Verlangen nach diesem höchsten Gute, nämlich nach der Erhaltung des Gemeinwesens, die Verträge in Allem halten, und die Treue als die höchste Macht des Gemeinwesens über Alles bewahren. Es ist aber weit entfernt, daß Alle durch die bloße Vernunft leicht geleitet werden können; denn Jeder wird von seiner Lust fortgerissen, und meist wird er von Habsucht, Ruhm, Neid,

Haß ꝛc. ſo eingenommen, daß der Vernunft gar kein Raum mehr übrig bleibt. Ungeachtet alſo die Menſchen durch ſichere Zeichen eines aufrichtigen Herzens verſprechen und ſich verbinden, daß ſie die Treue beobachten wollen, ſo kann doch Niemand der Treue eines Andern gewiß ſeyn, wenn nicht zu dem Verſprechen etwas Anderes hinzutritt, indem Jeder nach dem Rechte der Natur trügeriſch handeln kann und den Vertrag nur vermöge der Hoffnung eines größeren Gutes oder der Furcht vor einem größeren Schaden zu halten verbunden iſt. Da wir aber nun gezeigt haben, daß das natürliche Recht blos durch die Gewalt jedes Einzelnen beſtimmt werde, ſo folgt, daß, ſoviel jeder Einzelne von der Macht, die er hat, einem Andern, entweder durch Zwang oder freiwillig, er auch nothwendig ebenſoviel von ſeinem Rechte an den Andern abtritt, und daß derjenige das höchſte Recht über Alle habe, der die höchſte Macht hat, vermöge welcher er Alle mit Gewalt zwingen, und durch Furcht vor der höchſten Strafe, die Alle durchgängig fürchten, im Zaum halten kann; und dieſes Recht wird er nur ſolange behalten, als er dieſe Macht, alles was er will zu vollſtrecken, aufrecht erhält; außerdem wird er blos prekär regieren, und kein

Mächtigerer ist verbunden, ihm zu gehorchen, wenn er nicht will.

Auf diese Art kann also ohne den geringsten Widerspruch mit dem Naturrecht eine Genossenschaft gebildet und jeder Vertrag stets aufs Genaueste beobachtet werden; wenn nämlich Jeder alle Gewalt, die er hat, auf die Genossenschaft überträgt, die also das höchste Recht der Natur über Alles, d. i. die höchste Herrschaft allein behalten wird, der ein Jeder entweder freiwillig oder aus Furcht vor der höchsten Strafe zu gehorchen verbunden ist. Das Recht einer solchen Genossenschaft, Demokratie genannt, die demnach als eine allgemeine Verbindung von Menschen definirt wird, die gemeinschaftlich das höchste Recht zu Allem hat, was sie kann. Hieraus folgt, daß die höchste Macht an kein Gesetz gebunden sey, sondern daß ihr Alle in Allem gehorchen müssen; denn hierzu mußten sich Alle stillschweigend oder ausdrücklich verbinden, als sie alle ihre Macht sich zu vertheidigen, d. h. all ihr Recht auf sie übertrugen. Denn wenn sie sich etwas vorbehalten wollten, so müßten sie auch zugleich darauf Bedacht nehmen, wie sie es mit Sicherheit vertheidigen könnten; da sie dieses aber nicht gethan haben, und auch nicht ohne Trennung und folglich auch nicht ohne Zerstörung

der Regierung hätten thun können, so haben sie sich dadurch dem Ermessen der höchsten Gewalt absolut unterworfen. Da sie dieses absolut gethan haben, und zwar (wie wir schon gezeigt) sowohl durch die Nothwendigkeit gezwungen als durch die Vernunft bewogen, so folgt, daß, wenn wir nicht Feinde der Regierung seyn, und nicht gegen die Vernunft handeln wollen, welche die Regierung aus allen Kräften zu vertheidigen räth, daß wir auch verbunden sind, alle Befehle der höchsten Gewalt, wenn sie auch das Widerwärtigste befehle, absolut zu vollziehen; denn auch die Vernunft gebietet dergleichen zu vollziehen, daß wir von zwei Uebeln das geringere wählen. Hiezu kömmt, daß man diese Gefahr, sich der Herrschaft und dem Ermessen eines Andern zu unterwerfen, leicht übernehmen kann; denn den höchsten Gewalten kömmt dieses Recht, Alles was sie wollen zu gebieten, wie wir gezeigt, nur so lange zu, als sie wirklich die höchste Gewalt haben; verlieren sie sie, so verlieren sie auch zugleich das Recht, Alles zu gebieten, und es fällt auf den oder die, die es erlangt haben und behaupten können. Es kann demnach nur sehr selten geschehen, daß die höchsten Gewalten sehr Widersinniges befehlen, denn es ist ihr höchstes Obliegen, sich vorzusehen, die Regierung

zu behaupten, nach dem gemeinen Besten zu trachten, und Alles nach dem Ausspruche der Vernunft zu regieren; denn gewaltthätige Herrschaft hat, wie Seneca sagt, Niemand lange behauptet. Ueberdieß ist in einer demokratischen Regierung das Widersinnige weniger zu befürchten; denn es ist fast unmöglich, daß der größere Theil einer einzigen Versammlung, wenn sie groß ist, in einem einzigen Widersinnigen übereinstimmen sollte; außerdem durch die Grundlage und den Endzweck derselben, der, wie wir ebenfalls gezeigt, kein andrer ist, als die Thorheiten der Begierden zu vermeiden, und die Menschen soviel als möglich in den Grenzen der Vernunft zu halten, daß sie in Eintracht und Friede leben; wird diese Grundlage aufgehoben, so wird leicht der ganze Bau einstürzen. Hierüber also zu wachen, liegt nur der höchsten Gewalt ob; den Unterthanen hingegen, wie ich gesagt habe, ihre Befehle zu vollziehen, und kein anderes Recht anzuerkennen, als was die höchste Gewalt für Recht erklärt. Vielleicht wird aber mancher meinen, daß ich auf diese Art die Unterthanen zu Sklaven mache, weil er glaubt, ein Sklave sey der, der nach einem Befehle handelt, und frei, wer nach seinem Willen lebt; dieß ist aber nicht unbedingt wahr; denn in der That ist derjenige der größte

Sklave, der von seiner Lust so fortgerissen wird, daß er nichts, was ihm nützlich ist, sehen und thun kann, und nur derjenige allein ist frei, der mit vollem Bewußtseyn nur nach der Leitung der Vernunft lebt. Eine Handlung zufolge eines Befehls, d. h. Gehorsam, hebt zwar auf gewisse Weise die Freiheit auf, sie macht aber deßhalb nicht zum Sklaven, sondern nur die Art der Handlung. Wenn der Zweck der Handlung nicht der Nutzen des Handelnden, sondern der des Befehlenden ist, dann ist der Handelnde ein Sklave und für sich unnütz. Aber in einem Staate und Reiche, wo das Wohl des ganzen Volkes und nicht das des Regenten das höchste Gesetz ist, ist derjenige, der der höchsten Gewalt in Allem gehorcht, keineswegs ein für sich unnützer Sklave, sondern ein Unterthan zu nennen; und daher ist derjenige Staat am meisten frei, dessen Gesetze auf gesunde Vernunft gegründet sind, denn hier kann Jeder, wenn er will, frei seyn, d. i. mit vollem Bewußtseyn nach der Leitung der Vernunft leben. So sind auch die Kinder, ungeachtet sie allen Befehlen der Eltern gehorchen müssen, doch keine Sklaven, da die Befehle der Eltern hauptsächlich den Nutzen der Kinder zur Absicht haben. Wir anerkennen also einen großen Unterschied zwischen Sklave, Sohn

und Unterthan; Sklave ist nämlich, wer den Befehlen eines Herrn zu gehorchen verbunden ist, die nur den Nutzen des Befehlenden bezwecken; ein Sohn aber der, der das, was ihm nützlich ist, nach dem Befehl der Eltern thut; ein Unterthan endlich ist, der, was dem Gemeinsamen, und folglich auch ihm nützlich ist, nach dem Befehl der höchsten Gewalt, vollbringt. Ich glaube hiemit die Grundlagen der Demokratie deutlich genug dargethan zu haben; ich zog es vor, vor Allem hievon zu handeln, weil sie mir als das natürlichste erschien und am meisten zur Freiheit, die die Natur Jedem bewilligt, gehört. Denn in ihr trägt Niemand sein natürliches Recht so auf einen Andern über, daß er für die Zukunft gar nicht mehr zu Rathe gezogen würde, sondern auf den größeren Theil der ganzen Gesellschaft, von welcher auch er einen Theil ausmacht. Und auf solche Art bleiben Alle, wie vordem im natürlichen Zustande, gleich. Ferner wollte ich auch deßwegen von dieser Regierungsform ausdrücklich handeln, weil sie hauptsächlich zu meiner Absicht dient, da ich es mir zur Aufgabe gemacht, von dem Nutzen der Freiheit im Staate zu handeln. Ich lasse also die Grundlagen der übrigen Regierungsformen dahingestellt; wir haben hier auch, um das Recht derselben kennen zu lernen,

nicht nöthig zu wiſſen, woher ſie ihren Urſprung gehabt haben, und öfters haben, da ſolches ſich aus dem eben Dargeſtellten zur Genüge ergibt. Denn es iſt gewiß, daß, wer die höchſte Gewalt beſitzt, ſey es ein Einziger, ſeyen es Wenige oder auch Alle, ihm auch das höchſte Recht zuſteht, Alles, was er will zu befehlen, und daß zudem Jeder, der die Macht, ſich zu vertheidigen, entweder freiwillig oder gezwungen einem Andern übertragen hat, ſich ſeines natürlichen Rechts völlig begeben, und folglich auch, dieſem in Allem abſolut zu gehorchen beſchloſſen habe; und Alles dieſes iſt zu halten verbunden, ſolange ein König, oder der Adel, oder das Volk die empfangene höchſte Gewalt, die die Grundlage der Rechtsübertragung war, behaupten; und es iſt nicht nöthig, dieſem ein Mehres hinzuzufügen.

Nachdem nun die Grundlagen und das Recht der Regierung dargethan worden, wird es leicht zu beſtimmen ſeyn, was bürgerliches Privatrecht, was Unrecht, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit im bürgerlichen Zuſtande ſey; ferner, wer ein Bundesgenoſſe, wer ein Feind, und was endlich ein Majeſtätsverbrechen ſey. Unter bürgerlichem Privatrecht können wir nichts Anderes verſtehen, als die Freiheit eines Jeden, ſich in ſeinem Zuſtande zu erhalten, die durch die Edikte der

höchſten Gewalt beſtimmt und durch deren Autorität allein beſchützt wird. Denn nachdem ein Jeder ſein Recht, nach ſeiner eignen Willkür, die blos durch ſeine Macht beſtimmt wurde, zu leben, d. h. ſeine Freiheit und Macht, ſich zu vertheidigen, einem Andern übertragen hat, ſo iſt er auch verbunden, blos nach der Beſtimmung deſſelben zu leben und ſich blos unter ſeiner Obwaltung zu vertheidigen. Unrecht iſt, wenn ein Bürger oder Unterthan gezwungen wird, von einem Andern einen Schaden, dem bürgerlichen Rechte oder dem Edikte der höchſten Gewalt zuwider, zu dulden. Denn Unrecht (injuria) kann nur im bürgerlichen Zuſtande gedacht werden; aber von den höchſten Gewalten, die Alles zu thun berechtigt ſind, kann den Unterthanen kein Unrecht geſchehen; alſo kann es nur unter Privaten, die durch das Recht verbunden ſind, ſich nicht zu verletzen, Statt finden. Gerechtigkeit iſt die Beſtändigkeit der Geſinnung, einem Jeden das zukommen zu laſſen, was ihm nach dem bürgerlichen Rechte zukömmt. Ungerechtigkeit aber iſt, unter dem Scheine des Rechts Jemanden etwas entziehen, was ihm nach der richtigen Auslegung der Geſetze gebührt; man nennt es auch Unparteilichkeit und Parteilichkeit, weil diejenigen, die beordert ſind, die Streitigkeit zu

entſcheiden, verbunden ſind, kein Anſehen der Perſonen, ſondern Alle gleich gelten zu laſſen, und das Recht eines Jeden unparteiiſch zu vertheidigen; gegen den Reichen keine Mißgunſt, gegen den Armen keine Geringſchätzung zu hegen. Verbündete ſind Menſchen zweier Staaten, die, um nicht durch Krieg in Gefahr zu gerathen, oder um irgend eines andern Nutzens willen, einen Vertrag mit einander machen, ſich nicht zu verletzen, ſondern vielmehr einander bei dringender Nothwendigkeit beizuſtehn, und zwar, daß dabei Jeder ſeine Regierung beibehält. Dieſer Vertrag wird ſo lange gelten, als die Grundlage deſſelben, nämlich die Rückſicht der Gefahr oder des Nutzens vorhanden ſeyn wird, da Niemand einen Vertrag ſchließt, oder die Verträge zu halten verbunden iſt, als nur aus Hoffnung zu einem Gute oder aus Furcht vor einem Uebel; wird dieſe Grundlage aufgehoben, ſo hebt ſich der Vertrag von ſelber auf, wie auch die Erfahrung zur Genüge lehrt. Denn wenn auch verſchiedene Reiche miteinander übereinkommen, ſich gegenſeitig nicht zu verletzen, ſo beſtreben ſie ſich dennoch, ſo viel ſie können zu verhindern, daß der Andere wächtiger werde, und ſie vertrauen den Verſprechungen nur, wenn ſie beiderſeits den Endzweck und Nutzen, den ſie beide bei dem

Vertrage beabſichtigen, genugſam erkannt haben; außerdem befürchten ſie Betrug, und zwar nicht mit Unrecht, denn wer anders als ein Thor, der das Recht der höchſten Macht nicht kennt, wurde ſich wohl bei den Worten und Verſprechungen eines ſolchen beruhigen, der die höchſte Gewalt und das Recht hat, alles zu thun, was er will, und dem die Wohlfahrt und der Vortheil ſeines Reiches das höchſte Geſetz ſeyn muß? Wenn wir zudem Frömmigkeit und Gottesfurcht ins Auge faſſen, werden wir ſehen, daß überhaupt Niemand, der die höchſte Gewalt in Handen hat, ſeine Verſprechungen zum Nachtheil des Staats halten könne, ohne ein Verbrechen zu begehen; denn wenn er ſieht, daß das, was er verſprochen hat, ſeinem Staate zum Nachtheil gereichen werde, ſo kann er es nicht halten, ohne das ſeinen Unterthanen gegebene Wort zu brechen, an welches er doch am meiſten gebunden iſt, und das man auch auf das Heiligſte zu halten zu verſprechen pflegt. Ein Feind iſt ferner derjenige, der außerhalb des Staates ſo lebt, daß er, weder als Bundesgenoſſe noch als Unterthan, die Regierung des Staates anerkennt; denn zum Feinde eines Staates macht nicht der Haß, ſondern das Recht; und das Recht des Staates gegen den, der deſſen Regierung durch keine Art des Vertrags

anerkennt, iſt daſſelbe wie das gegen den, der einen Schaden zufügt; der Staat kann alſo mit Recht, auf welche Weiſe er vermag, ihn zur Ergebung oder zur Verbindung zwingen. Endlich findet das Verbrechen der beleidigten Majeſtät nur bei Unterthanen oder Bürgern Statt, die all ihr Recht entweder ſtillſchweigend oder ausdrücklich dem Staate übertragen haben, und derjenige Unterthan wird ein Majeſtätsverbrecher genannt, der das Recht der höchſten Gewalt auf irgend eine Weiſe an ſich zu reißen, oder an einen Andern zu bringen verſucht hat. Ich ſage, verſucht hat, denn wenn man ſie erſt nach vollbrachter That verurtheilen wollte, ſo würde der Staat, wenn das Recht ſchon angenommen oder einem Andern übergeben wäre, damit meiſtentheils zu ſpät kommen. Ich ſage ferner abſolut, der auf irgend eine Weiſe das Recht der höchſten Gewalt an ſich zu reißen verſucht, indem ich dabei keinen Unterſchied erkenne, ob dem ganzen Staate daraus auf das Augenſcheinlichſte Schaden oder Vortheil erwachſe. Denn wie er es auch verſucht hat, hat er die Majeſtät verletzt, und wird mit Recht verurtheilt; daß dieſes im Kriege mit dem vollſten Rechte geſchehe, geſteht Jeder; denn wer ſich nicht auf ſeinem Poſten hält, und ohne Wiſſen des Feldherrn den Feind angreift,

wenn auch mit richtiger Ueberlegung, aber doch nur mit seiner eigenen die Sache bewerkſtelligt und den Feind beſiegt, ſo wird er doch mit Recht zum Tode verurtheilt, weil er den Eid und das Recht des Feldherrn verletzt hat. Daß aber abſolut alle Bürger durch dieſes Recht beſtändig verbunden ſind, ſehen nicht Alle gleich deutlich ein, und doch iſt der Grund ganz derſelbe. Denn da das Gemeinweſen lediglich durch den Rath der höchſten Gewalt erhalten und regiert werden muß, und ſie ſich abſolut verpflichtet haben, daß ihm allein dieſes Recht zuſtehe; wenn daher Einer blos nach ſeinem Ermeſſen, und ohne Vorwiſſen des höchſten Raths irgend ein öffentliches Geſchäft in Ausübung zu bringen ſich anſchickt, ſo hat ein ſolcher, obgleich dem Staate beſtimmt ein Vortheil daraus erwachſen mag, dennoch das Recht der höchſten Gewalt verletzt, und die Majeſtät beleidigt, und wird mit verdientem Rechte beſtraft.

Zur Beſeitigung jeglichen Zweifels iſt noch die Frage zu beantworten: ob meine obige Behauptung, daß nämlich Jeder, der keinen Gebrauch des Verſtandes hat, im Naturzuſtande mit dem größten Rechte nach den Geſetzen der Begierden lebe, ob dieß nicht offenbar dem geoffenbarten göttlichen Rechte widerſtreite? Denn

wenn Alle absolut (sie mögen den Gebrauch der Vernunft haben oder nicht) nach dem göttlichen Befehl gleich verbunden sind, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, so können wir also nicht ohne Unrecht dem Anderen einen Schaden zufügen, und dies nach den Gesetzen unserer Begierde leben. Auf diesen Einwurf läßt sich aber, wenn wir blos den Naturzustand beachten, leicht antworten; denn er ist sowohl der Natur als der Zeit nach, früher als die Religion. Denn Niemand weiß von Natur, daß er zu irgend einem Gehorsam gegen Gott verbunden ist, er kann es sogar nicht aus der Vernunft einsehen lernen, sondern er kann es nur aus einer durch Zeichen bestätigten Offenbarung haben. Also ist auch Niemand vor der Offenbarung durch das göttliche Gesetz, das er nicht wissen kann, verbunden. Und deshalb darf der natürliche Zustand mit dem Zustande der Religion nicht vermischt werden, sondern man muß denselben ohne Religion, ohne Gesetz, und folglich auch ohne Sünde und Unrecht fassen, wie ich bereits gethan, und es durch die Autorität des Paulus bestätigt habe. Ich fasse den Naturzustand nicht blos rücksichtlich des Nichtwissens vor dem geoffenbarten göttlichen Rechte und ohne dasselbe, sondern rücksichtlich der Freiheit, womit Alle geboren werden. Denn

wenn die Menſchen von Natur an das göttliche Recht gebunden wären, aber das göttliche Recht von Natur Nicht wäre, ſo wäre es überflüſſig, daß Gott mit den Menſchen einen Vertrag ſchlieſſ, und ſie durch Bundniß und Eid verpflichtete. Es muß alſo obiges zugegeben werden, daß das göttliche Geſetz von der Zeit angefangen habe, da die Menſchen, durch einen ausdrücklichen Vertrag verbunden, Gott in Allem zu gehorchen, wetteifrig ſie ſich gleichſam ihrer natürlichen Freiheit begaben, und ihr Recht Gott übertrugen, wie wir ſagten, daß es im bürgerlichen Zuſtande geſchehe. Doch hierüber will ich im Folgenden ausführlicher handeln. Es kann aber noch eingewendet werden, daß die höchſten Gewalten gleicherweiſe wie die Unterthanen durch das göttliche Recht verbunden wären, da ich doch geſagt habe, daß ſie das Recht der Natur behielten, und ihnen Alles mit Recht erlaubt ſey. Zur Beſeitigung dieſer ganzen Schwierigkeit, die nicht ſowohl rückſichtlich der Naturgeſetze als vielmehr des Naturrechtes entſteht, ſage ich, daß Jeder im Naturzuſtande aus demſelben Grunde nach dem großmöglichſten Rechte zu leben verbunden iſt, wie auch nach dem Ausſpruche der geſunden Vernunft, weil es ihm nämlich nützlicher und zu ſeiner Wohlfahrt nothwendig iſt, was

er, wenn er es nicht will, auf seine Gefahr hin thut. Also ist er blos nach seinem, und nicht nach eines Andern Willen zu leben, noch irgend einen Sterblichen als Richter, noch einen Rächer nach dem Rechte der Religion anzuerkennen verbunden: Und dieses Recht, behaupte ich, hat die höchste Gewalt beibehalten; sie kann sich zwar bei Menschen Raths erholen, ist aber nicht verbunden, Jemanden als Richter, noch irgend einen Sterblichen außer sich als Rächer irgend eines Rechts anzuerkennen, außer einen Prophet, den Gott ausdrücklich gesandt hätte, und der es durch unbezweifelte Zeichen darthäte. Und auch dann ist sie nicht gezwungen, einen Menschen, sondern Gott selbst als Richter anzuerkennen. Wenn die höchste Gewalt, Gott in seinem geoffenbarten Rechte nicht gehorchen wollte, so kann sie dieß auf ihre Gefahr und ihren Schaden hin, da es nämlich weder gegen das bürgerliche noch gegen das natürliche Recht streitet. Denn das bürgerliche Recht hängt blos von ihrem Beschlusse ab, das natürliche Recht aber hängt von den Gesetzen der Natur ab, die nicht nach der Religion, die nur auf den Nutzen der Menschen abzweckt, sondern nach der Ordnung der gesammten Natur, d. h. dem uns unbekannten ewigen Beschlusse Gottes, eingerichtet sind. Dieses scheinen Andere dunkler

aufgefaßt zu haben, da sie nämlich behaupten, der Mensch könne zwar gegen den geoffenbarten Willen Gottes, aber nicht gegen seinen ewigen Beschluß, nach welchem er Alles vorher bestimmt habe, sündigen. Wenn nun aber Jemand fragte: wie, wenn die höchste Gewalt etwas befehlte, das gegen die Religion und den Gehorsam wäre, den wir Gott durch einen ausdrücklichen Vertrag versprochen haben? muß man dem göttlichen oder menschlichen Befehl gehorchen? Weil ich aber hievon im Folgenden weitläufiger handeln werde, so antworte ich hier kurz nur so viel: Man muß Gott vor Allem gehorchen, wenn wir eine sichere und unbezweifelte Offenbarung haben. Weil aber die Menschen in Religionssachen gewöhnlich sehr irren, und nach der Verschiedenheit der Geisteskräfte Vieles mit großer Anstrengung erdichten, wie die Erfahrung mehr als genug bezeugt; so ist gewiß, daß, wenn Niemand mit Recht verbunden wäre, der höchsten Gewalt in Dingen zu gehorchen, die seiner Meinung nach zur Religion gehören, das Recht der bürgerlichen Gesellschaft alsdann von dem verschiedenen Urtheile und der Leidenschaft eines Jeden abhängen würde. Denn keiner wäre daran gebunden, weil er glaubte, daß es gegen seinen Glauben und Aberglauben festgesetzt wäre; und unter diesem

Vorwande könnte sich ein Jeder die Erlaubniß zu Allem nehmen. Da aber auf diese Weise das Staatsrecht durchaus verletzt wird, so folgt, daß der höchsten Gewalt, der es nach göttlichen und natürlichen Rechten allein obliegt, die Rechte des Staates zu erhalten und zu beschützen, das höchste Recht zusteht, nach ihrem Urtheile in Religionsangelegenheiten festzusetzen, was sie für Recht erachtet, und daß Alle verbunden sind, ihre hierauf bezüglichen Befehle und Verordnungen, gemäß dem in die höchste Gewalt gesetzten Vertrauen, welches Gott durchaus zu erhalten befiehlt, zu befolgen. Sind diejenigen, die die höchste Gewalt inne haben, Heiden, so sollte man sich entweder nicht mit ihnen in Verträge einlassen, sondern eher, als man ihnen sein Recht überträgt, lieber beschließen, daß man es auf das äußerste ankommen lasse; oder wenn man bereits Verträge geschlossen, und ihnen sein Recht übertragen, so ist man auch, da man sich eben dadurch des Rechts, sich und seine Religion zu beschützen, beraubt hat, verbunden, ihnen zu gehorchen, und sein Versprechen zu halten, oder dazu sich zwingen zu lassen, ausgenommen der, dem Gott durch eine sichere Offenbarung eine ganz besondere Hülfe gegen den Tyrannen versprochen hätte, oder den er namentlich davon

ausgenommen wissen wollte. So sehen wir, daß unter so viel Juden, die zu Babylon waren, nur drei Jünglinge, die nicht an der Hülfe Gottes zweifelten, dem Nebukadnezar nicht gehorchen wollten; die übrigen aber, auch Daniel ausgenommen, den der König selbst anbetete, durch das Recht gezwungen, unbezweifelt gehorchten, indem sie vielleicht bei sich dachten, daß sie durch den Beschluß Gottes dem König übergeben wären, daß der König die höchste Regierung habe und durch göttliche Fügung behaupte. Dagegen wollte Eleazar, als sein Vaterland noch einigermaßen bestand, den Seinigen ein Beispiel der Standhaftigkeit geben, daß sie ihm nachfolgend lieber Alles dulden, als zugeben sollten, daß ihr Recht und ihre Macht auf die Griechen überginge, und lieber Alles versuchen, als sich zwingen zu lassen, auf den Glauben der Heiden zu schwören; welches auch durch die tägliche Erfahrung bestätigt wird. Denn diejenigen, welche eine christliche Herrschaft führen, tragen kein Bedenken, zu ihrer größeren Sicherheit mit den Türken und Heiden Bündnisse zu schließen, und ihren Unterthanen, die zur Niederlassung dahin gehen, anzubefehlen, sich keine größere Freiheit bei Betreibung menschlicher und göttlicher Dinge herauszunehmen, als sie ausdrücklich durch Verträge

festgesetzt haben, oder die dortige Regierung gestattet; wie aus dem Vertrage der Niederländer mit den Jagonesern, wovon wir oben geredet haben, erhellt.

Siebzehntes Capitel.

Worin gezeigt wird, daß Niemand der höchsten Gewalt Alles übertragen könne, und daß es auch nicht nöthig sey. Ueber den Staat der Hebräer, wie er bei Moses Lebzeiten, und wie er nach seinem Tode, ehe Könige gewählt wurden, beschaffen gewesen, und von dessen Vorzüglichkeit, und endlich über die Ursachen, warum der göttliche Staat untergehen und beinahe nie ohne Aufstände existiren konnte.

Obgleich die Betrachtung des vorhergehenden Capitels — über das Recht der höchsten Gewalten auf Alles, und über das auf sie übertragene natürliche Recht jedes Einzelnen — nicht wenig mit der Praxis übereinstimmt und diese so eingerichtet werden kann, daß sie derselben immer mehr und mehr näher käme, so würde es doch niemals geschehen, daß sie nicht vielfach blos theoretisch bleibt. Denn kein Mensch wird jemals seine Gewalt und folglich auch sein Recht

einem Andern dergestalt übertragen können, daß er aufhörte Mensch zu seyn; es wird auch nie eine solche höchste Macht geben, die Alles so, wie sie will, ausführen könnte. Denn vergeblich würde sie einem Unterthanen befehlen, denjenigen zu hassen, der ihn sich durch Wohlthaten verbunden, den zu lieben, der ihm Schaden zugefügt hat, daß er durch Schmähungen nicht beleidigt werde, daß er nicht verlangen soll, von Furcht befreit zu werden, und vieles Andere dergleichen, was aus den Gesetzen der menschlichen Natur nothwendig folgt. Ich glaube auch, daß die Erfahrung dieß auf das Deutlichste lehre; denn nie haben sich die Menschen so ihres Rechts begeben, und ihre Macht so einem Andern übertragen, daß sie von denjenigen selbst, die ihr Recht und ihre Macht empfangen haben, nicht gefürchtet würden, und daß die Regierung nicht mehr durch die, obgleich ihres Rechts beraubten, Bürger, als durch äußere Feinde gefährdet würde. Und wahrlich, wenn die Menschen ihres natürlichen Rechts dergestalt beraubt werden könnten, daß sie künftig weiter nichts zu thun vermögten, als was diejenigen wollten, die das höchste Recht besitzen, dann dürfte man ja ungestraft auf das Schändlichste gegen die Unterthanen verfahren, was, wie ich glaube, Niemand einfallen wird.

Man muß alſo zugeben, daß ſich Jeder Vieles von ſeinem Rechte vorbehalten habe, welches deßwegen von keines Andern, ſondern von ſeinem eigenen Entſchluſſe abhängt. Damit man aber recht einſehen möge, wie weit ſich das Recht und die Gewalt der Regierung erſtrecke, ſo iſt zu bemerken, daß die Gewalt der Regierung nicht genau darin beſtehe, daß ſie die Menſchen durch Furcht zwingen kann, ſondern abſolut in Allem, wodurch ſie bewirken kann, daß die Menſchen ihren Befehlen gehorchen. Denn nicht der Grund des Gehorſams, ſondern der Gehorſam macht den Unterthan. Denn aus welchem Grunde der Menſch die Befehle der höchſten Gewalt zu befolgen ſich entſchließen mag, ſey es aus Furcht vor Strafe, oder aus Hoffnung auf etwas, oder aus Liebe zum Vaterland, oder von irgend einer Neigung gedrängt; ſo entſchließt er ſich doch hierzu nach ſeinem eignen Willen, und handelt nichts deſto minder nach dem Befehle der höchſten Gewalt. Man muß alſo daraus, daß der Menſch etwas aus eigenem Entſchluſſe thut, nicht ſogleich folgern, daß er es nach ſeinem und nicht nach dem Rechte der Regierung thue; denn da er, durch Liebe verpflichtet, oder durch Furcht gezwungen worden, ein Uebel zu vermeiden, immer nach eigenem Entſchluſſe und Willen handelt, ſo würde

es entweder keine Regierung und kein Recht auf die Unterthanen geben, oder sie erstreckt sich nothwendig über Alles, wodurch sie bewirken kann, daß die Menschen ihr nachzugeben beschließen; und Alles, was demnach ein Unterthan thut, das den Befehlen der höchsten Gewalt entspricht, sey es durch Liebe verpflichtet, oder durch Furcht abgehalten oder, (was noch meist der Fall ist) durch Furcht und Hoffnung zugleich, oder durch Ehrerbietung, welche eine aus Furcht und Bewunderung zusammengesetzte Gemüthsstimmung ist, oder durch irgend einen Grund geleitet, das thut er nach dem Rechte der Regierung und nicht nach dem seinigen. Dieses ergibt sich auch daraus ganz deutlich, daß der Gehorsam nicht sowohl auf eine äußerliche, als vielmehr auf eine innere Handlung der Seele hinausgeht; also ist derjenige am meisten unter der Herrschaft eines Andern, der mit ganzer Seele alle Befehle des Andern zu befolgen beschließt, und folglich hat der die größte Herrschaft, der über die Gemüther seiner Unterthanen herrscht. Und wenn diejenigen, die am meisten gefürchtet werden, die höchste Herrschaft besäßen, dann besäßen sie ja die Unterthanen der Tyrannen, die von ihren Tyrannen am meisten gefürchtet werden. Hernach, ob man gleich nicht über die Gemüther eben so, wie

über die Zungen gebieten kann, so sind doch die Gemüther auf gewisse Weise unter der Herrschaft der höchsten Gewalt, die auf vielfache Weise bewirken kann, daß ein sehr großer Theil der Menschen glaube, liebe, hasse ꝛc. was sie will. Ungeachtet aber so etwas nicht auf unmittelbaren Befehl der höchsten Gewalt geschieht, so geschieht es doch, wie die Erfahrung zum Ueberflusse lehrt, durch die Autorität ihrer Macht und durch ihre Leitung, d. h. durch ihr Recht; daher können wir uns, ohne allen Gegenstreit der Vernunft, Menschen denken, die nach dem Rechte der Herrschaft allein glauben, lieben, hassen, verachten, und absolut von keiner andern Leidenschaft hingerissen werden.

Obgleich wir uns nun auf diese Weise das Recht und die Gewalt der Regierung weit genug denken, so wird es doch nie eine so große geben, daß diejenigen, die sie handhaben, absolut zu Allem, was sie wollen, die Macht hätten; wie ich deutlich genug gezeigt zu haben glaube. Auf welche Weise aber die Regierung gebildet werden könne, damit sie demungeachtet beständig erhalten werden möge, dieses zu zeigen, war, wie ich schon gesagt habe, meine Absicht nicht; um jedoch zu dem, was ich wollte, zu gelangen, will ich dasjenige bezeichnen, was die göttliche

Offenbarung zu diesem Ende ehedem den Moses gelehrt hat, und sodann die Geschichten der Hebräer und ihren Verlauf erwägen, woraus wir endlich sehen werden, was hauptsächlich den Unterthanen zur größeren Sicherheit und zum Emporkommen des Reichs von den höchsten Gewalten eingeräumt werden muß.

Vernunft und Erfahrung lehren aufs Deutlichste, daß die Erhaltung der Regierung vornehmlich von der Treue der Unterthanen, ihrer Tugend und Standhaftigkeit in Befolgung der Befehle abhängt; wie sie aber geleitet werden müssen, daß sie Treue und Tugend standhaft beobachten, ist nicht eben so leicht zu ersehen. Denn Alle, sowohl die Regierenden als die Regierten, sind Menschen, die nämlich der Arbeit ab- und dem Wohlleben zugeneigt sind. Ja, wer den so sehr verschiedenartigen Geist der Menge kennt, verzweifelt fast daran, weil sie nicht durch Vernunft, sondern nur durch Leidenschaften beherrscht, zu Allem geneigt, entweder durch Habsucht oder durch Verschwendung verdorben wird. Jeder glaubt Alles allein zu wissen, will Alles nach seinem Sinn meistern, und hält etwas nur in so fern für billig oder unbillig, recht oder unrecht, in so fern er glaubt, daß es zu seinem Vortheil oder Schaden gereiche; aus Hochmuth verachtet er Seines-

gleichen, und duldet es nicht, von ihnen regiert zu werden; er beneidet den Andern wegen größern Ruhmes, größern Glücks, das nie gleich ist; er wünscht dem Andern Böses, und freut sich daran. Es ist nicht nöthig, Alles aufzuzählen, denn Jeder weiß, welche Verbrechen der Ueberdruß an gegenwärtigen Dingen und die Sucht nach Neuerungen, was der Jähzorn, was die verachtete Armuth den Menschen oft eingibt, und wie sehr sie ihren Geist einnehmen und aufregen. Allem diesem zuvorzukommen, und die Regierung so zu constituiren, daß dem Betruge kein Raum gelassen wird, ja sogar Alles so einzurichten, daß Alle, welcher Sinnesart sie auch seyn mögen, das öffentliche Recht den Privatvortheilen vorziehen, das ist die Arbeit, das ist die Mühe. Aus Noth ist man zwar gezwungen worden, Vieles auszudenken, aber man ist noch nie dahin gekommen, daß die Regierung weniger durch den Bürger, als durch die Feinde gefährdet wurde, und daß die, die sie handhaben, weniger jene als diese fürchten mußten. Zeuge ist die von den Feinden durchaus unbezwungene römische Republik, die so oft von ihren Bürgern überwunden und auf das Elendeste unterdrückt ward, besonders in dem bürgerlichen Kriege Vespasians wider Vitellius; man sehe hierüber Tacitus im Anfange

des vierten Buchs seiner Geschichte, wo er die höchst jammervolle Gestalt der Stadt schildert. Alexander (sagt Curtius zu Ende des achten Buchs) schlug den Ruhm bei seinem Feinde geringer an als den bei seinen Bürgern, denn er glaubte, daß seine Größe von den Seinigen gestürzt werden könnte ꝛc. Und als er sein Schicksal fürchtete, bat er folgendermaßen seine Freunde: „Stellet mich nur gegen den einheimischen Betrug und die Intriguen meiner Umgebung sicher, dem Wurfe des Kriegs und der Schlachten werde ich mich unerschrocken unterziehen. Philipp war in der Schlacht sicherer als im Theater, den Händen seiner Feinde entging er oft, aber den Händen der Seinigen konnte er nicht entgehen. Berechnet auch das Ende anderer Könige und ihr werdet mehr zählen, die von den Ihrigen, als solche, die von dem Feinde umgebracht wurden." (S. Curtius im 9. B. §. 6.) Aus dieser Ursache suchten daher die Könige, die vor Zeiten die Herrschaft an sich rissen, um sich in Sicherheit zu setzen, ihre Unterthanen zu überreden, daß ihr Geschlecht von den unsterblichen Göttern entsprungen wäre. Weil sie nämlich glaubten, daß sich ihre Unterthanen und Alle, wenn sie sie nicht als Ihresgleichen betrachteten, sondern für Götter hielten, willig von ihnen regieren lassen, und sich ihnen

leichter ergeben würden. So überredete Augustus die Römer, daß er vom Aeneas abstamme, der als ein Sohn der Venus auch unter die Götter gezählt wurde; er wollte auch, daß man ihn in Tempeln unter dem Bildnisse eines Gottes durch besondere und allgemeine Priester verehre. (Tac. Annal. B. 1.) Alexander verlangte als Sohn Jupiters begrüßt zu werden; welches er mit Ueberlegung und nicht aus Hochmuth gethan zu haben scheint, wie seine Antwort auf den Vorwurf des Hermolaus anzeigt. „Es war fast lächerlich," sagt er, „daß Hermolaus verlangt, ich sollte vom Jupiter abfallen, durch dessen Orakel ich doch anerkannt wurde. Ist denn auch der Ausspruch der Götter in meiner Gewalt? Er hat mir den Namen Sohn angeboten; nach den Thaten (wohl zu merken) die ich verrichtete, war es nicht unangemessen, ihn anzunehmen. Möchten nur auch die Indier mich für einen Gott halten. Denn durch den Ruhm halten sich die Kriege, und das, was man fälschlich geglaubt, hat schon oft die Stelle der Wahrheit vertreten." (Curt. B. 8. §. 8.) Dieß deutet zugleich die Ursache des Blendwerks an; dieses that auch Cleo in seiner Rede, durch die er die Macedonier bereden wollte, dem Könige beizustimmen; denn nachdem er mit Bewunderung den

Ruhm Alexanders erzählt, seine Verdienste vorgerechnet, und dabei dem Blendwerk einen Schein des Wahren gegeben, geht er folgendermaßen auf den Nutzen der Sache über: „daß die Perser nicht allein aus Frömmigkeit, sondern auch aus Klugheit ihre Könige als Götter verehrten; denn die Majestät sey der Schutz der Wohlfahrt;" und endlich schließt er: „Er selbst werde, wenn der König zur Tafel gehe sich zur Erde werfen, die Uebrigen, und besonders die Weisen müßten ein Gleiches thun." (S. das. 8. B. §. 5.) Aber die Macedonier waren klüger, und die Menschen, wenn sie nicht durch und durch roh sind, lassen sich nicht so offenbar betrügen, und sich aus Unterthanen zu Sklaven machen, die für sich selber gar nichts mehr nütze sind. Andere konnten sie aber leichter bereden, daß die Majestät heilig sey, und die Stelle Gottes auf der Erde vertrete, und von Gott, nicht aber von der Wahl und Zustimmung der Menschen eingesetzt und durch besondere göttliche Vorsehung und Beistand erhalten und beschützt werde. Und von dieser Art haben die Monarchen zur Sicherheit ihrer Herrschaft noch manches Andere ausgedacht, das ich aber Alles übergehe, um auf das zu kommen, was ich eigentlich will. Ich werde aber, wie ich gesagt habe, nur dasjenige bemerken und

erörtern, was die göttliche Offenbarung in dieser Absicht Moses gelehrt hat.

Ich habe schon oben im 5. Cap. gesagt, daß die Hebräer, nachdem sie Egypten verlassen hatten, an kein Recht einer andern Nation mehr gebunden waren, sondern daß es ihnen freistand, neue Rechte nach Gefallen anzuordnen, und Länder in Besitz zu nehmen, welche sie wollten. Denn nachdem sie von der unerträglichen Unterdrückung der Egypter befreit, und an keinen andern menschlichen Vertrag mehr gebunden waren, so erlangten sie ihr natürliches Recht wieder zu Allem, was sie vermochten, und Jeder konnte von Neuem überlegen, ob er dasselbe beibehalten, oder sich dessen begeben, und es einem Andern übertragen wollte. In diesem natürlichen Zustande beschlossen sie also, nach dem Rathe Moses, zu welchem sie Alle das meiste Vertrauen hatten, ihr Recht keinem Menschen, sondern Gott allein zu übertragen; und ohne langes Zaudern versprachen sie Alle ohne Unterschied, mit einer Stimme, Gott in Allem, was er befehlen würde, absolut zu gehorchen, und kein anderes Recht anzuerkennen, als das, was er selbst durch prophetische Offenbarungen als Recht festsetzen würde. Und dieses Versprechen oder diese Uebertragung des Rechts an Gott ist auf eben die Art geschehen, wie wir

oben gesagt haben, daß es bei gewöhnlichen Gesellschaften geschehe, wenn die Menschen sich entschließen, sich ihres natürlichen Rechts zu begeben. Denn sie begaben sich ausdrücklich (s. 2. B. Mos. 24, 7) durch einen Vertrag und Eid freiwillig ihres natürlichen Rechts, weder durch Gewalt gezwungen, noch durch Drohungen erschreckt, und übertrugen es Gott. Damit auch ferner der Vertrag gültig und fast ohne allen Verdacht des Betruges sey, ging Gott nicht eher etwas mit ihnen ein, bis sie seine bewunderungswürdige Macht erfahren hatten, durch welche allein sie erhalten worden waren, und in Zukunft erhalten werden konnten (s. 2. B. Mos. 19. 4, 5). Denn eben dadurch, daß sie glaubten, Gottes Macht allein könne sie erhalten, trugen sie alle ihre natürliche Macht, sich zu erhalten, die sie vorher aus sich selbst zu haben vielleicht geglaubt hatten, auf Gott über, und folglich auch all ihr Recht. Gott allein führte also über die Hebräer die Oberherrschaft, und dieß wurde also blos kraft des Vertrags mit Recht das Reich Gottes, und Gott auch mit Recht der König der Hebräer genannt, und folglich heißen auch die Feinde dieser Regierung, Feinde Gottes, und Bürger, die dieselbe an sich reißen wollten, des Verbrechens der beleidigten göttlichen Majestät schuldig,

und endlich die Rechte des Reichs, Rechte und Befehle Gottes. Alſo waren in dieſem Reiche das bürgerliche Recht und die Religion, die, wie wir gezeigt, in dem bloßen Gehorſam gegen Gott beſteht, ein und daſſelbe. Die Dogmen der Religion nämlich waren nicht Lehrſätze, ſondern Rechte und Verordnungen, Frömmigkeit wurde als Gerechtigkeit, Gottloſigkeit für Verbrechen und Ungerechtigkeit betrachtet. Wer von der Religion abfiel, hörte auf ein Bürger zu ſeyn und wurde ſchon dadurch allein für einen Feind gehalten; wer für die Religion ſtarb, der wurde als für das Vaterland geſtorben betrachtet, und man machte zwiſchen bürgerlichem Rechte und Religion durchaus keinen Unterſchied. Und aus dieſer Urſache konnte dieſes Reich eine Theokratie genannt werden, weil ſeine Bürger durch kein anderes Recht, als das von Gott geoffenbarte, verpflichtet waren. Alles dieſes aber beſtand mehr in der Meinung als in der Wirklichkeit. Denn in der That behielten die Hebräer das Recht der Regierung abſolut bei, wie ſich aus dem Folgenden ergeben wird, nämlich aus der Art und Weiſe, wie dieſes Reich verwaltet wurde, die ich nun hier auseinanderſetzen will.

Da die Hebräer ihr Recht keinem Andern übertrugen, ſondern Alle gleicherweiſe ſich ihres

Rechts, wie in einer Demokratie, begaben, und aus einem Munde riefen: Alles was Gott reden wird (ohne einen ausdrücklichen Mittler), das wollen wir thun; so folgt, daß nach diesem Vertrage Alle einander völlig gleich geblieben sind, daß das Recht, Gott um Rath zu fragen, Gesetze anzunehmen und auszulegen, bei Allen gleich gewesen sey, und daß Alle die ganze Verwaltung des Reiches absolut gleich gehabt haben. Deßwegen traten sie Alle gleicherweise das erste Mal zu Gott hin um zu hören, was er befehlen wollte; aber bei dieser ersten Begrüßung waren sie so sehr erschreckt, und hörten den redenden Gott mit solcher Betäubung, daß sie glaubten, ihr Ende sey gekommen. Voll Furcht wendeten sie sich also von Neuem zu Moses: „Siehe wir haben Gott im Feuer reden hören; und es ist keine Ursache, warum wir sterben wollten, dieses große Feuer wird uns gewiß verzehren, wir werden gewiß sterben, wenn wir Gottes Stimme noch einmal hören müßten. Gehe du also hin, und höre alle Aussagen unsers Gottes, und rede du (nicht Gott) mit uns: Allem, was Gott dir sagen wird, wollen wir gehorchen und es befolgen." Hierdurch haben sie also deutlich den ersten Vertrag aufgehoben, und ihr Recht, Gott zu fragen und seine Aussprüche auszulegen, absolut

dem Moſes übertragen. Denn hier verſprachen ſie nicht, wie zuvor, Allem was Gott ihnen ſelber, ſondern was Gott dem Moſi ſagen würde, zu gehorchen (ſ. 5. B. Moſ. nach dem Decalog und Cap. 18, V. 15, 16). Moſes iſt alſo allein der Geber und Ausleger der göttlichen Geſetze geblieben, und folglich auch der oberſte Richter, den Niemand richten konnte, und der allein bei den Hebräern die Stelle Gottes, d. h. die höchſte Majeſtät, inne hatte, da er allein das Recht hatte, Gott zu fragen, dem Volke die göttlichen Antworten zu ertheilen und es zur Erfüllung derſelben zu zwingen. Ich ſage, er allein; denn wenn Jemand bei Moſes Lebzeiten im Namen Gottes etwas verkündigen wollte, ſo war er, ob er gleich ein wahrer Prophet war, dennoch ein Verbrecher und Uſurpator des höchſten Raths (ſ. 4. B. Moſ. 11, 28). Und hier iſt zu bemerken, daß, ungeachtet das Volk Moſen gewählt hatte, es dennoch mit Recht keinen Nachfolger an Moſis Stelle wählen konnte. Denn damit, daß es ſein Recht, Gott zu fragen, Moſis übertragen, und abſolut verſprochen hatte, ihn ſtatt des göttlichen Orakels zu haben, verlor es auch durchaus all ſein Recht, und es mußte den, welchen Moſes zu ſeinem Nachfolger erwählte, als einen von Gott Erwählten gelten laſſen.

Wenn er einen solchen erwählt hätte, der, wie er selbst, die ganze Verwaltung des Reichs inne haben sollte, nämlich das Recht, Gott in seinem Zelte allein zu fragen, und folglich die Befugniß, Gesetze zu geben und abzuschaffen, über Krieg und Frieden zu beschließen, Gesandte abzuschicken, Richter einzusetzen, einen Nachfolger zu wählen und alle Aemter der absoluten höchsten Gewalt zu versehen, so wäre der Staat rein monarchisch gewesen und es hätte weiter kein Unterschied Statt gefunden, als der, daß gemeiniglich ein monarchischer Staat nach Gottes Willen, der dem Monarchen selbst verborgen ist, der hebräische Staat aber von Gottes Willen, der nur dem Monarchen geoffenbart wurde, auf bestimmte Weise regiert würde, oder regiert werden müsse. Dieser Unterschied schwächt aber keineswegs die Herrschaft und das Recht des Monarchen über Alles, sondern vermehrt sie im Gegentheil. Uebrigens ist das Volk von diesem sowohl, als von jenem Reiche, eines wie das andere gleich unterthan und des göttlichen Willens unkundig; denn beide hängen von dem Ausspruche des Monarchen ab, und erfahren nur von ihm allein, was recht oder unrecht sey, und das Volk ist deßwegen, weil es glaubt, der Monarch befehle nur nach dem ihm geoffenbarten Willen Gottes, demselben nicht

weniger, ſondern im Grunde noch weit mehr unterworfen. Moſes hat aber keinen ſolchen Nachfolger erwählt, ſondern ſeinen Nachfolgern den Staat ſo zu verwalten hinterlaſſen, daß es weder eine Volksregierung, noch eine ariſtokratiſche, noch eine monarchiſche, ſondern eine theokratiſche genannt werden konnte. Denn das Recht, Geſetze auszulegen und die Ausſprüche Gottes mitzutheilen, ſtand dem Einen, und das Recht und die Gewalt, den Staat nach den ſchon ausgelegten Geſetzen und mitgetheilten Ausſprüchen zu verwalten, einem Andern zu. Hierüber leſe man das 4. B. Moſ. Cap. 27, V. 21 nach. Damit man dieſes beſſer verſtehe, will ich die Verwaltung des ganzen Reichs nach der Ordnung auseinanderſetzen.

Zuerſt wurde dem Volke befohlen, ein Haus zu bauen, welches gewiſſermaßen der Hof Gottes, d. h. der höchſten Majeſtät dieſes Reichs, wäre; und dieſes Haus mußte nicht auf Koſten eines Einzigen, ſondern des ganzen Volks gebaut werden, damit das Haus, worin Gott gefragt werden ſollte, Gemeingut ſey. Bei dieſer göttlichen Hofhaltung wurden die Leviten zu Hofmännern und Beamten und unter dieſen Aharon, der Bruder Moſis, zum Oberſten und gleichſam zum Nächſten nach dem Könige, Gott, gewählt, in deſſen Stelle ſodann ſeine Söhne geſetzmäßig nachfolgten. Dieſer

war alſo, als der Nächſte zu Gott, der höchſte Ausleger der göttlichen Geſetze, der dem Volke die Antworten des göttlichen Orakels gab, und der für das Volk zu Gott betete. Wenn er zudem auch das Recht, zu befehlen, gehabt hätte, ſo fehlte ihm nichts, ein abſoluter Monarch zu ſeyn; allein er hatte dieſes Recht nicht, und durchweg war der ganze Stamm Levi ſo von dem gemeinſchaftlichen Reiche ausgeſchloſſen, daß er nicht einmal gleich den übrigen Stämmen den Antheil hatte, den er mit Recht beſitzen konnte, um wenigſtens davon leben zu können, ſondern Moſes verordnete, daß er von dem übrigen Volke ernährt werden ſollte, jedoch ſo, daß er, da er allein Gott geweiht war, von dem Geſammtvolke ſtets in höchſten Ehren gehalten würde. Als hernach aus den übrigen zwölf Stämmen ein Kriegsheer gebildet wurde, ſo erhielten ſie Befehl, das Reich der Kanaaniter anzugreifen, es in zwölf Theile zu zerlegen, und ſie nach dem Looſe unter die Stämme zu vertheilen. Zu dieſem Geſchäfte wurden zwölf Heerführer, aus jedem Stamme einer, gewählt, denen zugleich mit Joſua und dem Hohenprieſter Eleazar das Recht gegeben wurde, das Land in zwölf gleiche Theile zu zerlegen und nach dem Looſe zu vertheilen. Zum oberſten Befehlhaber des Heeres aber wurde

Jesua gewählt, der blos bei neuen Vorfällen das Recht hatte, Gott zu fragen, aber nicht, wie Moses allein, in seinem Zelte, oder in der Stiftshütte, sondern durch den Hohenpriester, dem allein die Antworten Gottes gegeben wurden. Sodann hing es blos von seinem Beschlusse ab, die durch den Hohenpriester mitgetheilten Befehle Gottes zu verordnen, und das Volk zur Befolgung derselben zu zwingen; Mittel, sie in Vollziehung zu setzen, auszufinden und anzuwenden; aus dem Heere, so viel er wollte, und welche er wollte, auszuheben; in seinem eignen Namen Gesandte abzuschicken, und überhaupt das ganze Recht des Krieges auszuüben. In seine Stelle aber folgte ihm Niemand gesetzmäßig nach, dieser wurde ausschließlich unmittelbar von Gott erwählt, und zwar nur dann, wenn es die dringende Nothwendigkeit des ganzen Volks erforderte; außerdem verwalteten die Häupter der Stämme Alles, was Krieg und Frieden betraf, wie ich bald zeigen werde. Endlich befahl er Allen, vom zwanzigsten Jahre ihres Alters an bis zum sechzigsten, die Waffen zum Kriege zu handhaben, und nur aus dem Volke Heere zu bilden, die weder dem Befehlshaber noch dem Hohenpriester, sondern der Religion, oder Gott, den Eid der Treue schwuren; die demnach die

Herr oder Reihen Gottes genannt wurden, ſo wie Gott wieder bei den Hebräern der Gott der Heerſchaaren hieß, weßhalb auch die Bundeslade bei großen Schlachten, von deren Entſcheidung der Sieg oder die Niederlage des ganzen Volkes abhing, in der Mitte des Heeres zog, damit das Volk, weil es hier gleichſam ſeinen König gegenwärtig ſah, mit äußerſter Kraft kämpfe. Aus dieſen Befehlen, die Moſes ſeinen Nachfolgern ertheilte, läßt ſich leicht abnehmen, daß er Beamte, und nicht Beherrſcher des Reichs, wählte. Denn er gab keinem das Recht, Gott allein, und wo er wollte, um Rath zu fragen, und folglich gab er auch keinem die Vollmacht, die er ſelbſt hatte, Geſetze aufzuſtellen und abzuſchaffen, über Krieg und Frieden zu entſcheiden und Beamten des Tempels ſowohl als der Städte zu ernennen, welches Alles Befugniſſe eines höchſten Herrſchers ſind. Denn der Hoheprieſter hatte zwar das Recht, Geſetze auszulegen und die Ausſprüche Gottes zu ertheilen, aber nicht wie Moſes, wann er wollte, ſondern nur wenn er von dem Heerführer, oder dem höchſten Rathe, oder Andern dergleichen dazu aufgefordert war. Der oberſte Befehlshaber des Heeres hingegen und die Rathsverſammlung konnten Gott um Rath fragen, wann ſie wollten, aber ſie durften

die Antworten Gottes nur von dem Hohenprieſter empfangen; daher waren die Ausſprüche Gottes in dem Munde des Hohenprieſters nicht ſo, wie in dem Munde Moſes, Befehle, ſondern nur Antworten, und erhielten erſt dann Geſetzes- und Beſchlußkraft, wenn ſie von Joſua und den Rathsverſammlungen angenommen waren. Ferner beſaß der Hoheprieſter demnach, daß er die Antworten Gottes von Gott empfing, rechtlich keine Militärmacht und keine Herrſchaft, und auf der andern Seite konnten die, die mit Recht Länder beſaßen, mit Recht auch keine Geſetze geben. Sodann war zwar der Hoheprieſter, ſowohl Aharon, als ſein Sohn Eleazar, von Moſes gewählt worden; nach Moſis Tode hätte aber Niemand das Recht, einen Hohenprieſter zu wählen, ſondern der Sohn folgte rechtmäßig ſeinem Vater. Der Heerführer war ebenfalls von Moſes gewählt worden, und er begleitete das Amt eines Heerführers, nicht vermöge des hohenprieſterlichen, ſondern vermöge des ihm ſelber von Moſes gegebenen Rechtes, und deßhalb wählte auch der Hoheprieſter, nach Joſua's Tode, keinen an deſſen Stelle, und die Häupter fragten auch Gott nicht wegen eines neuen Heerführers um Rath, ſondern ein Jeder behielt über die Mannſchaft ſeines Stammes, und Alle zugleich über das

gesammte Heer, das Recht des Josua bei. Es schien auch kein höchster Befehlshaber nöthig zu seyn, als wenn sie mit vereinigten Kräften gegen einen gemeinschaftlichen Feind streiten mußten, welches hauptsächlich zu Josua's Zeiten Statt fand, wo Alle noch keine festen Besitzungen hatten und Alles gemeinschaftlich war. Nachdem aber alle Stämme, die durch Recht des Kriegs in Besitz genommenen Länder, und diejenigen, die sie noch in Besitz zu nehmen befehligt waren, unter sich getheilt hatten, und nicht mehr Alles gemeinschaftlich war, so fiel eben dadurch auch die Ursache, einen gemeinschaftlichen Oberbefehlshaber zu haben, hinweg, da die verschiedenen Stämme von dieser Theilung an nicht mehr als Mitbürger, sondern als Verbündete betrachtet werden mußten. Zwar mußten sie, rücksichtlich Gott und der Religion, noch immer als Mitbürger angesehen werden, aber rücksichtlich des Rechtes, das ein Stamm auf den andern hatte, nur als Verbündete, und zwar fast ebenso (den gemeinschaftlichen Tempel ausgenommen) wie die hochmächtigen vereinigten niederländischen Stände. Denn die Theilung einer gemeinschaftlichen Sache in einzelne Stücke ist nichts anders, als daß Jeder nunmehr seinen Theil allein besitzt, und die Uebrigen sich ihres Rechts, das sie vorhin

daran hatten, begeben. Aus dieser Ursache wählte Moses die Häupter der Stämme, damit Jeder nach der Vertheilung des Reiches für seinen eignen Theil sorgen möchte, nämlich Gott durch den Hohenpriester in den Angelegenheiten seines Stammes um Rath zu fragen, seine Truppen zu befehligen, Städte zu bauen und zu befestigen, Richter in jeder Stadt zu bestellen, den Feind seines besondern Reichs anzugreifen, und überhaupt alle Geschäfte des Kriegs und des Friedens zu verwalten. Jeder Stamm mußte auch keinen andern Richter als Gott erkennen, oder einen Propheten, den Gott ausdrücklich senden würde, sonst, wenn er von Gott abfiel, so mußten die übrigen Stämme einen solchen nicht als Unterthan, sondern als Feind betrachten, der den Vertrag gebrochen hatte, und ihn angreifen, wovon wir in der Schrift Beispiele finden. Denn nach dem Tode Josua's fragten die Kinder Israels, und nicht der neue Oberbefehlshaber, Gott um Rath; da sie aber hörten, daß der Stamm Juda unter allen zuerst seinen Feind angreifen sollte, so machte dieser mit Simeon allein ein Bündniß ihre beiderseitigen Feinde mit vereinigten Kräften anzugreifen, in welchem Bündnisse die übrigen Stämme nicht mit einbegriffen waren (s. Richter, Cap. 1, V. 1, 2, 3); sondern Jeder führte

für sich Krieg mit seinem Feinde, und nahm Jeden, den er wollte, unter seine Botmäßigkeit und Unterwürfigkeit, ungeachtet ihnen befohlen war, keinen unter irgend einer Vertragsbedingung zu verschonen, sondern Alle auszurotten; um welcher Uebertragung willen sie zwar getadelt, aber von Niemand zur Verantwortung gezogen wurden. Sie hatten auch deßwegen nicht nöthig, unter einander selbst Krieg anzufangen und sich in die Angelegenheiten anderer Stämme zu mischen; die Benjaminiten hingegen, die die übrigen beleidigt, und das Band des Friedens so zerrissen hatten, daß keiner von den Bundesgenossen sich bei ihnen sicher aufhalten konnte, diese griffen sie feindlich an, und nachdem sie in dreimaliger Schlacht endlich siegten, machten sie Alle, Schuldige und Unschuldige, ohne Unterschied nieder, was sie dann mit zu später Reue beklagten.

Diese Beispiele bestätigen das, was wir eben von dem Rechte eines jeden Stammes gesagt haben, vollkommen. Vielleicht wird aber Jemand fragen, wer hat denn den Nachfolger des Oberhauptes eines jeden Stammes gewählt? Hierüber kann ich aber aus der Schrift nichts Bestimmtes entnehmen; das jedoch vermuthe ich, daß jeder Stamm in Familien abgetheilt war, deren Häupter aus den Aeltesten der Familie

gewählt wurden, und der Aelteste unter diesen nach dem Rechte in der Stelle des Oberhauptes nachfolgte. Denn Moses erwählte aus den Aeltesten siebzig Gehülfen, die mit ihm den höchsten Rath bildeten; die nach dem Tode Josua's die Verwaltung des Reichs inne hatten, heißen in der Schrift Aelteste, und endlich ist im Hebräischen nichts häufiger, als daß unter Aeltesten Richter verstanden werden, was, wie ich glaube, allbekannt ist. Es verschlägt jedoch bei meiner Aufgabe nichts, dieß genau zu wissen, genug, daß ich gezeigt habe, daß nach dem Tode Moses Niemand alle Aemter eines obersten Herrschers gehabt habe; denn da Alle weder von dem Beschlusse eines einzigen Mannes, noch einer einzigen Rathsversammlung, noch auch des Volkes abhingen, sondern einige derselben von einem Stamme und andere von den übrigen Stämmen, mit gleichem Rechte jedes Einzelnen gehandhabt wurden, so folgt auf das Einleuchtendste, daß die Regierung von Moses Tode an weder monarchisch, noch aristokratisch, noch Volksregierung, sondern, wie wir gesagt, theokratisch geblieben sey.

I. Weil der königliche Palast des Reichs der Tempel war, und nur in Betracht desselben, wie wir gezeigt, alle Stämme Mitbürger waren.

II. Weil alle Bürger Gott, als ihrem höchsten

Richter, Treue schwören mußten, dem allein sie absolut in Allem zu gehorchen versprachen. Und endlich

III. weil der oberste Befehlshaber, wenn ein solcher nöthig war, von Niemand anders als von Gott allein gewählt wurde; wie auch Moses im Namen Gottes dem Volke ausdrücklich vorhergesagt hat, im 17. Cap. 15. V. des 5. Buchs, und wie dieß thatsächlich die Wahl Gideons, Samsons und Samuels bezeugt. Es ist also nicht zu zweifeln, daß die übrigen gläubigen Heerführer auch auf gleiche Weise erwählt wurden, wenn es gleich nicht aus ihrer Geschichte hervorgeht.

Nach diesen Annahmen müssen wir nunmehr sehen, in wie weit diese Staatseinrichtung den Geist mäßigen konnte, und sowohl die Regierenden, als die Regirten umschloß, daß diese nicht Rebellen, und jene nicht Tyrannen wurden.

Diejenigen, die ein Reich verwalten oder es besitzen, suchen alles Schlechte, was sie begehen, immer mit einem Schein des Rechts zu bemänteln und das Volk glauben zu machen, daß sie rechtschaffen gehandelt hätten, was sie auch leicht in ihrer Gewalt haben, wenn die ganze Auslegung des Rechts von ihnen allein abhängt. Denn es ist kein Zweifel, daß sie hieraus die größte

Freiheit ziehen, Alles zu unternehmen, was sie wollen, und was ihnen ihre Lust eingibt, daß ihnen aber ein großer Theil dieser Freiheit genommen werde, wenn das Recht der Gesetzesauslegung einem Andern zukömmt, und wenn zugleich die wahre Auslegung derselben Allen so offen daliegt, daß Keiner darüber in Zweifel seyn kann. Hieraus ist offenbar, daß den Oberhäuptern der Hebräer dadurch eine große Ursache zu schlechten Handlungen entzogen war, daß alles Recht, die Gesetze auszulegen, den Leviten allein überlassen wurde (s. 5. B. Mos. Cap. 21, V. 5 ꝛc.), die weder eine Verwaltung noch einen Theil des Staates wie die übrigen besaßen, und deren ganzes Schicksal und deren Ehre von der richtigen Auslegung der Gesetze abhing. Ferner, daß dem ganzen Volke geboten war, alle sieben Jahre sich an einem bestimmten Orte zu versammeln, wo der Hohenpriester es die Gesetze lehren sollte, und daß außerdem auch ein Jeder für sich beständig und mit der größten Aufmerksamkeit das Buch des Gesetzes lesen und abermals lesen sollte (s. 5. B. Mos. Cap. 31, V. 9 ꝛc. und Cap. 6, V. 7). Die Oberhäupter mußten also, wenigstens um ihretwillen, wenn sie von dem Volke hochgeehrt seyn wollten, sehr darauf bedacht seyn, Alles nach dem vorgeschriebenen und

einem Jeden genugsam bekannten Gesetzen zu verwalten, damit sie das Volk auch als Diener der Gottesregierung, und als seine Stellvertreter verehre; denn sonst konnten sie dem höchsten Hasse des Volkes, wie gewöhnlich der theologische ist, nicht entgehen. Hierzu, nämlich um die zügellose Willkür der Oberhäupter zu beschränken, kam noch Anderes von sehr großer Wichtigkeit, daß nämlich das Kriegsheer aus allen Bürgern (ohne Ausnahme vom zwanzigsten bis zum sechzigsten Jahre) gebildet wurde, und daß die Befehlshaber keinen fremden Soldaten für Sold anwerben konnten. Dieses, sage ich, war von sehr großer Wichtigkeit; denn es ist sicher, daß die Fürsten blos durch ein Heer, dem sie Sold bezahlen, das Volk unterdrücken können; und daß sie nichts mehr fürchten, als die Freiheit des Bürgermilitärs, durch dessen Tapferkeit, Anstrengung und großes Aufgebot seines Blutes die Freiheit und der Ruhm des Staates errungen wurde. Deßwegen gab auch Alexander, als er zum zweiten Mal gegen Darius streiten sollte, und den Rath des Parmenio angehört hatte, nicht dem einen Verweis, der den Rath gegeben, sondern dem Polipercon, der damit übereinstimmte. Denn, wie Curtius 4. B. 13 sagt, Alexander getraute sich nicht den Parmenio, den er vor

Kurzem härter als er gewollt, angefahren hatte, abermals zu verweisen; er konnte auch die Freiheit der Macedonier, die er, wie wir schon gesagt, am meisten fürchtete, nicht eher unterdrücken, als bis er die Anzahl der Soldaten durch die Gefangenen weit über die Anzahl der Macedonier vermehrt hatte; dann erst konnte er seinem leidenschaftlichen, durch die Freiheit der Bürger lange eingeschränkten Sinn, freien Lauf lassen. Wenn daher diese Freiheit des Bürgermilitärs schon die Häupter menschlicher Reiche, die gewöhnlich allen Siegesruhm nur sich allein anmaßten, einschränkt, wie vielmehr mußte sie die Oberhäupter der Hebräer einschränken, deren Krieger nicht für die Häuptlings-, sondern für Gottes Ehre fochten, und nur wenn sie von Gott das Geheiß empfangen, eine Schlacht begannen.

Hierzu kömmt auch noch, daß alle Oberhäupter der Hebräer durch das Band der Religion vereinigt waren; wenn also einer davon abgefallen wäre, und das göttliche Recht eines Einzelnen zu verletzen begonnen hätte, so konnte er deßhalb von den Uebrigen als Feind betrachtet, und mit Recht unterdrückt werden.

Hierzu kam noch drittens, die Furcht vor einem neuen Propheten. Bewies nämlich ein Mann von untadelhaftem Lebenswandel durch gewisse

festgesetzte Zeichen, daß er ein Prophet sey, so hatte er eben dadurch das höchste Recht, Befehle zu geben, nämlich so wie Moses im Namen des ihm allein geoffenbarten, und nicht wie die Oberhäupter blos im Namen des durch den Hohenpriester befragten Gottes. Es ist auch kein Zweifel, daß die Propheten das unterdrückte Volk leicht an sich ziehen, und es durch geringe Zeichen zu Allem, was sie wollten, überreden konnten; war hingegen Alles richtig verwaltet, so konnte das Oberhaupt bei Zeiten vorsorgen, daß der Prophet eher ihm Rede stehen, und von ihm untersuchen lassen mußte, ob er einen untadelhaften Lebenswandel geführt, oder sichere und unbezweifelte Zeichen seiner Sendung habe, und endlich ob das, was er im Namen Gottes sagen wolle, auch mit der angenommenen Lehre und den allgemeinen Gesetzen des Vaterlands übereinstimme; fand sich dann, daß seine Zeichen nicht entsprechend genug, oder daß die Lehre eine neue war, so konnte er ihn von Rechts wegen zum Tode verurtheilen; im andern Falle wurde er durch die Autorität und das Zeugniß des Oberhauptes allein angenommen.

Viertens kömmt hinzu, daß das Oberhaupt weder durch Adel noch durch ein Recht des Bluts über den Andern stand, sondern daß ihm die

Rechtsverwaltung blos rücksichtlich seines Alters und seiner Tugend zukam. Endlich kömmt noch hinzu, daß die Oberhäupter und das gesammte Kriegsheer weniger Verlangen nach dem Kriege als nach dem Frieden haben konnten; denn das Kriegsheer bestand, wie ich gesagt, blos aus Bürgern; die Geschäfte des Kriegs und des Friedens wurden also von eben denselben Menschen verwaltet. Der Soldat im Felde war der Bürger in der Stadt, der Führer im Felde Richter im Gerichtssaale, und der Heerführer im Felde, Oberhaupt im Staat. Keiner konnte also den Krieg um des Krieges willen, sondern nur des Friedens wegen und zum Schutze der Freiheit wünschen, und das Oberhaupt vermied wohl so viel als möglich alle Neuerungen, nur um den Hohenpriester nicht ansprechen, und ihm gegenüber seines Ansehens baar stehen zu müssen. — Dieß über die Rücksichten, die die Oberhäupter innerhalb ihrer Grenzen einschlossen.

Nun müssen wir auch sehen, in welcher Rücksicht das Volk beschränkt war; die Grundverfassung des Reichs zeigt dieses ebenfalls ganz deutlich an. Wer seine Aufmerksamkeit nur ein wenig darauf richten will, wird alsbald sehen, daß dieselbe eine so besondere Liebe in den Herzen der Bürger erzeugen mußte, daß man nur äußerst

ſchwer den Gedanken faſſen konnte, das Vaterland zu verrathen, oder von demſelben abzufallen; vielmehr mußten ihm Alle ſo ergeben ſeyn, daß ſie lieber das Aeußerſte, als eine fremde Regierung duldeten. Denn nachdem ſie ihr Recht auf Gott übertragen, und ihr Reich für das Reich Gottes, ſich allein für die Kinder Gottes, die übrigen Nationen aber für Gottes Feinde hielten, gegen welche ſie deßhalb den tiefſten Haß hegten (denn auch das hielten ſie für fromm, ſ. Pſ. 139, V. 21, 22), ſo konnten ſie nichts mehr verabſcheuen, als einem Fremden den Eid der Treue zu ſchwören und ihm Gehorſam zu verſprechen, und es konnte für ſie nichts Schändlicheres und Verabſcheuungswürdigeres erdacht werden, als das Vaterland, d. h. das Reich Gottes ſelbſt, den ſie anbeteten, zu verrathen; ja ſie hielten es ſchon für eine Schandthat auszuziehen, um ſich außerhalb des Vaterlandes niederzulaſſen, weil der Gottesdienſt, an welchen ſie ſtets gebunden waren, nur auf vaterländiſchem Boden ausgeübt werden durfte, indem ſie nur dieſes Land allein für heilig, die übrigen aber für unrein und unheilig hielten. Deßwegen klagte David, weil er gezwungen war, aus dem Lande zu gehen, alſo vor Saul: „Wenn die, welche dich wider mich reizen, Menſchen ſind, ſind ſie verflucht, weil

ſie mich davon ausſchließen, zu wandeln in Gottes Erbtheil, und dagegen zu mir ſprechen, geh und verehre fremde Götter.“ Und aus dieſer Urſache wurde auch kein Bürger, welches hier ſehr zu bemerken iſt, mit der Landesverweiſung beſtraft; denn wer ſündigt, verdient zwar Strafe aber keine ſchändende. Die Liebe der Hebräer zu ihrem Vaterlande war alſo keine einfache Liebe, ſondern Frömmigkeit, die, nebſt dem Haß gegen die übrigen Nationen, durch den täglichen Gottesdienſt ſo gehegt und genährt wurde, daß ſie zur andern Natur werden mußte; denn der tägliche Gottesdienſt war [von dem der andern Völker] nicht blos durchaus verſchieden (wodurch ſie zu einem ganz eigenthümlichen und von allen andern Nationen durchaus abgeſonderten Volke wurden), ſondern er war dieſem auch abſolut entgegen. Es mußte daher aus den täglichen Vorwürfen ein beſtändiger Haß entſtehen, der feſter als irgend Etwas in der Seele haften mußte, als ein Haß der aus großer Andacht oder Frömmigkeit entſprungen, und der ſelber für fromm gehalten wurde, und ſtärker und hartnäckiger als dieſer kann es wahrlich keinen geben. Es fehlte auch nicht an der gewöhnlichen Urſache, wodurch der Haß immer mehr und mehr angefeuert wird, nämlich an der Wiedervergeltung deſſelben; denn

die Nationen mußten wiederum gegen sie den tiefsten Haß hegen. Wie sehr aber dieses Alles, nämlich die Freiheit der menschlichen Regierung, die Ergebenheit gegen das Vaterland, das absolute Recht über alle Andere, und daß der Haß nicht nur erlaubt, sondern daß es auch fromm sey, Alle tief zu hassen, die Besonderheit der Sitten und Gebräuche, wie sehr alles dieses, sage ich, die Herzen der Hebräer stärken mußte, Alles für das Vaterland mit ganz besonderer Standhaftigkeit und Tapferkeit zu erdulden, lehrt die Vernunft deutlich, und hat die Erfahrung selbst bezeugt; denn nie haben sie, so lange ihre Stadt stand, unter fremder Herrschaft aushalten können, und man nannte deßhalb Jerusalem die aufrührerische Stadt (s. Hesra Cap. 4, V. 12, 15). Das zweite Reich (das doch kaum ein Schatten vom ersten war, nachdem die Hohenpriester auch das Recht der Oberherrschaft an sich gerissen hatten) konnte nur äußerst schwer von den Römern zerstört werden, wie Tacitus selber im 2. B. s. Gesch. bezeugt. „Vespasian hatte dem jüdischen Kriege ein Ende gemacht, und es war noch die Einnahme Jerusalems übrig, eine Arbeit, die mehr wegen des Volksgeistes und der Hartnäckigkeit seines Aberglaubens, als wegen des Ueberflusses, den die Belagerten an Mitteln zur

Ertragung aller Nöthen beſeſſen hatten, hart und ſchwierig war.“ Aber außer dieſen Dingen, deren Werth blos von der Meinung abhängt, war noch etwas ganz Beſonderes in dieſem Reiche, das das Haltbarſte war, und das die Bürger am meiſten davon entfernen mußte, an Abfall zu denken, noch jemals Luſt zu bekommen, das Vaterland zu verlaſſen, nämlich die Rückſicht des Vortheils, der das Mark und Leben aller menſchlichen Handlungen iſt; und dieſer, ſage ich, fand bei dieſer Regierungsverfaſſung ganz beſonders Statt. Denn nirgend beſaßen Bürger ihr Eigenthum mit größerem Rechte, als die Unterthanen dieſes Staates, die den gleichen Antheil an Land und Feld beſaßen wie das Oberhaupt, und wo Jeder ewiger Herr ſeines Antheils war. Denn war einer durch Armuth gezwungen, ſein Grundſtück oder ſeinen Acker zu verkaufen, ſo mußte er ihm bei dem Eintritt des Jubeljahres wieder vollſtändig zugeſtellt werden, und in dieſer Weiſe gab es noch andere Einrichtungen, damit Niemand um ſeinen feſten Beſitz kommen könne. Sodann konnte auch die Armuth nirgend erträglicher ſeyn, als wo die Liebe gegen den Nächſten, d. h. gegen den Mitbürger, mit der größten Gewiſſenhaftigkeit ausgeübt werden mußte, um die Gnade Gottes, ihres Königs, zu beſitzen.

Den hebräiſchen Bürgern konnte es alſo nur in ihrem Vaterlande wohl ergehen, außerhalb deſſelben war höchſter Nachtheil und Schande. Um ſie ſodann nicht allein an ihren väterlichen Boden zu feſſeln, ſondern auch bürgerliche Kriege zu vermeiden, und die Urſachen zu Streitigkeiten zu heben, dazu trug vornehmlich dieſes bei, daß Niemand Seinesgleichen, ſondern nur Gott diente, und daß Wohlwollen und Liebe gegen den Mitbürger für die größte Frömmigkeit gehalten wurde, die durch den gemeinſchaftlichen Haß, den ſie gegen andere Nationen, ſowie dieſe wieder gegen ſie, hegten, vielfach genährt wurde. Außerdem leitete auch hierzu noch beſonders die große Strenge des Gehorſams, worin ſie Alle erzogen wurden, da ſie nämlich Alles nach der beſtimmten Vorſchrift des Geſetzes thun mußten. Denn ſie durften nicht beliebig pflügen, ſondern nur in beſtimmten Zeiten und Jahren, und nur mit einer Gattung Vieh zugleich; ſo durften ſie auch nur auf eine beſtimmte Art und zu einer beſtimmten Zeit ſäen und ernten, und ihr ganzes Leben war abſolut eine ſtete Beobachtung des Gehorſams (ſ. hierüber das 5. Cap. über den Gebrauch der Ceremonien); da ſie nun durchaus hieran gewohnt waren, ſo mußte ihnen dieß nicht mehr als Knechtſchaft, ſondern als Freiheit

erſcheinen, woraus ſich ergeben mußte, daß Jeder nur nach dem Gebotenen und nicht nach dem Verbotenen gelüſtete; hiezu ſcheint ferner auch noch viel beigetragen zu haben, daß ſie verbunden waren, ſich zu gewiſſen Jahreszeiten der Muße und den Vergnügungen hinzugeben, und dieß nicht, daß ſie dadurch ihrem Herzensdrange, ſondern daß ſie Gott aus Herzensdrange Folge leiſteten. Dreimal im Jahre waren ſie Gottes Gäſte (5. B. Moſ. 16), am ſiebenten Tage in jeder Woche mußten ſie ſich aller Arbeit entziehen, und ſich der Muße widmen, und außerdem waren ihnen noch andere Zeiten bezeichnet, an welchen anſtändige Freudenfeier und Gaſtmahle nicht blos zugelaſſen, ſondern befohlen waren; und ich glaube, daß kein wirkſameres Mittel, die Gemüther der Menſchen zu lenken, erdacht werden können, als dieſes; denn durch nichts werden die Herzen mehr eingenommen, als durch Freude, die aus Verehrung, d. h. aus Liebe und Bewunderung zugleich entſteht. Sie konnten auch an dieſen ſtets gewohnten Dingen nicht wohl Ueberdruß bekommen, da der für feſtliche Tage beſtimmte Gottesdienſt ſelten und mannigfach war. Hierzu kömmt noch die große Verehrung des Tempels, die ſie wegen des beſondern Gottesdienſtes, und der Dinge, die ſie

zu beobachten verbunden waren, ehe es ihnen erlaubt war, hinein zu gehen, stets mit der höchsten Religiosität bewahrten, so daß noch die jetzigen Juden nicht ohne großen Schauder jene Schandthat Manasse's lesen, daß er nämlich ein Götzenbild im Tempel selbst aufstellte. Auch gegen die Gesetze, die im innersten Heiligthume mit der höchsten Religiosität bewahrt wurden, hatte das Volk nicht mindere Verehrung. Man hatte also Unzufriedenheiten und Vorurtheile des Volks hier nicht im geringsten zu fürchten. Denn Niemand wagte über göttliche Dinge ein Urtheil zu fällen, sondern sie mußten Allem gehorchen, was ihnen unter Autorität eines göttlichen, im Tempel empfangenen Ausspruchs, oder eines von Gott gegebenen Gesetzes, ohne im geringsten dabei die Vernunft zu Rathe zu ziehen, anbefohlen wurde. Und hiermit hoffe ich denn die Hauptverfassung dieses Staats zwar kurz, aber doch deutlich genug auseinander gesetzt zu haben.

Es sind nun noch die Ursachen zu untersuchen übrig, woher es kam, daß die Hebräer so vielmal von dem Gesetze abgefallen, warum sie so vielmal unterjocht worden, und warum endlich ihr Staat ganz zerstört werden konnte. Vielleicht wird aber Jemand sagen, das sey von der Hartnäckigkeit des Volkes gekommen; das ist

aber kindiſch; denn warum war dieſe Nation widerſpenſtiger als die übrigen? Etwa von Natur? Aber die Natur macht ja keine Nationen, ſondern nur Individuen, die blos nach der Verſchiedenheit der Sprache der Geſetze und der angenommenen Sitten in Nationen unterſchieden werden. Aus beiden letztern, nämlich aus den Geſetzen und Sitten, kann es nur herrühren, daß jede Nation ihren beſondern Charakter, ihre beſondere Zuſtände und beſondere Vorurtheile hat. Wollte man alſo zugeben, daß die Hebräer widerſpenſtiger als alle andere Nationen geweſen wären, ſo müßte ſolches einem Fehler in den Geſetzen, oder in den angenommenen Sitten zugeſchrieben werden. Und dieß iſt in der That wahr, daß, wenn Gott ihr Reich hätte dauerhafter haben wollen, er auch die Rechte und Geſetze anders gegeben und eine andere Regierungsform eingeführt haben würde. Was können wir alſo anders ſagen, als daß ſie den Zorn ihres Gottes auf ſich geladen hatten; nicht allein wie Jeremias Cap. 32, V. 31 ſagt, von der Gründung der Stadt, ſondern ſchon von der Begründung der Geſetze an. Dieſes bezeugt auch Ezechiel Cap. 20, V. 25, indem er ſagt: „Auch gab ich ihnen Geſetze, die nicht gut waren, und Rechte, nach welchen ſie nicht leben konnten, und verwarf ſie

mit ihrem Opfer, indem ich alle Oeffnung der Gebärmutter (d. h. alle Erstgeburt) verstieß, damit ich sie zerstörte, auf daß sie wissen mögen, daß ich Jehova bin." Um diese Worte und die Ursache der Zerstörung des Reichs recht zu verstehen, ist zu bemerken, daß die erste Absicht war, alle heiligen Verrichtungen den Erstgebornen und nicht den Leviten zu übergeben (s. 4. B. Mos. Cap. 8, V. 17). Nachdem aber Alle, die Leviten ausgenommen, das Kalb angebetet hatten, so wurden die Erstgebornen verworfen und verunreinigt, und die Leviten an ihrer Stelle erwählt (5. B. Mos. 10, 8). Diese Aenderung zwingt mich, je mehr ich sie erwäge, in die Worte des Tacitus auszubrechen, daß zu jener Zeit Gott nicht für ihre Sicherheit, sondern für ihre Bestrafung gesorgt habe. Und ich kann mich nicht genug wundern, daß in dem himmlischen Herzen Gottes so groß gewesen sey, daß er die Gesetze selbst, die stets nur auf die Ehre, das Wohl und die Sicherheit des ganzen Volks abzwecken, mit der Absicht sich zu rächen und das Volk zu strafen, gegeben haben sollte, so daß die Gesetze nicht mehr als Gesetze, d. h. als die Wohlfahrt des Volkes, sondern vielmehr als Strafen und Züchtigungen erscheinen. Denn alle Geschenke, die sie den Leviten und Priestern zu geben verbunden

waren, daß man die Erſtgebornen auslöſen und den Leviten Geld für jeden Kopf geben mußte, und daß es endlich den Leviten allein erlaubt war, ins Heiligthum zu gehen, das warf ihnen beſtändig ihre Unreinigkeit und Verwerfung vor. Die Leviten hatten dann auch immer etwas an ihnen zu tadeln; denn es iſt kein Zweifel, daß unter ſo vielen Tauſenden viel ungeſtüme Afterthcologen werden geweſen ſeyn; daher war das Volk geneigt, die Handlungen der Leviten, die ohne Zweifel Menſchen waren, zu beobachten, und wie es zu geſchehen pflegt, wegen des Vergehens eines Einzigen, Alle anzuklagen, daher beſtändig Unzufriedenheiten, und ferner der Ueberdruß, müßige und verhaßte, durch das Blut nicht mit ihnen verbundene Leute, zu ernähren, beſonders wenn das Getreide theuer war. Das Wunder alſo, wenn beim Müßiggange ſobald die öffentlichen Wunder aufhörten, und es keine Männer von außerordentlichem Anſehen mehr gab, daß der Geiſt des Volkes, gereizt und habgierig, läſſig zu werden anfing, und endlich von dem zwar göttlichen, aber ihnen doch ſchimpflichen und auch verdächtigen Cultus abfielen, und nach einem neuen verlangten, und daß die Oberhäupter, die ſtets auf Mittel und Wege trachteten, um das Recht der höchſten Regierung allein zu behalten,

dem Volke Alles zugaben, und neue Gottesdienste einführten, um es sich zu verbinden und von dem Hohenpriester abwendig zu machen. Wäre der Staat der ersten Absicht gemäß eingerichtet worden, so hätten alle Stämme immer gleiches Recht und gleiche Ehre gehabt, und Alles würde aufs Beste gesichert gewesen seyn. Denn wer würde das heilige Recht seiner Blutsverwandten verletzen wollen? Was würde man lieber gewollt haben, als seine Blutsverwandten, Brüder und Eltern, aus religiöser Ehrfurcht zu ernähren? Als sich von ihnen in der Erklärung der Gesetze unterrichten zu lassen, und nicht von ihnen die göttlichen Aussprüche erwartet haben? Ferner wären auf diese Art alle Stämme weit enger unter einander vereinigt geblieben, wenn nämlich Alle ein gleiches Recht zur Verwaltung der geistlichen Handlungen gehabt hätten; ja man würde sogar dann nichts zu befürchten gehabt haben, wenn selbst die Erwählung der Leviten eine andere Ursache als Zorn und Rache gehabt hätte. Aber, wie gesagt, sie hatten einen erzürnten Gott, der, um die Worte Ezechiels abermals zu wiederholen, ihre Gaben als unrein verwarf, und alle Erstgeburt verstieß, um sie zu zerstören. Dieß wird überdieß durch die Geschichten selbst bestätigt. Sobald das Volk in der Wüste Ruhe

genug zu haben anfing, so fingen schon viele Männer, und zwar nicht aus dem Pöbel an, diese Erwählung übel aufzunehmen, und nahmen daher Anlaß zu glauben, daß Moses nichts auf Befehl Gottes, sondern Alles nach Belieben anordne, weil er nämlich seinen Stamm vor Allen ausgewählt, und das Recht des Hohenprieſteramts seinem Bruder auf ewige Zeiten ertheilt habe; weßhalb sie in einem Aufruhr zu ihm gingen und riefen, daß sie Alle gleich heilig wären, und er selber widerrechtlich über Alle erhoben würde. Er konnte sie auch auf keine Weise beruhigen, sondern sie wurden Alle, durch ein zum Zeichen der Glaubwürdigkeit verrichtetes Wunder, ausgerottet, woraus ein neuer und allgemeiner Aufruhr des ganzen Volkes entstand, welches nämlich glaubte, jene wären nicht durch Gott den Richter, sondern durch eine Kunst des Moses vertilgt worden, bis es endlich, nach einer großen Niederlage oder Pest ermüdet, sich beruhigte, aber so, daß Alle lieber sterben als leben wollten. Es war also damals mehr ein Nachlaſſen des Aufruhrs als ein Anfang der Eintracht. Dieß bezeugt auch die Schrift folgendermaßen im 5. B. Mos. Cap. 31, V. 21, wo Gott zu Mose, nachdem er ihm vorhergesagt hatte, daß das Volk nach seinem Tode von dem Dienste Gottes

abfallen würde, ſpricht: „denn ich kenne ſein Gelüſte, und was es heute treibt, ehe ich es noch in das Land geführt habe, das ich ihm verheißen.“ Und kurz darauf ſagt Moſes dem Volke ſelbſt: denn ich kenne deinen Aufruhr und deine Halsſtarrigkeit. „Wenn ihr ſchon während ich mit euch lebte, aufrühreriſch gegen Gott waret, um wie viel mehr werdet ihr es nach meinem Tode ſeyn.“ Und ſo trug es ſich, wie bekannt iſt, auch wirklich zu. Daher die großen Veränderungen, die große Erlaubniß zu aller Schwelgerei und Faulheit, wodurch Alles ins Verderben zu gehen anfing, bis ſie, oft unterjocht, das göttliche Recht gänzlich auflöſten, und einen ſterblichen König verlangten, damit die Reſidenz des Staats nicht der Tempel, ſondern der Hof ſey, und alle Stämme nicht mehr in Betracht des göttlichen Rechts und des Hohenprieſterthums, ſondern in Betracht der Könige Mitbürger blieben. Aber hieraus erwuchs reicher Stoff zu neuem Aufruhr, woraus auch zuletzt der Untergang des ganzen Staats erfolgte. Denn was können Könige weniger ertragen, als preſär zu regieren, und einen Staat im Staate zu dulden? Die erſten, die aus Privatperſonen erwählet wurden, waren mit der Stufe der Würde, welche ſie erſtiegen hatten, zufrieden; nachdem aber die Söhne durch

das Erbfolgerecht sich des Reiches bemächtigten, fingen sie allmählig an, Alles zu verändern, um alles Recht der Regierung allein zu behaupten, wovon sie den größten Theil noch nicht hatten, so lange das Recht der Gesetze nicht von ihnen, sondern von dem Hohenpriester abhing, der sie im Heiligthum bewahrte, und sie dem Volke erklärte. Sie waren also wie Unterthanen an die Gesetze gebunden, und konnten sie weder mit Recht abschaffen, noch mit gleicher Autorität neue geben. Weil auch ferner das Recht der Leviten den Königen wie den Unterthanen, als Profanen, verbot, die heiligen Aemter zu verwalten, und endlich weil die ganze Sicherheit ihrer Regierung von dem Willen eines Einzigen, der ein Prophet zu seyn schien, abhing, wovon sie Beispiele gesehen hatten, mit welcher Freiheit nämlich Samuel dem Saul Alles befahl, und wie leicht er, um einer einzigen Sünde willen, das Recht zu regieren dem David übertragen konnte; so hatten sie einen Staat im Staate, und regierten prekär. Um dieß also zu besiegen, erlaubten sie, andere Tempel den Göttern zu errichten, damit es keine Befragung der Leviten mehr gebe; hernach suchten sie Viele, die im Namen Gottes prophezeihen sollten, um Propheten zu haben, die sie den wahren entgegen stellen könnten. Aber was sie

auch unternahmen, nie konnten sie ihren Wunsch erreichen. Denn die Propheten, die sich auf Alles gefaßt hielten, warteten eine gelegene Zeit ab, nämlich die Regierung eines Nachfolgers, die, solange noch die des vorhergehenden in frischem Andenken ist, immer prekär ist. Sie konnten alsdann leicht durch göttliche Autorität einen feurigen und durch Tapferkeit berühmten König einführen, der dem göttlichen Recht wieder seine Geltung verschaffen und die Regierung oder einen Theil derselben rechtmäßig besitzen sollte. Aber auch die Propheten konnten auf diese Weise nichts fördern, denn wenn sie auch den Tyrannen abschafften, so blieben doch die Ursachen. Sie thaten also weiter nichts, als einen neuen Tyrannen durch vieles Bürgerblut erkaufen. Die Uneinigkeiten und bürgerlichen Kriege nahmen also kein Ende, die Ursachen der Verletzung des göttlichen Rechts aber blieben immer dieselben, und konnten nur mit dem ganzen Staate zugleich vernichtet werden.

Hieraus sehen wir, wie die Religion in den Staat der Hebräer eingeführt worden ist, und wie dieses Reich hätte ewig seyn können, wenn es der gerechte Zorn des Gesetzgebers hätte wollen bestehen lassen. Weil dieß aber nicht geschehen konnte, so mußte es endlich zu Grunde

geben. Hier habe ich aber nur von dem erſten Reiche geſprochen, denn das zweite war kaum ein Schatten des erſten, da ſie als Unterthanen der Perſer, an das Recht derſelben gebunden waren, und nachdem ſie ihre Freiheit wieder erlangt hatten, die Hohenprieſter das Recht der Oberherrſchaft an ſich riſſen, wodurch ſie die abſolute Herrſchaft beſaßen. Daher die große Sucht der Prieſter, zu regieren und zugleich das Hoheprieſteramt zu erlangen; deßhalb war es ganz unnöthig über das zweite Reich mehr zu ſagen. Ob aber das erſte, inwiefern wir es als dauerhaft erkennen, nachahmbar, oder ob es fromm ſey, es möglichſt nachzuahmen, dieß wird aus dem Folgenden erhellen. Hier will ich nur noch das zum Beſchluß bemerken, worauf ich ſchon oben hingedeutet habe, daß nämlich aus dem, was wir in dieſem Capitel dargethan, erhelle, daß das göttliche oder Religionsrecht aus dem Vertrage entſpringe, ohne welchen es kein Anderes gibt, als das natürliche, und daß alſo die Hebräer durch das Religionsgebot blos gegen ihre Mitbürger, nicht aber gegen Völker, die nicht mit in dem Vertrage waren, eine Pietätsverpflichtung hatten.

Achtzehntes Capitel.

Worin aus dem Staate und den Geschichten der Hebräer einige politische Dogmen gefolgert werden.

Obgleich das Reich der Hebräer, wie wir es im vorigen Capitel begriffen, ewig seyn konnte, so kann es doch Niemand mehr nachahmen, und ist es auch nicht rathsam. Denn wer sein Recht Gott übertragen wollte, müßte darüber, wie die Hebräer, mit Gott ausdrücklich einen Vertrag machen, und es würde hierzu nicht allein die Einwilligung der Uebertragenden, sondern auch Gottes, welchem man das Recht übertragen wollte, erforderlich seyn. Gott hat aber durch die Apostel geoffenbart, daß der Bund mit Gott nicht mehr mit Dinte, noch auf steinerne Tafeln, sondern durch den Geist Gottes in das Herz geschrieben werde. Dann könnte auch eine solche Regierungsform vielleicht nur solchen nützlich seyn, die für sich allein, ohne Verkehr nach Außen leben, sich innerhalb ihrer Grenzen einschließen und von der übrigen Welt abgesondert seyn wollten, keineswegs aber solchen, denen der Verkehr mit Andern nothwendig ist; eine solche Regierungsform kann also nur für die Wenigsten vortheilhaft seyn. Ungeachtet sie aber nicht durchgängig nachzuahmen

ist, so hat sie doch auch Vieles gehabt, was wenigstens sehr werth ist bemerkt zu werden, und was vielleicht auch zur Nachahmung sehr empfohlen werden könnte. Weil es aber, wie ich bereits erinnert, meine Absicht nicht ist, eigentlich vom Staate zu sprechen, so werde ich das Meiste davon unberührt lassen, und nur das, was zu meinem Zwecke gehört, bemerken. Nämlich daß es dem Reich Gottes nicht widerstreite, eine höchste Majestät zu wählen, die das höchste Recht der Regierung besitzt. Denn nachdem die Hebräer ihr Recht auf Gott übertragen hatten, übergaben sie dem Moses das höchste Recht zu regieren; dieser hatte also auch allein die Befugniß, im Namen Gottes Gesetze zu geben und abzuschaffen, Diener des Heiligthums zu wählen, zu richten, zu lehren, zu strafen, und überhaupt Alles absolut zu gebieten. Sodann hatten die Diener des Heiligthums, ungeachtet sie Ausleger der Gesetze waren, dennoch nicht das Recht, die Bürger zu richten, noch einen zu excommuniciren, denn dieses kam nur den aus dem Volke erwählten Richtern und Oberhäuptern zu. (S. Josua Cap. 6, V. 26, Richter Cap. 21, V. 18 und 1. B. Samuels Cap. 14, V. 24.) Wollen wir auch auf die Fortschritte der Hebräer und ihre Geschichten unsere Aufmerksamkeit richten,

ſo werden wir außerdem noch Anderes finden, das auch würdig iſt bemerkt zu werden, nämlich:

1. daß es in der Religion nicht früher Secten gab, als nachdem die Hohenprieſter im zweiten Reiche die Befugniß hatten, Beſchlüſſe zu faſſen und die Regierungsgeſchäfte zu handhaben, und ſie, damit dieſe Gewalt beſtändig fortdauern möchte, das Recht der Oberherrſchaft an ſich riſſen, und endlich Könige genannt ſeyn wollten. Der Grund liegt auf der Hand; nämlich im erſten Reiche konnten keine Dekretalien im Namen des Hohenprieſters ausgehen, da er kein Recht zu dekretiren, ſondern nur, wenn er von den Oberhäuptern oder Rathsverſammlungen befragt wurde, Antworten Gottes zu geben hatte; und zudem konnte in ihnen damals keine Luſt entſtehen, neue Dinge zu verordnen, ſondern nur die gewohnten und angenommenen Einrichtungen zu verwalten und zu ſchützen. Denn ſie konnten auf keine andere Art ihre Freiheit ſelbſt gegen den Willen der Könige ſicher bewahren, als wenn ſie die Geſetze unverletzt erhielten. Nachdem ſie aber auch die Macht, Regierungsgeſchäfte zu handhaben, und neben dem Hohenprieſteramte auch das Recht der Oberherrſchaft erlangt hatten, ſo begann Jeder, ſowohl in Religions- als in allen andern Sachen den Ruhm

seines Namens zu suchen, indem sie nämlich Alles kraft ihrer hohenpriesterlichen Autorität bestimmten, und täglich Neues über Ceremonien, Glaube und Alles zu dekretiren, die sie als eben so heilig und von gleicher Autorität wie die Gesetze Moses gelten lassen wollten. Hierdurch geschah es, daß die Religion in verderblichen Aberglauben ausartete und der wahre Sinn und die Auslegung der Gesetze verdorben wurde; wozu auch noch kam, daß die Hohenpriester, als sie zu Anfange der Wiederherstellung auf die Erlangung der Oberherrschaft trachteten, dem Volke, um es an sich zu ziehen, in Allem willfahrten, indem sie die Handlungen desselben, so gottlos sie auch waren, billigten, und die Schrift seinen schändlichsten Sitten anpaßten, welches Malachias mit höchst bündigen Worten von ihnen bezeugt, denn nachdem er die Priester seiner Zeit verwiesen hat, indem er sie Verächter des göttlichen Namens nennt, fährt er also fort sie zu züchtigen: „Des Priesters Lippen bewahren die Wissenschaft, und das Gesetz wird aus seinem Munde gesucht, weil er ein Bote Gottes ist. Ihr aber seyd von dem Wege abgewichen, und habt gemacht, daß das Gesetz Vielen ein Anstoß wurde. Ihr habt den Bund Levi gebrochen, spricht der Gott der Heerschaaren." Und so fährt er ferner fort sie

zu bezüchtigen, daß sie die Gesetze nach Belieben erklärten, und keine Rücksicht auf Gott, sondern nur auf die Personen nahmen. Aber gewiß ist es, daß die Hohenpriester dieß niemals so vorsichtig thun konnten, daß es nicht von den Klügern bemerkt werden wäre, die dann bei wachsendem Muthe dafür kämpften, daß man keine anderen Gesetze zu halten brauche, als die geschrieben waren, und daß man überdieß die Verordnungen, welche die betrogenen Pharisäer (die, wie Josephus in seinen Alterthümern erzählt, größtentheils aus dem gemeinen Volke bestanden) Ueberlieferungen der Väter nannten, durchaus nicht zu beobachten brauche. Wie es auch sey, so können wir doch keineswegs zweifeln, daß die Heuchelei der Hohenpriester, ihre Verfälschung der Religion und Gesetze, und die ungeheure Vermehrung derselben, sehr starke und häufige Gelegenheit zu Disputationen und Zwistigkeiten gegeben haben, die niemals beigelegt werden konnten. Denn fangen die Menschen in der Hitze des Aberglaubens, wenn die Obrigkeit die eine Partei unterstützt, zu streiten an, so können sie auf keine Weise zur Ruhe gebracht werden, sondern müssen sich nothwendig in Sekten zertheilen.

II. Ist bemerkenswerth, daß die Propheten als Privatmänner, durch ihre Freiheit, zu ermahnen,

zu verweisen und zu züchtigen, die Menschen mehr gereizt als gebessert haben, die doch leicht zu lenken waren, wenn sie von den Königen ermahnt oder bestraft wurden. Ja sie waren sogar frommen Königen oft unerträglich, wegen der Autorität die sie hatten, zu beurtheilen, was fromm und was unfromm gehandelt sey, oder auch die Könige selbst zu bezüchtigen, wenn sie eine öffentliche oder Privatangelegenheit ihrem Urtheile zuwider auszuführen wagten. Der König Asa, der nach dem Zeugniß der Schrift fromm regieret hat, übergab den Propheten Hananias dem Gefängniß (s. 2. Chron. C. 16), weil er sich unterstanden hatte, ihn wegen des mit dem Könige von Armenien geschlossenen Bündnisses frei zu tadeln und zu verweisen, und außer diesem finden sich noch andere Beispiele, welche zeigen, daß durch dergleichen Freiheit der Religion mehr geschadet als genutzt wurde; nicht zu gedenken, daß auch daraus, daß sich die Propheten ein so großes Recht vorbehielten, große Bürgerkriege entstanden sind.

III. Ist auch bemerkenswerth, daß, so lange das Volk regierte, nur ein Bürgerkrieg Statt fand, der aber gänzlich wieder getilgt wurde, und die Sieger sich der Ueberwundenen so sehr erbarmten, daß sie auf alle Weise dafür sorgten,

sie wieder in ihre alte Würde und Macht einzusetzen. Nachdem aber das Volk, das gar nicht an Könige gewohnt war, die erste Regierungsform in Monarchie verwandelt hatte, nahmen die Bürgerkriege fast gar kein Ende, und es wurden unerhört blutige Schlachten geliefert; denn in einer einzigen Schlacht wurden (welches fast unglaublich ist) 500,000 Israeliten von den Juden getödtet, und in einer andern tödteten hingegen die Israeliten viele Juden (die Zahl ist in der Schrift nicht angegeben), nahmen den König selbst gefangen, rissen die Mauern von Jerusalem fast gänzlich nieder, beraubten den Tempel gänzlich (um zu zeigen, daß sie gar keine Grenzen kannten), und nachdem sie mit einer ungeheuern Beute ihrer Brüder beladen, von Blut gesättigt, Geisel angenommen, und den König in seinem nun fast ganz verwüsteten Reiche zurückgelassen hatten, legten sie die Waffen nieder, indem sie nicht durch Versprechung der Treue, sondern durch die Schwäche der Juden sicher gemacht wurden. Denn nach wenig Jahren, als sich die Juden wieder erholt hatten, liefern sie abermals eine neue Schlacht, worin die Israeliten wieder Sieger sind, 120,000 Juden tödten, ihre Weiber und Kinder, 200,000 an der Zahl, in die Gefangenschaft führen, und wieder große Beute

rauben; und durch diese und andere Schlachten, die in den Geschichten nur oberflächlich erzählt werden, aufgezehrt, wurden sie endlich den Feinden zum Raub. Wenn wir ferner die Zeiten erwägen wollen, worin sie eines vollkommenen Friedens genießen konnten, so finden wir hier einen großen Unterschied; denn vor den Königen haben sie oft vierzig und sogar einmal (was über alle Vermuthung geht) achtzig Jahre lang ohne äußerlichen und innerlichen Krieg zugebracht. Nachdem aber Könige die Herrschaft erlangt hatten, so lesen wir von Allen, den einzigen Salomo ausgenommen (dessen Tüchtigkeit, d. h. dessen Weisheit, besser im Frieden als im Krieg bestehen konnte), daß sie Kriege geführt, weil man nicht mehr, wie vordem, für Friede und Freiheit, sondern für Ruhm zu kämpfen hatte, wozu dann noch die verwünschte Sucht zu regieren kam, die den Meisten den Weg zum Throne sehr blutig machte. Endlich blieben die Gesetze, so lange die Volksregierung dauerte, unverfälscht und wurden standhafter beobachtet. Denn vor den Königen gab es die wenigsten Propheten, die das Volk ermahnten; nach der Wahl der Könige aber waren sehr viele zu gleicher Zeit da. Denn Hobadias befreite hundert von der Niederlage, und verbarg sie, damit sie nicht mit den Uebrigen

ermordet würden. Wir sehen auch nicht, daß das Volk von irgend welchen falschen Propheten eher wäre betrogen worden, als nachdem es den Königen die Regierung abgetreten, denen die Meisten beizupflichten trachten. Hierzu kömmt noch, daß das Volk, dessen Geist, je nach Beschaffenheit der Umstände, hoch oder niedrig ist, sich in Unglücksfällen leicht besserte, zu Gott bekehrte, die Gesetze wieder herstellte, und sich auf diese Weise auch aus aller Gefahr heraushalf; da hingegen die Könige, deren Geist immer gleich hochgetragen ist und nur zu ihrer Unehre sich leiten lassen darf, den Lastern hartnäckig, und bis zum letzten Untergang der Stadt anhingen.

Hieraus sehen wir deutlich:

1) wie verderblich es sowohl für die Religion als für den Staat ist, den Dienern des Heiligthums das Recht, Verfügungen zu erlassen und Regierungsgeschäfte zu besorgen, einzuräumen; und daß hingegen Alles weit gleichmäßiger fortbestehe, wenn man sie so einschränkt, daß sie nur auf Befragen antworten, und daß sie unterdessen nur das Angenommene und Gebräuchlichste lehren und ausüben sollen.

2) Wie gefährlich es ist, rein spekulative Dinge auf das göttliche Recht zu beziehen, und Gesetze über Meinungen zu geben, über welche

die Menschen gewöhnlich streiten, oder streiten können; denn da ist die schändlichste Regierung, wo Meinungen, zu welchen Jeder ein Recht hat, dessen er sich nicht begeben kann, für Verbrechen gehalten werden; ja wo das ist, pflegt die Wuth des Volks am meisten zu regieren. Pilatus nämlich ließ Christus, den er als unschuldig erkannt hatte, kreuzigen, um der Wuth der Pharisäer nachzugeben. Dann fingen auch die Pharisäer an, um die Reichen aus ihren Ehrenstellen zu vertreiben, Fragen über die Religion aufzuwerfen und die Zadducäer der Gottlosigkeit zu beschuldigen; und nach diesem Beispiel der Pharisäer, verfolgten überall die schändlichsten Heuchler, von gleicher Wuth getrieben, die sie den Eifer des göttlichen Rechts nennen, Männer, die durch Rechtschaffenheit ausgezeichnet, durch Tüchtigkeit berühmt, und deßhalb mit Mißwollen vom großen Haufen angesehen waren; indem sie nämlich öffentlich deren Meinungen verdammten und die wilde Menge zur Wuth gegen sie entflammten. Und diese freche Ausschweifung kann, weil sie den Schein der Religion annimmt, nicht leicht eingeschränkt werden, besonders da, wo die höchsten Mächte eine Sekte eingeführt haben, von der sie nicht selbst die Urheber sind; weil sie alsdann nicht für Ausleger des göttlichen Rechts, sondern

für Sektirer, d. h. für solche gehalten werden, die die Lehrer der Sekte als Ausleger des göttlichen Rechts anerkennen; und deßwegen pflegt die Autorität der Obrigkeit in diesem Stücke bei dem Volke wenig zu gelten, sondern die Autorität der Lehrer gilt das meiste, und es glaubt, daß sich selbst die Könige den Auslegungen derselben unterwerfen müßten. Um diese Uebel zu vermeiden, ist nichts Sicheres für den Staat zu erdenken, als wenn man Frömmigkeit und Religionsübung in die Handlungen allein, d. h. allein in die Ausübung des Wohlwollens und der Gerechtigkeit setzt, alles übrige aber dem freien Urtheile eines Jeden überläßt; doch hiervon später ein Mehres.

3) Sehen wir, wie nothwendig es sowohl für den Staat, als für die Religion ist, den höchsten Gewalten das Recht zuzugestehen, über das, was recht und unrecht ist, zu entscheiden; denn wenn dieses Recht über Handlungen zu entscheiden, selbst den göttlichen Propheten nicht zugestanden werden konnte, ohne großen Nachtheil für Staat und Religion, wie viel weniger wird man es denen zugestehen können, die weder künftige Begebenheiten vorher zu sagen wissen, noch Wunder zu thun im Stande sind. Hiervon will ich aber im Folgenden besonders handeln.

4) Endlich sehen wir, wie verderblich es für ein Volk ist, das nicht gewohnt war, unter Königen zu leben, und schon feststehende Gesetze hat, einen Monarchen zu wählen. Denn es wird weder selbst eine solche Regierung ertragen, noch die königliche Autorität Gesetze und Volksrechte dulden können, die ein Anderer von geringerer Autorität gestiftet hat, und noch viel weniger wird ihm daran gelegen seyn, sie zu besitzen, besonders da bei ihrer Abfassung gar keine Rücksicht auf einen König, sondern blos auf das Volk oder die Versammlung, das sich im Besitze der höchsten Gewalt dachte, genommen werden konnte. Denn der König würde, wenn er so die alten Rechte des Volks schützen wollte, mehr als sein Diener, denn als sein Herr erscheinen. Ein neuer Monarch wird also eifrigst bemüht seyn, neue Gesetze aufzustellen, die Rechte des Reiches zu seinem Vortheile umzuwandeln, und das Volk so zu stellen, daß es den Königen ihre Würde nicht wieder so leicht nehmen als geben kann. Ich kann hier aber auch nicht unbemerkt lassen, daß es auch nicht minder gefährlich ist, einen König abzuschaffen, wenn es auch in jeder Weise entschieden ist, daß er ein Tyrann ist. Denn ein Volk, das an königliche Autorität gewöhnt, und nur durch diese im Zaume gehalten

ist, wird einen Geringern verachten und seinen Spott mit ihm treiben; es wird also, wenn es einen abschafft, gerade wie ehemals die Propheten, nothwendig einen Andern an des vorigen Stelle erwählen müssen, und dieser wird nicht freiwillig, sondern nothwendig ein Tyrann seyn. Denn wie könnte er die Hände der Bürger blutig vom Königsmorde sehen, und wie sie sich des Mordes als einer schön vollbrachten That rühmen, den sie nur um ihm allein ein Beispiel zu geben begangen haben? Wahrlich, wenn er König seyn, wenn er das Volk nicht für den Richter der Könige, für seinen Herrn erkennen, und nicht prekär regieren will, so muß er den Tod des vorigen Königs rächen, und jenem entgegen für sich ein Beispiel geben, damit sich das Volk künftig nicht wieder erkühne, ein solches Verbrechen zu begehen. Aber er wird den Tod des Tyrannen durch den Tod der Bürger nicht leicht rächen können, ohne zugleich auch die Sache des vorigen Tyrannen zu vertheidigen, seine Handlungen zu billigen, und folglich in alle Fußstapfen des vorigen Tyrannen zu treten. Daher kam es also, daß das Volk zwar oft seine Tyrannen wechseln aber nie abschaffen, und die monarchische Regierung in eine andere von anderer Form umwandeln konnte. Ein unglückliches Beispiel hiervon

hat das englische Volk gegeben, das Ursachen suchte, seinen Monarchen, unter dem Scheine des Rechts, abzuschaffen; allein nachdem es dieses bewirkt hatte, nichts weniger zu thun im Stande war, als die Regierungsform zu verändern, sondern nach vielem Blutvergießen kam man endlich dahin, einem neuen Monarchen, einem andern Namen zu huldigen (als ob sich Alles blos um den Namen gehandelt hätte), und dieser konnte nicht anders bestehen, als daß er den königlichen Stamm von Grund aus vertilgte, die Freunde des Königs, oder die in dieser Freundschaft verdächtig waren, tödtete, daß er die Ruhe als zu inneren Unzufriedenheiten bequem, durch Kriegslärm störte, damit der große Hause durch neue Dinge eingenommen und beschäftigt, seine Gedanken über den Königsmord anderswohin lenkte. Das Volk bemerkte daher erst spät, daß es zum Heil seines Vaterlandes weiter nichts gethan, als das Recht des gesetzmäßigen Königs verletzt und alle Dinge in einen schlimmern Zustand versetzt habe; es beschloß also den gethanen Schritt, wenn es könnte, wieder zu nichte zu machen, und ruhete nicht eher, als bis es Alles wieder in den vorigen Zustand hergestellt sah. Vielleicht macht aber Jemand aus dem Beispiele des römischen Volks den Einwurf, daß das Volk einen Tyrannen

leicht abschaffen konnte; aber ich glaube, daß meine Meinung eben dadurch vollkommen bestätigt wird. Denn obgleich das römische Volk einen Tyrannen weit leichter abschaffen, und die Regierungsform verändern konnte, deßhalb, weil das Volk das Recht hatte, einen König und seinen Nachfolger zu erwählen, und weil es (aus Aufrührern und Verbrechern zusammengelaufen) noch nicht gewohnt war, Königen zu gehorchen (denn von sechs Königen, die es zuvor hatte, hatte es drei umgebracht), so that es demungeachtet weiter nichts, als daß es statt eines einzigen, nun mehre Tyrannen wählte, die es beständig in äußerlichen und innerlichen Kriegen jämmerlich verwickelt hielten, bis endlich das Reich wieder an einen Monarchen, auch nur mit verändertem Namen, wie in England, fiel. Was aber die holländischen Staaten betrifft, so haben diese, wie wir wissen, niemals Könige, sondern Grafen gehabt, welchen aber niemals das Recht der Regierung übertragen war. Denn die hochmögenden Staaten von Holland haben, wie sie in einer zur Zeit des Grafen von Leycester erlassenen Erklärung kundmachen, sich stets die Befugniß vorbehalten, eben diese Grafen an ihre Pflicht zu gemahnen, und sich auch die Macht behalten, diese ihre Autorität und die Freiheit der Bürger zu vertheidigen,

und jene, wenn sie in Tyrannen ausarteten, zu strafen, und sie so einzuschränken, daß sie ohne Bewilligung und Einstimmung der Staaten nichts thun könnten. Hieraus folgt, daß das Recht der höchsten Majestät, welches der letzte Graf auch an sich zu reißen versuchte, beständig den Staaten zukam; sie sind also keineswegs von ihm abgefallen als sie ihr fast verlornes altes Reich wieder herstellten. Durch diese Beispiele wird also das, was ich gesagt habe, durchweg bestätigt, daß nämlich die Form jeder Regierung nothwendig beibehalten werden müsse, und nicht ohne Gefahr eines gänzlichen Verfalles verändert werden könne. Und dieß war es, was ich hier für bemerkenswerth hielt.

Neunzehntes Capitel.

Worin gezeigt wird, daß das Recht über geistliche Dinge durchweg den höchsten Staatsgewalten zustehe, und der äußerliche Gottesdienst dem Frieden des Staats gemäß eingerichtet werden müsse, wenn man Gott recht gehorchen wolle.

Da ich oben gesagt habe, daß diejenigen, die die Regierung führen, allein das Recht zu Allem

hätten, und alles Recht von ihrem Beschlusse allein abhänge; so habe ich hierunter nicht blos das bürgerliche, sondern auch das geistliche Recht begreifen wollen, denn sie müssen auch die Ausleger und Vollstrecker des letztern seyn; dieses will ich hier ausdrücklich bemerken, und es soll der eigentliche Gegenstand dieses Capitels seyn, weil die Meisten durchaus verneinen, daß dieses Recht, nämlich das Recht über geistliche Dinge, den höchsten Staatsgewalten zustehe und sie sie nicht als Ausleger des göttlichen Rechts anerkennen wollen, woraus sie sich auch die Befugniß entnehmen, jene anzuklagen, zu entsetzen, ja sogar (wie einst Ambrosius den Kaiser Theodosius) von der Kirche zu excommuniziren. Daß sie aber auf solche Weise die Regierung trennen, ja sogar selbst nach der Regierung streben, werden wir später in dem vorliegenden Capitel ersehen; denn ich will vorher zeigen, daß die Religion nur durch den Beschluß derjenigen, die das Recht zu regieren haben, eine Rechtskraft erhält, und daß Gott kein besonderes Reich unter den Menschen habe, als nur vermittelst derer, die die Staatsregierung führen, und daß außerdem der Gottesdienst und die Uebung der Frömmigkeit dem Frieden und Nutzen des Staates angemessen, und folglich von den höchsten Gewalten allein

bestimmt werden müsse, die also auch die Ausleger davon seyn müssen. Ich rede ausdrücklich von der Uebung des Gottesdienstes und dem äußerlichen Religionskultus, nicht aber von dem Gottesdienst an sich und der innerlichen Gottesverehrung, oder den Mitteln, wodurch der Geist im Innern angeregt wird, Gott mit ganzer Seele zu verehren, denn der innere Gottesdienst und die Frömmigkeit an sich, steht im Rechtsbereiche jedes Einzelnen (wie ich zu Ende des 7. Capitels gezeigt habe), und dieses Recht kann auf keinen Andern übertragen werden. Was ich hier ferner unter Reich Gottes verstehe, erhellt, wie ich glaube, sattsam aus dem 14. Capitel; denn dort habe ich gezeigt, daß derjenige das Gesetz Gottes erfüllt, der Gerechtigkeit und Liebe nach Gottes Befehl ausübt, woraus folgt, daß dasjenige das Reich Gottes ist, worin Gerechtigkeit und Liebe die Kraft eines Rechts und Befehls haben. Und hieran erkenne ich keinen Unterschied, ob Gott die wahre Uebung der Gerechtigkeit und Liebe durch die natürliche Vernunft, oder durch Offenbarung lehre und befehle; denn es kömmt nicht darauf an, wie diese Uebung geoffenbart worden ist, wenn sie nur das höchste Recht besitzt, und den Menschen als höchstes Gesetz gilt. Wenn ich also nun zeige, daß die Gerechtigkeit

und Liebe die Kraft des Rechts und Befehls nicht anders als durch das Recht der Regierung erhalten könne, so werde ich leicht daraus schließen, da das Recht der Regierung den höchsten Mächten allein zukömmt, daß die Religion lediglich durch den Befehl derer, die das Recht zu regieren haben, Rechtskraft empfange, und daß Gott kein besonderes Reich unter den Menschen habe, als durch diejenigen, die die Regierung in Handen haben. Daß aber die Uebung der Gerechtigkeit und Menschenliebe durch nichts, als durch das Recht der Regierung eine Rechtskraft erhalte, ergibt sich aus dem Vorhergehenden; denn ich habe im 16. Capitel gezeigt, daß im Naturzustande die Vernunft nicht mehr Recht hat als die Begierde, sondern daß Alle, sowohl die, die nach den Gesetzen der Begierde, als die, die nach den Gesetzen der Vernunft leben, ein Recht zu Allem haben, was sie können. Aus diesem Grunde konnten wir uns im Naturzustande weder Sünde, noch Gott als einen, die Menschen um ihrer Sünde willen strafenden Richter denken, sondern wir fanden, daß Alles nach den allgemeinen Gesetzen der gesammten Natur getragen werde, und daß derselbe Zufall (um mit Salomo zu reden) den Gerechten und Gottlosen, den Reinen und Unreinen ꝛc. trifft, und weder Gerechtigkeit

noch Liebe irgend Statt findet, daß es aber, um den Lehren der wahren Vernunft, d. h. (wie wir im 4. Capitel vom göttlichen Geſetz gezeigt haben) den göttlichen Lehren ſelbſt, die abſolute Rechtskraft zu verſchaffen, nöthig geweſen ſey, daß ſich Jeder ſeines natürlichen Rechts begab, und es Alle auf Alle, oder auf Einige, oder auf Einen übertrugen; und nun erſt wurden wir zum erſten Mal inne, was Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, was Billigkeit und Unbilligkeit ſey. Gerechtigkeit und überhaupt alle Aeußerungen der wahren Vernunft, folglich auch die Liebe gegen den Nächſten, erhalten lediglich nur von dem Rechte der Regierung, d. h. (nach dem, was in demſelben Capitel gezeigt worden iſt) durch den Befehl derer allein, die das Recht, zu regieren, haben, die Kraft eines Rechts oder Befehls; und weil, wie ich ſchon gezeigt habe, das Reich Gottes blos in der Rechtskraft der Gerechtigkeit und Liebe, oder der wahren Religion beſteht, ſo folgt, wie wir behaupteten, daß Gott nur durch diejenigen, die die Regierung führen, ein Reich unter den Menſchen habe, und es iſt alſo, wiederhole ich, einerlei, ob wir die Religion als durch die natürliche Vernunft oder prophetiſch geoffenbart denken; denn der Beweis iſt ein allgemeiner, da die Religion immer dieſelbe, und

von Gott gleicher Weiſe geoffenbart bleibt, man mag dieſe oder jene Art, wie ſie den Menſchen bekannt geworden iſt, annehmen, und deßwegen war, damit auch die prophetiſch geoffenbarte Religion bei den Hebräern Rechtskraft erhalte, nothwendig, daß ſich ein Jeder von ihnen zuvor ſeines natürlichen Rechts begab, und Alle in gemeinſamer Uebereinſtimmung feſtſetzten, nur dem zu gehorchen, was ihnen von Gott prophetiſch geoffenbart würde, ganz auf eben die Art, wie wir gezeigt, daß in einem demokratiſchen Staate geſchieht, wo Alle in gemeinſamer Uebereinſtimmung beſchließen, blos nach der Vorſchrift der Vernunft zu leben. Und obgleich überdieß die Hebräer ihr Recht Gott übertragen haben, ſo konnten ſie dieß doch mehr im Geiſte als in der That bewerkſtelligen; denn im Grunde behielten ſie abſolut (wie wir oben geſehen haben) das Recht, zu regieren, bis ſie es auf Moſes übertrugen, der auch von dieſer Zeit an abſoluter König blieb, durch welchen allein Gott die Hebräer regierte. Ferner konnte Moſes auch aus dieſem Grunde (weil nämlich die Religion blos durch das Recht der Regierung eine Rechtskraft erhält) diejenigen nicht beſtrafen, die vor dem Vertrage, und folglich zur Zeit, als ſie noch ihre eigenen Herren waren, den Sabbat verletzten

(ſ. 2. B. Moſ. 15, 30), wie er nach dem Vertrage thun konnte (ſ. 4. B. Moſ. 15, 36), nachdem ſich nämlich Jeder ſeines natürlichen Rechts begeben und der Sabbat durch das Recht der Regierung geſetzliche Kraft erhalten hatte. Endlich hörte auch aus dieſem Grunde, nach der Zerſtörung des hebräiſchen Reichs, die geoffenbarte Religion auf, Rechtskraft zu haben; denn es iſt kein Zweifel, daß, ſobald die Hebräer ihr Recht dem Könige von Babylon übertragen hatten, ſofort auch das Reich Gottes und das göttliche Recht aufgehört hat. Denn dadurch an und für ſich wurde der Vertrag, vermöge deſſen ſie allen Ausſprüchen Gottes zu gehorchen gelobt hatten, und der die Grundlage des Reichs Gottes war, gänzlich aufgehoben, und ſie konnten denſelben nicht weiter halten, da ſie von dieſer Zeit nicht mehr von ſich ſelbſt (wie als ſie ſich in der Wüſte, oder in ihrem Vaterlande befanden), ſondern von dem Könige zu Babylon abhingen, dem ſie in Allem (wie wir im 16. Capitel gezeigt) zu gehorchen verbunden waren, wozu ſie auch Jeremias Cap. 29, V. 7 ausdrücklich ermahnt. „Befördert, ſagt er, den Frieden der Stadt, in die ich euch gefangen geführt habe.... Denn bei ihrem Wohl wird es euch wohlergehen.“ Sie konnten aber das Wohl der Stadt nicht als

Diener des Staates (denn sie waren Gefangene), sondern nur als Sklaven befördern, dadurch nämlich, daß sie sich um Aufruhr zu vermeiden, in Allem gehorsam bezeigten, daß sie die Rechte und Gesetze des Staates, ob sie gleich von den Gesetzen, die sie in ihrem Vaterlande gewohnt waren, sehr verschieden waren, dennoch beobachteten ꝛc. Aus allem diesem erhellt augenscheinlich, daß die Religion bei den Hebräern, blos durch das Recht der Regierung, gesetzliche Kraft erhalten habe, nach dessen Zerstörung sie nicht mehr als eine gerechte Satzung eines besondern Reichs, sondern als eine allgemeine Vernunftsatzung gehalten werden konnte; denn die allgemeine Religion war durch die Offenbarung noch nicht bekannt geworden. Wir schließen also absolut, daß die Religion, sie mag durch das Licht der Natur, oder durch das prophetische Licht geoffenbart seyn, blos durch den Beschluß derer, die das Recht, zu herrschen, haben, Gesetzeskraft erhalte, und daß Gott nur durch diejenigen, die die Herrschaft in Handen haben, ein besonderes Reich unter den Menschen habe. Dieses folgt auch und wird auch noch deutlicher aus dem im 4. Capitel Gesagten erkannt. Denn wir haben dort gezeigt, daß alle Beschlüsse Gottes ewige Wahrheit und Nothwendigkeit in sich schließen, und daß man sich

Gott nicht als einen Fürſten oder Geſetzgeber, der den Menſchen Geſetze gibt, denken kann. Die durch das natürliche oder prophetiſche Licht geoffenbarten göttlichen Lehren erhalten alſo nicht unmittelbar von Gott Geſetzeskraft, ſondern nothwendig von denen, oder vermittelſt derer, die das Recht, zu regieren und Beſchlüſſe zu erlaſſen, haben; wir können uns alſo auch nicht anders vorſtellen, als daß Gott nur mittelſt ihrer über die Menſchen herrſche, und die menſchlichen Angelegenheiten nach Gerechtigkeit und Billigkeit lenke, welches auch die Erfahrung ſelbſt beſtätigt. Denn nirgend findet man Spuren der göttlichen Gerechtigkeit, als da, wo die Gerechten regieren; außerdem (um mich der Worte Salomons abermals zu bedienen) ſehen wir, daß den Gerechten wie den Ungerechten, den Reinen wie den Unreinen einerlei Schickſal treffe; was auch die Meiſten, welche glaubten, daß Gott unmittelbar über die Menſchen herrſche und die ganze Natur zu ihrem Nutzen lenke, an der göttlichen Vorſehung zweifeln machte. Da es ſich alſo ſowohl aus der Erfahrung, als aus der Vernunft ergibt, daß das göttliche Recht allein von dem Beſchluſſe der höchſten Gewalten abhänge, ſo folgt, daß dieſe auch die Ausleger davon ſeyn müſſen; auf welche Weiſe ſie es aber ſind, wollen wir

jetzt sehen. Denn es ist nun zu zeigen, daß der äußere Religionskultus und alle Ausübung der Frömmigkeit dem Frieden und der Erhaltung des Staats gemäß eingerichtet werden müsse, wenn wir Gott recht gehorchen wollen. Ist dieses aber bewiesen, so werden wir leicht einsehen, auf welche Weise die höchsten Mächte Ausleger der Religion und Gottseligkeit sind.

Gewiß ist, daß die Bravheit (Pietät) gegen das Vaterland die höchste ist, die man beweisen kann; denn wird die Regierung aufgehoben, kann nichts Gutes bestehen, sondern Alles wird in Frage gestellt, und nur Leidenschaft und Gottlosigkeit herrschen zur größten Furcht Aller; woraus folgt, daß man seinen Nächsten nichts erzeigen kann, das brav ist, wenn für den ganzen Staat Schaden daraus erfolgt, und man hingegen nichts Schlechtes gegen ihn begehen könne, dem man nicht Pietät zuschreiben muß, wenn es wegen der Erhaltung des Staats geschieht. Es ist z. B. brav, dem, der mit mir streitet und mir meinen Rock nehmen will, auch den Mantel zu geben; wo es aber ausgesprochen ist, daß dieß der Erhaltung des gesammten Staates höchst gefährlich sey, ist es im Gegentheile brav, ihn vor Gericht zu ziehen, wenn er auch zum Tode verurtheilt werden sollte. Aus diesem Grunde

wird Manlius Torquatus gerühmt, weil das Volkswohl mehr bei ihm galt, als die Liebe zu seinem Sohne. Demnach ergibt sich, daß das Volkswohl das höchste Gesetz ist, nach welchem sich alle Dinge, sowohl menschliche als göttliche, richten müssen. Da es aber lediglich die Amtspflicht der höchsten Gewalt ist, zu bestimmen, was zum Wohl des ganzen Volkes und zur Sicherheit des Reichs nothwendig ist, und was sie als nothwendig erachtet, zu befehlen, so folgt daraus, daß es die Amtspflicht der höchsten Gewalt allein ist, zu bestimmen, auf welche Weise Jeder seinen Nächsten mit Pietät behandeln, das heißt wie Jeder Gott gehorchen soll. Hieraus erkennen wir deutlich, auf welche Weise die höchsten Gewalten die Ausleger der Religion sind; ferner, daß Niemand Gott recht gehorchen kann, wenn er die Ausübung der frommen Gesinnung, zu welcher Jeder verbunden ist, nicht dem öffentlichen Nutzen gemäß einrichtet, und folglich nicht allen Verordnungen der höchsten Gewalt gehorcht. Denn da wir Alle (Keiner ausgenommen) nach dem Befehle Gottes verbunden sind, Frömmigkeit auszuüben, und Niemanden Schaden zuzufügen, so folgt, daß es Keinem erlaubt sey, einem Andern zum Schaden eines Dritten, und noch viel weniger zum Schaden des ganzen Staates Hülfe zu

leiſten, und daß alſo auch Keiner nach Gottes Befehl gegen ſeinen Nächſten die Liebe üben könne, wenn er nicht Liebe und Religion dem öffentlichen Nutzen gemäß einrichtet. Kein Privatmann kann aber anders wiſſen, was dem Staate frommt, als nur aus den Verordnungen der höchſten Mächte, denen allein die Führung der öffentlichen Angelegenheiten zuſteht; alſo kann Niemand die Frömmigkeit recht üben und Gott gehorchen, wenn er nicht allen Verordnungen der höchſten Gewalt nachlebt, und dieſes wird auch durch die wirkliche Erfahrung beſtätigt. Denn derjenige, er ſey Einheimiſcher oder Fremder, Privatmann oder Herr über Andere, den die höchſte Gewalt für Todes ſchuldig oder für einen Feind erklärt hat, dem darf kein Unterthan Hülfe leiſten. So waren auch die Hebräer, ungeachtet ihnen geboten war, daß Jeder ſeinen Nächſten wie ſich ſelbſt lieben ſollte (ſ. 3. B. Moſ. 19, 7, 18), dennoch verbunden, denjenigen, der etwas gegen den Ausſpruch des Geſetzes begangen, dem Richter anzuzeigen (ſ. 3. B. Moſ. 5, 1 und 5. B. Moſ. 13, 8, 9) und ihn, wenn er zum Tode verurtheilt wurde, zu tödten. (5. B. Moſ. 17, 7). Damit ferner die Hebräer ihre erlangte Freiheit erhalten und die in Beſitz genommenen Länder unter ihrer unumſchränkten Herrſchaft bleiben möchten, war

es, wie wir im 17. Capitel gezeigt, nothwendig, daß die Religion nach ihrer Regierung allein eingerichtet wurde, und daß sie sich von den übrigen Nationen trennten; und deßwegen wurde ihnen gesagt: liebe deinen Nächsten und hasse deinen Feind. (S. Matth. 5, 43). Nachdem sie aber ihr Reich verloren hatten und gefangen nach Babylon geführt wurden, lehrte sie Jeremias, daß sie die Wohlfahrt auch derjenigen Stadt, die sie gefangen hielt, fördern sollten; und nachdem Christus gesehen hatte, daß sie durch die ganze Welt zerstreut werden würden, so lehrte er, daß sie Alle absolut Liebe üben sollten. Aus allem diesem erhellet deutlich, daß die Religion jederzeit dem Nutzen des Gemeinwesens angepaßt gewesen ist. Fragt aber nun Jemand, aus welchem Rechte konnten also die Jünger Christi, die doch bloße Privatpersonen waren, die Religion predigen? so antworte ich, daß sie solches vermöge der Gewalt, die sie von Christo gegen die unreinen Geister empfangen hatten, gethan haben. (S. Matth. 10, 1). Denn ich habe oben zu Ende des 16. Capitels ausdrücklich erinnert, daß Alle auch sogar einem Tyrannen die Treue zu halten verbunden sind, ausgenommen derjenige, dem Gott durch eine sichere Offenbarung eine besondere Hülfe gegen den Tyrannen versprochen

hat; dieses Beispiel darf aber keiner nachahmen, wenn er nicht ebenfalls die Macht hat, Wunder zu thun; welches auch daraus erhellt, daß Christus auch zu seinen Jüngern sagte, sie sollten sich nicht vor denen fürchten, die den Leib tödten (s. Matth. 16, 28). Wäre dieß einem Jeden gesagt gewesen, so wäre eine Regierung vergebens eingesetzt, und jener Spruch Salomons (Sprüchwört. 24, 21): „Fürchte Gott, mein Sohn, und den König," wäre gottlos, was aber durchaus falsch ist. Man muß also nothwendig zugestehen, daß jene Autorität, die Christus seinen Jüngern gab, blos ihnen ausschließlich gegeben wurde, und daß sich Andere hievon kein Beispiel abnehmen können. Uebrigens halte ich mich nicht bei den Gründen der Gegner auf, wonach sie das geistliche Recht von dem bürgerlichen Rechte trennen wollen, und behaupten, daß nur dieses den höchsten Gewalten, jenes aber der ganzen Kirche zustehe, denn sie sind so gehaltlos, daß sie keine Widerlegung verdienen. Nur dieses eine kann ich nicht mit Stillschweigen übergehen, wie gräßlich sie sich betrügen, daß sie zur Begründung dieser aufrührerischen Meinung (ich bitte mir dieses harte Wort zu gestatten) den Hohenpriester der Hebräer zum Beispiel nehmen, welchem ehemals das Recht, die Heiligthümer zu verwalten,

zugestanden habe; als ob die Hohenpriester dieses Recht nicht von Moses erhalten hätten (der, wie ich oben zeigte, die höchste Herrschaft allein führte), durch dessen Willen ihnen dieses Recht auch wieder entzogen werden konnte; denn er hat nicht allein den Aaron, sondern auch dessen Sohn Eleazar und Enkel Pinehas gewählt, und ihnen die Autorität gegeben, das Hohenpriesterthum zu verwalten, welche hernach die Hohenpriester so beibehielten, daß sie nichts desto minder Stellvertreter des Moses, d. h. der höchsten Gewalt zu seyn schienen. Denn, wie wir schon gezeigt, hat Moses keinen Regierungsnachfolger gewählt, sondern alle Aemter desselben so vertheilt, daß die Nachkommen als seine Verweser erschienen, die die Regierung so verwalteten, als ob ein König abwesend und nicht todt wäre. Im zweiten Reiche behielten nachher die Hohenpriester dieses Recht absolut bei, nachdem sie mit dem Hohenpriesterthum auch das Recht der Oberherrschaft erlangt hatten. Es hing demnach das Recht des Hohenpriesterthums stets von dem Edikte der obersten Gewalt ab, und die Hohenpriester haben es nie anders als mit der Oberherrschaft zugleich besessen. Ja das Recht über geistliche Angelegenheiten hat den Königen absolut zugestanden (wie aus dem, was ich bald zu Ende dieses Capitels sagen werde,

erhellen wird), bis auf das Eine, daß ſie bei den heiligen Verrichtungen im Tempel nicht Hand anlegen durften, weil Alle, die ihre Abſtammung nicht von Aharon herleiteten, als Profane galten, was ja bei der chriſtlichen Regierung nicht Statt findet. Wir können daher nicht zweifeln, daß die heutigen geiſtlichen Sachen (deren Verwaltung zwar beſondere Sitten, aber keine beſondere Familie erfordert, weßwegen auch die, welche die Regierung führen, nicht als Profane davon ausgeſchloſſen werden) nur in das Bereich der höchſten Mächte gehöre, und daß Niemand anders als durch ihre Autorität oder Bewilligung, das Recht und die Macht hat, ſie zu verwalten, ihre Diener zu wählen, die Grundſätze der Kirche und ihre Lehren zu beſtimmen und feſtzuſetzen, über Sitten und Handlungen der Frömmigkeit zu urtheilen, Jemanden zu excommuniziren, oder in die Kirche aufzunehmen, noch auch die Armenpflege in Handen zu haben. Und dieß wird nicht blos als wahr nachgewieſen (wie wir bereits gethan), ſondern auch hauptſächlich als nothwendig, ſowohl für die Religion ſelber als zur Erhaltung des Staats; denn Jedermann weiß, wie viel das Recht und die Autorität in geiſtlichen Dingen bei dem Volke gilt, und wie ſehr Jeder von den Ausſprüchen deſſen abhängt, der

dieſes Recht und dieſe Autorität beſitzt; ſo daß man behaupten darf, daß derjenige am meiſten über die Gemüther herrſche, dem dieſe Autorität zukömmt. Wer alſo dieſelbe den höchſten Staatsgewalten entziehen will, ſucht die Regierung zu theilen, woraus nothwendig, wie ehemals zwiſchen den hebräiſchen Königen und Hohenprieſtern, Streit und Zwietracht werden entſtehen müſſen, die nie beigelegt werden können. Ja, wer dieſe Autorität den höchſten Gewalten zu entreißen trachtet, der ſtrebt (wie wir ſchon geſagt) ſelbſt nach der Regierung. Denn was können eben ſie entſcheiden, wenn ihnen dieſes Recht abgeſprochen wird? In der That nichts, weder über Krieg noch über Frieden, noch über irgend eine andere Angelegenheit; wenn ſie verbunden ſind, die Meinung eines Andern abzuwarten, der ſie belehren ſoll, ob das, was ſie für nüzlich erkennen, fromm oder gottlos ſey; es wird im Gegentheil Alles nach dem Ausſpruche deſſen geſchehen, der das Recht hat, zu urtheilen und zu beſtimmen, was fromm oder gottlos, recht oder unrecht iſt. Alle Jahrhunderte haben Beiſpiele hievon geſehen, von welchen ich nur Eines, das ein Bild von allen gibt, beibringen will. Weil dieſes Recht dem römiſchen Hohenprieſter abſolut eingeräumt wurde, ſo fing er endlich an, allmählig alle

Könige unter seine Gewalt zu bekommen, bis er endlich den höchsten Gipfel der Herrschaft erstieg, und was auch hernach die Monarchen, und besonders die deutschen Kaiser versuchten, um auch nur einigermaßen seine Autorität zu verringern, half nichts, sondern im Gegentheil sie vermehrten sie eben dadurch nur noch in vieler Rücksicht. Ja, eben das, was kein Monarch mit Feuer und Schwert vollbringen konnte, das vollbrachten die Geistlichen blos mit der Feder allein, so daß man schon daraus allein ihre Macht und Gewalt leicht erkennen kann, und wie nöthig es ist, daß die höchsten Staatsgewalten diese Autorität für sich vorbehalten. Wenn wir auch dasjenige, was im vorhergehenden Capitel bemerkt worden, erwägen wollen, so werden wir sehen, daß hierdurch das Gedeihen der Religion und Frömmigkeit nicht wenig befördert werde. Denn wir haben oben gesehen, daß die Propheten selber, ungeachtet sie mit göttlicher Tugend begabt waren, gleichwohl, da sie Privatmänner waren, durch ihre Freiheit, zu ermahnen, zu verweisen und zu bezüchtigen, die Menschen mehr aufgeregt als gebessert haben, da diese doch sich leicht lenken ließen, wenn sie von Königen ermahnt oder gestraft wurden. Ferner ist bekannt, daß die Könige blos deßhalb, weil ihnen dieses Recht nicht

absolut zustand, öfters und mit ihnen auch fast das ganze Volk von der Religion abfielen, und daß sich dieß auch in christlichen Reichen sehr oft aus derselben Ursache zugetragen. Vielleicht fragt mich aber hier Jemand, wer wird denn also, wenn die Regierenden gottlos seyn wollten, rechtmäßig die Religion vertreten? Sind die Regierenden auch dann noch für Ausleger derselben zu halten? Allein ich frage diesen wieder dagegen, wie, wenn die Geistlichen (die doch auch Menschen und Privatpersonen sind, denen nur ihre Geschäfte zu verrichten obliegt) oder Andere, denen er das Recht in geistlichen Dingen zueignen will, gottlos seyn wollen, soll man sie auch dann noch für Ausleger der Religion halten? So viel ist gewiß, daß, wenn die Regierenden nach Belieben jeden Weg einschlagen wollen, ob sie nun das Recht über geistliche Dinge haben oder nicht, sie Alles, das Heilige sowohl, als das Weltliche, ins Verderben stürzen; aber noch weit schneller, wenn Privatpersonen in aufrührerischer Weise das göttliche Recht vertreten wollen. Es wird also dadurch, daß man jenen dieses Recht verweigert, schlechterdings nichts gewonnen, sondern das Uebel wird nur noch vergrößert; denn eben dadurch geschieht es, daß sie nothwendig (wie die hebräischen Könige, denen dieses Recht

nicht absolut eingeräumt war) schlecht sind, und daß folglich der Nachtheil und das Uebel für den ganzen Staat, die ungewiß und zufällig waren, gewiß und nothwendig gemacht werden. Wir mögen also auf die Wahrheit der Sache, oder auf die Sicherheit des Staats oder endlich auf das Gedeihen der Frömmigkeit sehen, so sind wir genöthigt anzunehmen, daß auch das göttliche Recht oder das Recht in geistlichen Dingen absolut von dem Willen der höchsten Staatsgewalten abhänge, und daß sie die Ausleger und Vertreter desselben sind. Hieraus folgt denn, daß nur diejenigen Diener des göttlichen Wortes sind, die das Volk vermöge der Autorität der höchsten Gewalten Frömmigkeit lehren, sowie sie nach ihrer Verordnung dem öffentlichen Nutzen gemäß eingerichtet worden ist.

Es muß nun noch die Ursache angegeben werden, warum immer im christlichen Reiche über dieses Recht gestritten wurde, da es doch unter den Hebräern, so viel ich weiß, nie zweifelhaft gewesen ist. Es kann in der That höchst seltsam erscheinen, daß eine so offenbare und nothwendige Sache immer in Frage war, und daß die höchsten Staatsgewalten dieses Recht niemals ohne Streitigkeit, ja sogar nie ohne große Gefahr der Empörungen und Nachtheil für die

Religion beſeſſen haben. Wahrlich, wenn wir hievon keine beſtimmte Urſache bezeichnen könnten, ſo könnte ich leicht glauben, daß Alles, was ich in dieſem Capitel gezeigt habe, nichts als bloße Theorie ſey, oder zu derjenigen Gattung von Speculationen gehöre, die ſich nie in Anwendung bringen laſſen. Wenn man indeß die erſten Anfänge der chriſtlichen Religion betrachtet, offenbart ſich die Urſache hiervon vollkommen. Denn die erſten Lehrer der chriſtlichen Religion waren nicht Könige, ſondern Privatmänner, die gegen den Willen derer, die die Regierung führten, und deren Unterthanen ſie waren, Privat-Kirchenverſammlungen zu halten, geiſtliche Aemter einzuſetzen, zu verwalten, und Alles allein anzuordnen und zu beſchließen, ohne ſich dabei um die Regierung zu bekümmern, lange gewohnt waren. Als aber erſt nach Verlauf vieler Jahre die Religion in das Reich eingeführt zu werden begann, ſo mußten die Geiſtlichen die Kaiſer ſelbſt in derſelben, ſowie ſie ſie beſtimmt hatten, unterrichten, wodurch ſie dann leicht erhalten konnten, als Lehrer und Ausleger und zudem als Hirten der Kirche und gleichſam als Gottes Statthalter anerkannt zu werden, und damit nicht ſpäter die chriſtlichen Könige dieſe Autorität an ſich zögen, ſorgten die Geiſtlichen ſehr wohl

dafür, indem sie nämlich den höchsten Kirchendienern und dem höchsten Ausleger der Religion die Ehe untersagten. Hierzu kam überdieß noch, daß sie die Dogmen der Religion zu einer so großen Anzahl vermehrten, und so mit der Philosophie vermengten, daß der höchste Ausleger derselben der größte Philosoph und Theolog seyn, und sich mit vielen unnützen Speculationen abgeben mußte, was blos bei Privatpersonen, die Ueberfluß an Muße haben, Statt finden kann. Bei den Hebräern aber verhielt sich die Sache ganz anders. Denn ihre Kirche nahm zugleich mit der Regierung ihren Anfang, und Moses, der die leztere unumschränkt führte, lehrte das Volk die Religion, ordnete den heiligen Dienst und wählte dessen Diener. Und hieraus kam es wieder andererseits, daß die königliche Autorität bei dem Volke am meisten galt, und daß die Könige meistens das Recht über geistliche Dinge hatten. Denn obgleich nach Moses Tode Niemand das Reich absolut regierte, so stand doch das Recht, sowohl in den geistlichen als in den übrigen Dingen zu beschließen (wie wir schon gezeigt), dem Fürsten zu. Hernach war auch das Volk, um sich in der Religion und Frömmigkeit unterweisen zu lassen, eben so gut zum obersten Richter als zum Priester zu gehen

verbunden. (S. 5. B. Mos. 17, 9, 11). Die Könige endlich, ob sie gleich nicht das gleiche Recht wie Moses hatten, so hing doch von ihrem Beschlusse fast alle Anordnung und Erwählung zum geistlichen Amte ab. Denn David ordnete den ganzen Tempelbau an (s. 1. Chron. 28, V. 11, 12 ꝛc.), und wählte sodann aus allen Leviten 24,000 die Psalmen zu singen, und 6000 zu Richtern und Vorgesetzten, 4000 zu Thürhütern und endlich 4000 für die Instrumentalmusik (s. ebendaselbst 23, 4, 5). Ferner theilt er dieselben auch in verschiedene Abtheilungen ein (zu denen er auch einen Anführer wählte), damit jede zur Zeit, wenn die Reihe an sie käme, ihren Dienst verrichten könnte (s. V. 5 d. Cap.). Die Priester theilte er ebenfalls in so viele Abtheilungen ein. Doch damit ich nicht Alles einzeln anzuführen brauche, verweise ich den Leser auf das 2. B. d. Chron. Cap. 8, V. 13, wo gesagt wird: „daß der Gottesdienst, so wie ihn Moses eingesetzt hatte, auf Salomons Befehl im Tempel gehandhabt wurde", und V. 14, „daß er (Salomo) die Abtheilungen der Priester in ihre Aemter und die Leviten ꝛc. eingesetzt habe, nach dem Befehl Davids des göttlichen Mannes." Und im 15. Vers bezeugt endlich der Geschichtschreiber, „daß man von der Vorschrift

des Königs, die er den Priestern und Leviten auferlegt, in keiner Sache, auch nicht in der Verwaltung des öffentlichen Schatzes abgewichen sey. Aus allen diesen und anderen Geschichten der Könige folgt ganz augenscheinlich, daß die ganze Ausübung der Religion und der heilige Dienst blos vom Befehl des Königs abhing. Wenn ich aber oben gesagt habe, daß sie nicht wie Moses das Recht hatten, den Hohenpriester zu wählen, Gott unmittelbar zu befragen und Propheten, die bei ihren Lebzeiten weissagten, zu verurtheilen, so sagte ich dieß aus keinem andern Grunde, als weil die Propheten vermöge der Autorität, die sie hatten, einen neuen König wählen und dem Mord Vergebung gewähren konnten, aber nicht als ob es ihnen erlaubt gewesen wäre, einen König, der etwas gegen die Gesetze vorzunehmen wagte, zur Verantwortung zu ziehen, und rechtlich gegen ihn zu verfahren. Hätte es also keine Propheten gegeben, die vermöge einer besondern Offenbarung dem Morde eine Verzeihung mit Sicherheit gewähren konnten, so würden sie absolut ein Recht über geistliche sowohl als weltliche Dinge vollständig gehabt haben. Unsere höchsten Gewalten, die weder Propheten haben, noch anzunehmen verbunden sind (denn die hebräischen Gesetze verpflichten sie

nicht), beſitzen alſo dieſes Recht, ob ſie gleich nicht ehelos ſind, abſolut, und werden es auch immer ſo behalten, wenn ſie nur nicht geſtatten, daß die Lehren der Religion zu einer großen Anzahl vermehrt und mit den Wiſſenſchaften vermengt werden.

Zwanzigſtes Capitel.

Worin gezeigt wird, daß es in einem freien Staate einem Jeden erlaubt iſt, zu denken was er will, und zu ſagen was er denkt.

Wenn es eben ſo leicht wäre, über die Gemüther, als über die Zungen zu herrſchen, würde Jeder ſicher regieren, und es würde keine gewaltſame Herrſchaft geben. Denn Jeder würde nach dem Sinne der Herrſchenden leben, und würde blos nach ihrer Anſicht beurtheilen, was wahr und falſch, gut und böſe, billig und unbillig ſey. Aber dieß, daß nämlich der Geiſt abſolut in der Macht eines Andern ſtünde, iſt, wie ich ſchon im 17. Capitel bemerkt, nicht möglich, da Niemand ſein natürliches Recht oder ſeine Fähigkeit frei zu überlegen und über Alles zu urtheilen, einem Andern übertragen, noch dazu

gezwungen werden kann. Daher kömmt es, daß man diejenige Herrschaft für gewaltthätig hält, die über die Gemüther ausgeübt wird, und daß die höchste Majestät als solche erscheint, die gegen die Unterthanen ein Unrecht begeht, und sich deren Recht anmaßt, wenn sie Jedem vorschreiben will, was er als wahr annehmen, oder als falsch verwerfen, und durch welche Meinungen sich sein Herz zur Verehrung gegen Gott bewegen lassen soll. Denn das steht im Rechtsbereiche jedes Einzelnen, dessen sich Niemand, wenn er auch wollte, entäußern kann. Ich gestehe, daß das Urtheil auf vielfache und fast unglaubliche Weisen vorweg eingenommen werden kann, und zwar so, daß, obgleich es nicht direkt unter der Herrschaft eines Andern steht, es doch von seinem Munde abhängt, daß es insoweit mit Recht ihm gehörig genannt werden kann. Was aber auch die Kunst hierin zu leisten vermochte, so ist es doch nie so weit gekommen, daß die Menschen nicht irgend einmal die Erfahrung gemacht hätten, daß Jeder an seinem eignen Verstande überflüssig genug habe, und daß es so viele Geistes- als Geschmacksunterschiede gebe. Moses, der nicht betrüglicher Weise, sondern durch göttliche Tugendmacht das Urtheil seines Volks am meisten vorweg eingenommen hatte, indem es ihn für göttlich

hielt, der Alles durch göttliche Eingebung rede und thue, konnte doch die Unzufriedenheiten und die schiefen Auslegungen desselben nicht vermeiden, wie viel weniger also die andern Monarchen. Und wenn sich dieses auf irgend eine Weise denken ließe, so ließe es sich wenigstens bei einer monarchischen Regierung denken, aber durchaus nicht bei einer demokratischen, die das ganze Volk, oder doch ein großer Theil desselben collegialisch besitzt; die Ursache hievon wird, wie mich dünkt, Jedem bekannt seyn.

Ungeachtet also die höchsten Gewalten für solche, die das Recht zu Allem haben, und für Ausleger des Rechts und der Religion gehalten werden, so werden sie es doch nie bewirken können, daß die Menschen nicht ihr Urtheil über Alles und Jedes nach ihrem eignen Sinne fällen und dadurch diese oder jene Empfindung bekämen. Es ist zwar wahr, daß sie mit Recht Alle, die mit ihnen nicht durchgehends in Allem gleich denken, für Feinde halten können; allein wir streiten jetzt nicht über ihr Recht, sondern darüber, was nützlich ist; denn ich gebe es zu, daß sie nach dem Rechte mit der höchsten Gewaltsamkeit regieren, und die Bürger um der unbedeutendsten Ursachen willen zum Tode verurtheilen können; aber insgesammt wird man verneinen,

daß dieß dem Urtheile der geſunden Vernunft unbeſchadet geſchehen könne. Ja, weil ſie dergleichen Handlungen nicht ohne große Gefahr für die Regierung begehen können, ſo können wir auch verneinen, daß ſie eine abſolute Macht zu dieſen und ähnlichen Dingen haben, und folglich auch kein abſolutes Recht; denn wir haben dargethan, daß das Recht der höchſten Gewalten durch ihre Macht beſtimmt werde.

Wenn alſo kein Menſch ſich ſeine Freiheit, zu urtheilen und zu denken was er will, entäußern kann, ſondern ein Jeder vermöge des höchſten Naturrechts Herr über ſeine Gedanken iſt, ſo folgt, daß man in einem Staate nie ohne den unglücklichſten Erfolg verſucht werden kann, daß die Menſchen, ungeachtet ihrer verſchiedenen und widerſprechenden Geſinnungen, nur nach der Vorſchrift der höchſten Gewalten reden ſollen; denn nicht einmal die geſcheiteſten wiſſen zu ſchweigen, geſchweige der große Hauſe. Es iſt eine allgemeine Schwachheit der Menſchen, daß ſie, wenn auch Schweigen nöthig iſt, Anderen ihre Gedanken anvertrauen; diejenige Regierung wird alſo die gewaltſamſte ſeyn, wo einem Jeden die Freiheit, zu ſagen und zu lehren was er denkt, verweigert wird; diejenige hingegen gemäßigt, wo Jedem dieſe Freiheit verſtattet iſt. Es kann

aber auch keineswegs geleugnet werden, daß die Majestät so gut durch Worte als durch That beleidigt werden könne; wenn es also unmöglich ist, den Unterthanen diese Freiheit ganz zu entziehen, so wird es hingegen höchst gefährlich seyn, ihnen dieselbe ganz zu gestatten. Es liegt uns also ob, hier zu untersuchen, wie weit einem Jeden diese Freiheit, dem Frieden der Republik und dem Rechte der höchsten Mächte unbeschadet, gestattet werden kann und muß, dieses ist, wie ich zu Anfang des 16. Capitels erinnert habe, hier meine Hauptaufgabe.

Aus den oben erklärten Grundlagen des Staats folgt auf das Einleuchtendste, daß der letzte Endzweck desselben nicht sey, zu herrschen, und die Menschen durch Furcht im Zaum zu halten und sie unter eines andern Gewalt zu bringen, sondern im Gegentheil einen Jeden von Furcht zu befreien, damit er, so weit dieß für ihn geschehen kann, sicher leben, d. h. sein natürliches Recht, zu existiren, ohne seinen eignen und des Andern Schaden am besten behaupten möge. Es ist, sage ich, nicht der Zweck des Staats, Menschen aus vernünftigen Geschöpfen zu Thieren oder Automaten zu machen, sondern daß ihr Geist und Körper ihre Thätigkeiten ungefährdet entwickeln, daß sie sich ihrer freien Vernunft

bedienen, nicht in Haß, Zorn und Betrug mit einander ſtreiten, und ſich gegenſeitig anfeinden. Der Endzweck des Staats iſt alſo im Grunde Freiheit. Wir haben ferner geſehen, daß zur Bildung eines Staats dieſes Eine nothwendig iſt, nämlich daß alle Gewalt, zu entſcheiden, Allen oder Einigen, oder einem Einzigen zuſtehe. Denn da das freie Urtheil der Menſchen ſo ſehr verſchieden iſt, und ein Jeder allein Alles zu wiſſen glaubt, da es auch nicht möglich iſt, daß Alle gleicherweiſe ein und daſſelbe denken und mit einem Munde ſprechen, ſo könnte man nicht friedlich leben, wenn ſich nicht Jeder ſeines Rechts, nach eigner Sinnesentſchließung zu handeln, begeben hätte. Es begab ſich alſo Jeder nur des Rechts, nach eignem Entſchluſſe zu handeln, nicht aber des Rechts, zu denken und zu urtheilen; mithin kann zwar Niemand ohne Verletzung des Rechts der höchſten Gewalt gegen einen Beſchluß derſelben handeln, aber man kann durchaus entgegengeſetzt denken und urtheilen, und folglich auch reden, wenn man es nur einfach ſagt oder lehrt, und es blos mit der Vernunft, und nicht mit Betrug, Zorn, Haß, oder in der Abſicht, durch das Anſehn ſeines Beſchluſſes etwas im Staate einzuführen, vertheidigt. Wenn z. B. Jemand zeigt, ein Geſetz

ſtreite gegen die geſunde Vernunft, und meint, daß es deßhalb abzuſchaffen ſey, wenn er dabei ſeine Anſicht dem Urtheile der höchſten Gewalt (der es allein zukömmt, Geſetze zu geben und abzuſchaffen) unterwirft, und inzwiſchen nicht gegen die Vorſchrift dieſes Geſetzes handelt, ſo hat er gewiß ſo viel Verdienſt um den Staat, wie der bravſte Bürger. Thut er dieſes aber um die Obrigkeit der Ungerechtigkeit zu beſchuldigen und ſie dem Volke verhaßt zu machen, oder ſucht er aufrühreriſch und wider Willen der Obrigkeit das Geſetz abzuſchaffen, ſo iſt ein ſolcher allerdings ein Friedensſtörer und Rebell. Wir ſehen alſo, wie ein Jeder dem Rechte und der Autorität der höchſten Gewalten, d. h. dem Frieden des Staats unbeſchadet, das, was er denkt, ſagen und lehren kann; wenn er nämlich die Beſtimmung aller Handlungen ihnen überläßt, und nicht gegen ihre Beſtimmung handelt, ob er gleich oft dadurch dem, was er für gut hält und ſeiner ausgeſprochenen Meinung zuwider handeln muß, welches er aber ohne Verletzung der Gerechtigkeit und Frömmigkeit thun kann, ja muß, wenn er ſich als gerecht und fromm erweiſen will. Denn die Gerechtigkeit hängt, wie wir ſchon gezeigt haben, blos von dem Beſchluſſe der höchſten Gewalten ab, es kann alſo auch Niemand, als

der, der ihren angenommenen Beschlüssen gemäß lebt, gerecht seyn. Diejenige Frömmigkeit ist aber (nachdem, was wir im vorhergehenden Capitel gezeigt) die größte, die für den Frieden und die Ruhe des Staats geübt wird, diese könnte aber nicht erhalten werden, wenn Jeder nach dem Ermessen seines Verstandes leben dürfte; es ist daher auch gottlos, etwas nach seinem Ermessen gegen die Verordnung der höchsten Gewalt, deren Unterthan er ist, zu thun, weil, wenn das einem Jeden erlaubt wäre, daraus nothwendig der Untergang des Staats erfolgen müßte. Er kann sogar nichts gegen den Beschluß und die Vorschrift seiner eigenen Vernunft thun, so lange er nach den Verordnungen der höchsten Gewalt handelt; denn er selbst hat sich durchaus aus Gründen der Vernunft entschlossen, sein Recht, nach eignem Gefallen zu leben, ihr zu übertragen. Dieses können wir auch durch die Praxis bestätigen, denn in den Versammlungen der höchsten wie der niederen Staatsgewalten geschieht Etwas nach der gemeinsamen Stimme aller Mitglieder, und dennoch geschieht Alles nach der gemeinschaftlichen Verordnung Aller, sowohl derer, die gegen, als derer, die für gestimmt hatten. Doch ich kehre wieder zu meinem Vorwurf zurück, weil wir aus den Grundlagen des Staats gesehen

haben, daß Jeder mit Vernunft ſich der Freiheit ſeines Urtheils, dem Rechte der höchſten Gewalten unbeſchadet, bedienen kann. Hieraus können wir aber nicht minder leicht beſtimmen, welche Meinungen in einem Staate aufrühreriſch ſind; ſolche nämlich, durch welche, ſobald ſie angenommen werden, der Vertrag, vermöge deſſen ein Jeder ſich ſeines Rechts, nach eignem Ermeſſen zu handeln, begeben, aufgehoben wird. Wenn z. B. einer die Meinung hätte, daß die höchſte Gewalt nicht von ſich ſelbſt abhinge, oder daß Niemand ſein Verſprechen zu halten brauche, oder daß Jeder nach ſeinem eignen Ermeſſen leben müſſe, und Anderes dergleichen, das dem vorerwähnten Vertrage gerade entgegen geſetzt iſt, der iſt ein Empörer, nicht ſowohl wegen ſeines Urtheils und ſeiner Meinung, als vielmehr wegen der That, die ſolche Urtheile in ſich ſchließt, weil er eben dadurch, daß er ſo etwas meint, die der höchſten Gewalt entweder ſtillſchweigend oder ausdrücklich verſprochene Treue bricht; und demnach ſind alle andere Meinungen, die eine That wie Vertragsbruch, Handlungen der Rache und des Zorns nicht in ſich ſchließen, nicht aufrühreriſch, es wäre denn in einem auf gewiſſe Weiſe verderbten Staate, wo abergläubiſche und hochmüthige Menſchen, die keinen Tüchtigen ertragen können, in

so großem Rufe stehen, daß ihr Ansehen bei dem großen Haufen mehr als das der höchsten Staatsgewalten gilt. Ich will jedoch nicht leugnen, daß es überdieß gewisse Meinungen gebe, die, ob sie gleich einfach das Wahre und Irrige zu betreffen scheinen, doch aus böser Absicht aufgestellt und verbreitet werden. Aber auch diese haben wir schon im 15. Capitel bestimmt, jedoch so, daß die Vernunft nichts desto weniger frei bleibt. Wenn wir endlich auch darauf acht haben, daß die Treue eines Jeden gegen den Staat, wie die gegen Gott blos aus den Werken, nämlich aus dem Wohlwollen gegen den Nächsten erkannt werden kann, so werden wir nicht zweifeln können, daß der beste Staat einem Jeden dieselbe Freiheit, zu philosophiren, verstatten, die, wie wir gezeigt haben, der Glaube einem Jeden verstattet. Ich gestehe zwar, daß bisweilen aus einer solchen Freiheit einiger Nachtheil entsteht; aber wo gab es eine so weise Einrichtung, daß kein Nachtheil daraus entstehen konnte? Wer Alles durch Gesetze bestimmen will, wird die Laster mehr aufregen als bessern. Was nicht verhindert werden kann, muß man nothwendig gestatten, wenn auch oft Schaden daraus entsteht, denn wie viele Uebel entspringen aus Luxus, Neid, Geiz, Völlerei und dergleichen, und doch erträgt man sie,

weil sie durch den Befehl des Gesetzes nicht verhindert werden können, ungeachtet sie wahrhafte Laster sind; deßhalb muß man um so viel mehr die Freiheit des Urtheils gestatten, die entschieden eine Tugend ist, und nicht unterdrückt werden kann. Hierzu kömmt noch, daß aus ihr keine Nachtheile entspringen, die nicht (wie ich sogleich zeigen werde) durch das Ansehen der Obrigkeit vermieden werden könnten; abgesehen davon, daß diese Freiheit zur Beförderung der Wissenschaften und Künste höchst nöthig ist. Denn diese werden nur von denen mit gutem Erfolge bearbeitet, deren Urtheil frei und durch nichts vorweg eingenommen ist.

Gesetzt aber, diese Freiheit könnte unterdrückt, und die Menschen so eingeschränkt werden, daß sie auch nichts Anderes leise zu flüstern wagten, als was der Vorschrift der höchsten Staatsgewalten gemäß wäre, so wird es sicherlich doch nie dahin kommen, daß sie auch nur das, was jene wollen, denken, und daher wäre die nothwendige Folge, daß die Menschen täglich anders denken und anders reden, und folglich Treu und Glauben, die in dem Staate so höchst nöthig sind, zu Grunde gerichtet, und verabscheuungswürdige Heuchelei und Treulosigkeiten gehegt würden, woraus Betrügereien und der Verderb

aller edeln Anlagen entsteht. Aber weit entfernt, daß dieß geschehen könnte, daß nämlich Alles innerhalb vorgezeichneter Grenzen spräche, stemmen sich die Menschen gerade im Gegentheil, je mehr man ihnen die Redefreiheit zu nehmen trachtet, um so hartnäckiger dagegen; zwar nicht die Geizigen, Schmeichler, und übrigen schwachen Seelen, deren höchste Glückseligkeit darin besteht, ihr Geld im Kasten zu beschauen und vollen Bauch zu haben, sondern diejenigen, die durch gute Erziehung, durch Ganzheit des Charakters und durch Tugend freier geworden. Die Menschen sind meist so beschaffen, daß ihnen nichts unerträglicher ist, als wenn man Meinungen, die sie für wahr halten, für Verbrechen hält, und wenn man ihnen das für Laster anrechnet, was sie zu frommer Gesinnung gegen Gott und Menschen bewegt; woher es dann entsteht, daß sie die Gesetze verwünschen und Alles gegen die Obrigkeit wagen, und es auch nicht für schändlich, sondern für höchst ehrenhaft halten, um dieser Ursache willen Empörungen anzustiften und jede Uebelthat zu versuchen. Da es also entschieden ist, daß die menschliche Natur so beschaffen ist, so folgt, daß Gesetze, welche über Meinungen gegeben werden, nicht die Lasterhaften, sondern die Braven treffen, daß sie nicht zur

Einschränkung der Schlechten, sondern vielmehr zur Aufregung der Ehrenhaften gegeben werden, und daß sie nicht ohne große Gefahr für die Regierung aufrecht erhalten werden können. Hierzu kömmt, daß solche Gesetze ganz unnütz sind; denn diejenigen, welche die von den Gesetzen verdammten Meinungen für wahr halten, werden den Gesetzen nicht gehorchen können; diejenigen hingegen, die sie als irrig verwerfen, nehmen die Gesetze, worin diese Meinungen verdammt werden, als Privilegien für dieselben an, und triumphiren damit so, daß sie die Obrigkeit später, wenn sie auch wollte, nicht abzuschaffen im Stande ist. Hierzu gehört noch, was wir oben im achtzehnten Capitel aus der Geschichte der Hebräer unter II. ausgeführt haben. — Und endlich wie viel Trennungen sind nicht größtentheils in der Kirche dadurch entstanden, daß die Obrigkeiten Lehrstreitigkeiten durch Gesetze abschließen wollten? Denn wenn die Menschen nicht hoffen dürften, Gesetze und Obrigkeiten auf ihre Seite zu bringen, durch den allgemeinen Beifall des großen Haufens über ihre Gegner zu triumphiren und Ehrenstellen zu erhalten, so würden sie gewiß nicht mit so viel innerer Bosheit streiten, und keine solche Wuth ihren Geist aufregen. Und dieses lehrt nicht nur die Vernunft,

ſondern auch die Erfahrung in täglichen Beiſpielen; daß nämlich ähnliche Geſetze, in welchen nämlich befohlen wird, was Jeder glauben ſoll, und verboten wird, etwas gegen dieſe oder jene Meinung zu ſagen oder zu ſchreiben, öfters blos darum verordnet worden ſind, um dem Zorn derjenigen zu fröhnen oder vielleicht nachzugeben, die die freien Geiſter nicht ertragen können, und durch eine gewiſſe ſchauderhafte Autorität die Untergebenheit des aufrühreriſchen großen Haufens leicht in Raſerei verwandeln und gegen wen ſie wollen aufhetzen können. Wäre es aber nicht weit beſſer, den Zorn und die Wuth des großen Haufens im Zaum zu halten, als unnütze Geſetze zu geben, die nur von denen verletzt werden können, die Tugenden und Wiſſenſchaften lieben, und den Staat in ſo große Bedrängniß zu bringen, daß er tüchtige Männer nicht ertragen kann? Denn welches Uebel kann für einen Staat größer ſeyn, als wenn man rechtſchaffene Männer, weil ſie anders denken und nicht heucheln können, als Gottloſe, des Landes verweiſt? Was kann, ſage ich, verderblicher ſeyn, als wenn Männer, nicht wegen eines Verbrechens einer Schandthat, ſondern weil ſie freien Geiſtes ſind, für Feinde gehalten und zum Tode geführt werden, und das Schaffot, das Schreckbild

der Schlechten, zur schönsten Schaubühne wird, um das höchste Beispiel der Duldung und Tugend zur höchsten Schmach für die Majestät zur Schau zu stellen? Denn wer sich seiner Rechtschaffenheit bewußt ist, fürchtet nicht den Tod wie ein Verbrecher, und bittet die Todesstrafe nicht ab, da sein Geist von keiner Reue über eine schändliche That beklommen ist, sondern im Gegentheil er es für ehrenvoll und nicht für eine Strafe hält, für die gute Sache zu sterben, und ruhmvoll, für die Freiheit. Was für ein Beispiel kann man also wohl durch den Tod solcher Männer geben, dessen Grund die Ungebildeten und Geistesschwachen nicht kennen und welchen die Aufrührer hassen und die Rechtschaffenen lieben? In der That kann Niemand daran ein anders Beispiel nehmen, als um es nachzuahmen, oder mindestens zu heucheln.

Damit also nicht Heuchelei, sondern Wahrhaftigkeit gelte, und die höchsten Gewalten die Regierung am besten behaupten, und nicht gezwungen werden sie den Empörern abzutreten, müssen sie nothwendig die Freiheit des Urtheils gestatten, und die Menschen so regieren, daß sie, ungeachtet ihrer offenbar verschiedenen und entgegengesetzten Meinungen, dennoch einträchtig leben. Wir können auch nicht zweifeln, daß diese Art

zu regieren die beſte ſey, und den wenigſten Nachtheil zuläßt, weil ſie der Natur des Menſchen am angenehmſten iſt. Denn bei einer demokratiſchen Regierung (die dem natürlichen Zuſtand am nächſten kömmt) haben Alle, wie gezeigt worden, ſich verbunden, nach gemeinſchaftlicher Verordnung zu handeln, nicht aber nach gemeinſchaftlicher Verordnung zu urtheilen und zu denken, d. h. weil nicht alle Menſchen ganz gleiche Gedanken haben können, ſo ſind ſie übereingekommen, daß dasjenige die Kraft einer Verordnung haben ſollte, das die meiſten Stimmen hat, indem ſie ſich inzwiſchen die Autorität vorbehielten, dieſelben, im Fall ſie ſich eines Beſſern überzeugten, wieder abzuſchaffen. Je weniger alſo den Menſchen die Freiheit, zu urtheilen, verſtattet wird, deſto mehr weicht man vom Naturzuſtande ab, und deſto gewaltſamer iſt folglich auch die Regierung. Um aber ferner zu erſehen, daß aus dieſer Freiheit kein Nachtheil entſteht, der nicht blos durch die Autorität der höchſten Gewalt vermieden werden könne, und daß dieſe allein im Stande iſt, die Menſchen, ob ſie gleich offenkundig verſchieden denken, dennoch abzuhalten, ſich unter einander Schaden zuzufügen, davon ſind die Beiſpiele zur Hand, und ich habe nicht nöthig ſie weit herzuholen. Die Stadt Amſterdam

möge als Beiſpiel gelten, die zu ihrem herrlichen Gedeihen und zur Bewunderung aller Nationen die Früchte dieſer Freiheit an ſich erfährt; denn in dieſer hochblühenden Republik und herrlichen Stadt leben alle Leute von jeglicher Nation und Sekte in der größten Eintracht, und um Jemanden ihr Vermögen anzuvertrauen, verlangen ſie weiter nichts zu wiſſen, als ob er reich oder arm, ehrlich oder betrügeriſch in ſeiner Handlungsweiſe ſey. Im Uebrigen bekümmert man ſich nichts um ſeine Religion oder Sekte, weil dieſes vor dem Richter nichts beiträgt, um in einer Klage Recht oder Unrecht zu bekommen; und es gibt keine auch noch ſo verhaßte Sekte, deren Anhänger (wenn ſie anders nur Niemanden verletzen, Jedem das Seinige zukommen laſſen und rechtſchaffen leben) durch öffentliche obrigkeitliche Autorität und Oberaufſicht nicht geſchützt wird. Als einſt dagegen der Religionsſtreit der Remonſtranten und Gegenremonſtranten von den Politikern und den Ständen der Provinzen verhandelt zu werden anfing, ging er zuletzt in ein Schisma aus, und durch viele Beiſpiele von damals ſteht es feſt, daß Geſetze über die Religion, um nämlich eine Streitigkeit abzufertigen, die Menſchen mehr aufregen als beſſern, und daß Andere ſich aus denſelben die unbegrenzteſte

Willkür entnehmen, und daß ferner die Religionstrennungen nicht aus großer Liebe zur Wahrheit (als der Quelle der Leutseligkeit und Sanftmuth), sondern aus großer Herrschsucht entstehen; sonach ist es vollkommen klar, daß diejenigen, welche die Schriften Anderer verdammen, und das rohe Volk in aufrührerischer Weise gegen die Schriftsteller aufreizen, mehr Schismatiker sind, als die Schriftsteller selber, die meist blos für Gelehrte schreiben, und die Vernunft allein zu Hülfe nehmen, und ferner ist klar, daß diejenigen wirklich Friedensstörer sind, die in einem freien Staate die Freiheit des Urtheils, die nicht unterdrückt werden kann, dennoch aufheben wollen.

Hiemit haben wir gezeigt:

I. daß es unmöglich ist, den Menschen die Freiheit zu nehmen, das zu sagen, was sie denken;

II. daß diese Freiheit, dem Rechte und der Autorität der höchsten Gewalten unbeschadet, einem Jeden verstattet, und von einem Jeden auch, mit Bestand eben dieses Rechts, erhalten werden kann, wenn er sich hieraus nicht die Erlaubniß nimmt, etwas in dem Staate als Recht einzuführen, oder gegen die bestehenden Gesetze zu unternehmen;

III. daß Jeder diese Freiheit mit Erhaltung des Staatsfriedens haben kann, und daß aus

derſelben kein Nachtheil entſpringe, der nicht leicht verhindert werden könnte;

IV. daß Jeder auch, der Frömmigkeit unbeſchadet, dieſe Freiheit beſitzen könne;

V. daß Geſetze, die über ſpekulative Gegenſtände gegeben werden, völlig unnütz ſind;

VI. haben wir gezeigt, daß dieſe Freiheit nicht allein rechtlich mit Beſtand des Staatsfriedens, der Frömmigkeit und des Rechts der höchſten Gewalten gegeben werden könne, ſondern daß ſie zur Erhaltung dieſer Aller auch verſtattet werden müſſe; denn wo man von der andern Seite ſich bemühte, ſie den Menſchen zu entziehen, und die Meinungen der Andersdenkenden, nicht aber die Abſicht, die allein ſündhaft ſeyn kann, vor Gericht zu ziehen, da ſtellt man Warnungsbeiſpiele an den Rechtſchaffenen, die eher Märtyrthume ſind, die die Uebrigen mehr aufregen und zum Mitleid, wenn nicht zur Rache, eher bewegen als abſchrecken. Sodann werden auch ſchöne Fertigkeiten und das Vertrauen zerſtört, Heuchler und Treuloſe gehegt, und die Gegner triumphiren, daß man ihrem Haſſe nachgegeben, und daß ſie die Regierenden zu Anhängern ihrer Lehre für deren Ausleger ſie gehalten werden, gemacht haben, welches dann die Folge hat, daß ſie die Autorität und das Recht

derſelben ſich anzumaßen wagen, und ſich ohne Scheu rühmen, daß ſie unmittelbar von Gott erwählt, und ihre Verordnungen göttlich, die der höchſten Staatsgewalten hingegen menſchlich wären, und deßwegen verlangen ſie, daß dieſe den göttlichen, d. h. ihren Verordnungen weichen müſſen; Niemanden wird es entgehen können, daß Alles dieſes dem Staatswohl durchaus widerſtreite. Es iſt demnach, wie ich oben im 18. Capitel geſchloſſen habe, für den Staat das Sicherſte, wenn Frömmigkeit und Religion unter Ausübung der Liebe und Billigkeit begriffen wird, und ſich das Recht der höchſten Gewalt, in geiſtlichen ſowohl als in weltlichen Dingen, blos auf Handlungen erſtreckt, im Uebrigen es einem Jeden geſtattet iſt, zu denken was er will, und zu ſagen was er denkt.

Hiemit habe ich alſo das, was ich in dieſer Abhandlung zu beſprechen mir vorgeſetzt hatte, vollendet. Ich muß nur noch ausdrücklich darauf aufmerkſam machen, daß ich hier nichts geſchrieben habe, was ich nicht ſehr gerne der Prüfung und dem Urtheile der höchſten Gewalten meines Vaterlandes unterwerfe. Denn wenn ſie Etwas von dieſem, was ich geſagt, als den vaterländiſchen Geſetzen widerſtreitend, oder als dem Gemeinwohl ſchädlich erachten werden, ſo will ich,

daß dieß nicht gesagt sey. Ich weiß, daß ich ein Mensch bin und irren konnte, ich habe mich aber ernstlich bemüht, nicht zu irren, und besonders daß Alles, was ich schriebe, den Gesetzen des Vaterlandes, der Frömmigkeit und den guten Sitten durchaus entspreche.

Inhaltsverzeichniß.

Seite.

Vorrede 3

1. Cap. Von der Prophezeihung 23

2. Von den Propheten 54

3. Von der Berufung der Hebräer, und ob die prophetische Gabe den Hebraern eigenthümlich gewesen 87

4. Vom göttlichen Gesetze 116

5. Vom Grunde, weßhalb die Ceremonien eingesetzt wurden, und von der Glaubwürdigkeit der Geschichten, nämlich wie und wem sie nothwendig sey 141

6. Von den Wundern 167

7. Von der Auslegung der Schrift 202

8. In welchem gezeigt wird, daß der Pentateuch, die Bücher Josua, der Richter, Rut, Samuels und der Könige nicht von ihnen selber geschrieben sind, und sodann untersucht wird, ob diese sämmtlich mehre Verfasser oder nur einen gehabt, und wer es gewesen sey . . 247

9. Andere Untersuchungen über dieselben Bücher, ob nämlich Hesra die letzte Hand an sie gelegt, ferner ob die Randbemerkungen, die sich in den hebräischen Handschriften vorfinden, verschiedene Lesarten waren 273

Seite.

10. Worin die übrigen Bücher des alten Testaments auf dieselbe Art wie die ersteren untersucht werden 300
11. Untersuchung der Frage, ob die Apostel ihre Briefe als Apostel und Propheten, oder nur als Lehrer geschrieben haben; sodann wird auch das Amt der Apostel nachgewiesen . . 322
12. Von der wahren Urschrift des göttlichen Gesetzes, und in welcher Beziehung die Schrift die heilige, und in welcher Beziehung sie das Wort Gottes genannt wird. Schließlich wird gezeigt, daß sie, insofern sie das Wort Gottes enthält, unverfälscht auf uns gekommen sey 338
13. Worin gezeigt wird, daß die Schrift nur ganz Einfaches lehre, und auf weiter nichts als Gehorsam abzwecke, und daß sie von der göttlichen Natur nichts Anderes lehre, als was die Menschen durch eine bestimmte Lebensweise nachahmen können 356
14. Was ist Glaube und welche sind Glaubige? Die Grundlage des Glaubens wird bestimmt und dieser endlich von der Philosophie getrennt 369
15. Die Theologie ist weder der Vernunft, noch die Vernunft der Theologie dienstbar. Darlegung des Grundes, weßhalb wir die Autorität der heil. Schrift anerkennen 385
16. Von den Grundlagen des Staats, von dem natürlichen und bürgerlichen Rechte jedes Einzelnen und von dem Rechte der höchsten Gewalten 404
17. Worin gezeigt wird, daß Niemand der höchsten Gewalt Alles übertragen könne, und daß es

Seite.

auch nicht nöthig sey. Ueber den Staat der Hebräer, wie er bei Moses Lebzeiten gewesen und wie er nach seinem Tode, ehe Könige gewählt wurden, beschaffen gewesen, und von dessen Vorzüglichkeit, und endlich über die Ursachen, warum der göttliche Staat untergehen und beinahe nie ohne Aufstände bestehen konnte 431

18. Worin aus dem Staate und den Geschichten der Hebräer einige politische Dogmen gefolgert werden 478

19. Worin gezeigt wird, daß das Recht über geistliche Dinge, durchweg den höchsten Staatsgewalten zustehe, und der äußerliche Gottesdienst dem Frieden des Staats gemäß eingerichtet werden müsse, wenn man Gott recht gehorchen wolle 493

20. Worin gezeigt wird, daß es in einem freien Staate einem Jeden erlaubt ist zu denken was er will, und zu sagen was er denkt . 517

B. v. Spinoza's

sämmtliche Werke.

Aus dem Lateinischen

mit dem

Leben Spinoza's

von

Berthold Auerbach.

Dritter Band.

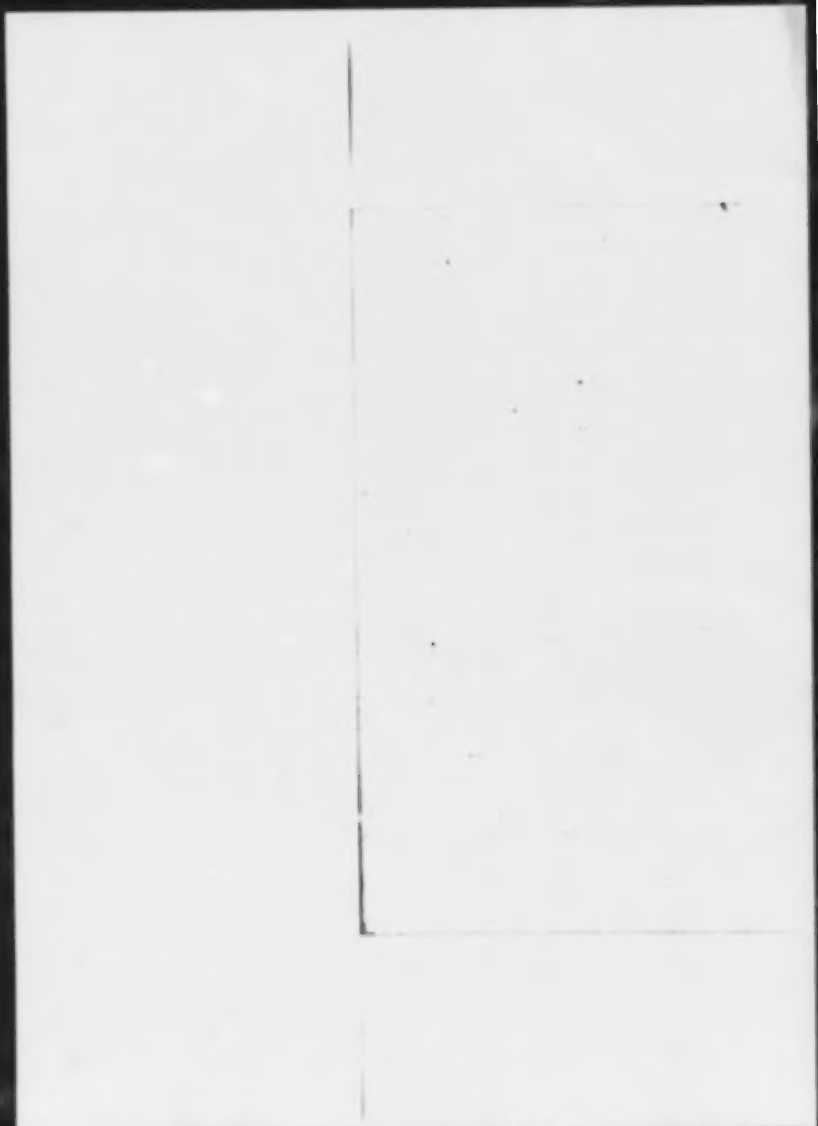
Stuttgart:
J. Scheible's Buchhandlung.
1841.

Die Ethik

in geometrischer Reihenfolge dargestellt.

In fünf Abschnitten.

I. Von Gott.
II. Von der Natur und dem Ursprunge des Geistes.
III. Von dem Ursprunge und der Natur der Seelenbewegungen.
IV. Von der menschlichen Unfreiheit, oder von der Macht der Seelenbewegungen.
V. Von der Macht der Erkenntniß, oder von der menschlichen Freiheit.



Ethik.

Erster Theil.

Von Gott.

Definitionen.

1. Unter **Ursache seiner selbst** verstehe ich das, dessen Wesen das Daseyn in sich schließt, oder das, dessen Natur nur als daseyend begriffen werden kann.

2. Dasjenige Ding heißt in seiner Art **endlich**, welches durch ein anderes von gleicher Natur begrenzt werden kann. Ein Körper z. B. heißt endlich, weil wir immer einen andern größeren begreifen. So wird das Denken durch ein anderes Denken begrenzt, der Körper wird aber nicht durch das Denken, noch das Denken durch den Körper begrenzt.

3. Unter **Substanz** verstehe ich das, was in sich ist und aus sich begriffen wird; das heißt

das, dessen Begriff nicht eines andern Dinges Begriff bedarf, um daraus gebildet werden zu müssen.

4. Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an der Substanz, als ihr Wesen ausmachend, erkennt.

5. Unter Daseynsweise verstehe ich die Erregungen (Affectionen) der Substanz, oder das, was in einer andern ist, wodurch man es auch begreift.

6. Unter Gott verstehe ich das absolut unendlich Seyende, d. h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrückt.

Erläuterung. Ich sage absolut, nicht aber in seiner Art unendlich; denn, was nur in seiner Art unendlich ist, dem können wir unendliche Attribute absprechen; was absolut unendlich ist, zu dessen Wesen gehört Alles, was Wesen ausdrückt und keine Negation in sich schließt.

7. Dasjenige Ding wird frei heißen, das aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur da ist und von sich allein zum Handeln bestimmt wird; nothwendig aber, oder vielmehr gezwungen, dasjenige, was von einem Andern bestimmt wird, auf gewisse und bestimmte Weise zu seyn und zu wirken.

8. Unter Ewigkeit verstehe ich das Daseyn

selbst, insofern das aus der bloßen Definition des ewigen Dinges, als nothwendig folgend, begriffen wird.

Erläuterung. Denn ein solches Daseyn wird eben so, wie das Wesen des Dinges, als ewige Wahrheit begriffen, und kann deßhalb nicht durch Dauer oder Zeit erklärt werden, wenn man auch Dauer als ohne Anfang und Ende begreift.

Axiome.

1. Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem andern.

2. Das, was nicht durch ein anderes begriffen werden kann, muß durch sich begriffen werden.

3. Aus einer gegebenen bestimmten Ursache erfolgt nothwendig eine Wirkung; und umgekehrt, wenn keine bestimmte Ursache gegeben, kann unmöglich eine Wirkung erfolgen.

4. Die Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Ursache ab und schließt dieselbe in sich.

5. Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch nicht wechselsweise auseinander erkannt werden, oder der Begriff des Einen schließt den Begriff des Andern nicht in sich.

6. Eine richtige Idee muß mit ihrem Gegenstande übereinstimmen.

7. Was als nicht daseyend begriffen werden kann, dessen Wesen schließt das Daseyn nicht ein.

Erster Satz. Die Substanz ist von Natur früher als ihre Erregungen (Affectionen).

Beweis. Dieser folgt aus Def. 3 und 5.

Zweiter Satz. Zwei Substanzen, die verschiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein.

Beweis. Dieser erhellt ebenfalls aus Definition 3. Denn jede muß in sich seyn und durch sich begriffen werden, oder der Begriff der Einen schließt den Begriff der Andern nicht in sich.

Dritter Satz. Von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, kann nicht eines die Ursache des andern seyn.

Beweis. Wenn sie nichts mit einander gemein haben, so können sie (nach Axiom 5) nicht wechselweise auseinander erkannt werden, und darum (nach Axiom 4) kann nicht das eine die Ursache des andern sein. Was zu beweisen war.

Vierter Satz. Zwei oder mehre verschiedene Dinge unterscheiden sich von einander entweder nach der Verschiedenheit der Attribute der Substanzen, oder nach der Verschiedenheit der Erregungen derselben.

Beweis. Alles, was ist, ist entweder in

sich oder in einem andern (nach Axiom 1), d. h. (nach Definition 3 und 5) außer dem Verstande gibt es nichts als Substanzen und ihre Erregungen. Es gibt also nichts außer dem Verstande, wodurch mehre Dinge von einander unterschieden werden können, als die Substanzen, oder, was dasselbe ist (nach Axiom 4), ihre Attribute und ihre Erregungen. W. z. b. w.

Fünfter Satz. Es kann in der Natur nicht zwei oder mehre Substanzen von derselben Beschaffenheit oder von demselben Attribute geben.

Beweis. Gäbe es mehre verschiedene, müßten sie nach Verschiedenheit der Attribute oder nach Verschiedenheit der Erregungen von einander unterschieden werden (nach dem vor. Satz). Wenn blos nach Verschiedenheit der Attribute, wird also zugestanden, daß es dennoch nur Eine Substanz von demselben Attribute gebe; wenn aber nach Verschiedenheit der Erregungen, so wird, da die Substanz vor Natur früher ist, als ihre Erregungen (nach S. 1), wenn sie also ohne Erregungen, und an sich betrachtet, d. h. (nach Def. 3 und 6) richtig betrachtet wird, sie nicht von einer andern unterschieden, begriffen werden können, d. h. (nach dem vor. S.) es wird nicht mehre, sondern nur Eine geben können. W. z. b. w.

Sechster Satz. Eine Substanz kann nicht von einer andern Substanz hervorgebracht werden.

Beweis. Es kann in der Natur nicht zwei Substanzen von demselben Attribute geben (nach dem vor. S.), d. h. (nach S. 2) die etwas unter einander gemein hätten; und deßhalb kann (nach S. 3) die eine nicht die Ursache der andern seyn, oder eine kann nicht von der andern hervorgebracht werden. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß die Substanz nicht von etwas Anderm hervorgebracht werden kann. Denn es gibt in der Natur nichts als Substanzen und ihre Erregungen (wie aus Ax. 1 und Def. 3 und 5 erhellt). Nun kann sie nicht von einer Substanz hervorgebracht werden (nach obigem S.), also kann eine Substanz überhaupt nicht von etwas Anderm hervorgebracht werden. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Dieses wird noch leichter durch das anderseitige Gegentheil bewiesen; denn, wenn die Substanz von etwas Anderem hervorgebracht werden könnte, so müßte ihre Erkenntniß von der Erkenntniß ihrer Ursache abhängen (nach Ax. 4), und demnach (nach Def. 3) wäre sie nicht Substanz.

Siebenter Satz. Zur Natur der Substanz gehört das Daseyn.

Beweis. Die Substanz kann nicht von

etwas Anderm hervorgebracht werden (nach Folges. des vor. S.), und ist daher Ursache ihrer selbst, d. h. (nach Def. 1) ihr Wesen schließt nothwendig das Daseyn in sich, oder zu ihrer Natur gehört das Daseyn. W. z. b. w.

Achter Satz. Alle Substanz ist nothwendig unendlich.

Beweis. Es ist nur Eine Substanz von demselben Attribute da (nach S. 5), und zu ihrer Natur gehört das Daseyn (nach S. 7); sie muß also ihrer Natur nach entweder als endliche oder als unendliche da seyn; aber nicht als endliche. Denn (nach Def. 2) müßte sie von einer andern, von gleicher Natur, die auch nothwendig da seyn müßte, begrenzt werden (nach S. 7), also gäbe es zwei Substanzen von demselben Attribute, was widersinnig ist (nach S. 5). Sie ist also unendlich da. W. z. b. w.

1. **Anmerkung.** Da endlich Seyn im Grunde eine theilweise Negation ist, und unendlich eine absolute Bejahung des Daseyns einer Natur, so folgt also schon allein aus dem Satze 7, daß alle Substanz unendlich seyn muß.

2. **Anmerkung.** Ich zweifle nicht, daß es Allen, die die Dinge unklar beurtheilen und die Dinge nicht nach ihren ersten Gründen zu erkennen gewohnt sind, schwer wird, den Beweis

des 7. Satzes zu begreifen, weil sie nämlich zwischen Modificationen der Substanzen und den Substanzen selbst nicht unterscheiden und nicht wissen, wie die Dinge hervorgebracht werden. Hierdurch kömmt es, daß sie den Anfang, den sie bei den natürlichen Dingen sehen, den Substanzen andichten. Denn, wer die wahren Dinge der Gründe nicht kennt, verwirrt Alles und fabelt ohne Widerspruch seines Geistes, daß die Bäume wie die Menschen reden, daß Menschen sowohl aus Steinen wie aus Samen gebildet, und daß alle Formen in alle anderen verwandelt werden können. So legen auch die, welche die göttliche Natur mit der menschlichen vermengen, leicht Gott menschliche Seelenbewegungen bei, zumal, so lange sie auch nicht wissen, wie die Bewegungen im Geiste hervorgebracht werden. Wenn aber die Menschen auf die Natur der Substanz achteten, würden sie gar nicht an der Wahrheit des 7. Satzes zweifeln, ja dieser Satz würde ihnen Allen als Axiom gelten und unter die Gemeinbegriffe gezählt werden; denn unter Substanz würden sie das verstehen, was in sich ist und durch sich begriffen wird, das heißt, das, dessen Erkenntniß nicht der Erkenntniß eines andern Dinges bedarf; unter Modification aber das, was in einem andern ist, und deren Begriff nach dem Begriffe

des Dinges, an dem sie sind, gebildet wird, weßhalb wir richtige Ideen von nicht da seyenden Modificationen haben können, da, obschon sie außer dem Verstande nicht wirklich da sind, doch ihr Wesen so in einem andern begründet ist, daß sie durch dieses begriffen werden können. Die Wahrheit der Substanzen aber ist außer dem Verstande nirgends als in ihnen selbst, weil sie aus sich begriffen werden. Wenn Jemand also sagt, er habe eine klare und bestimmte, d. h. richtige Idee von der Substanz, er sey aber dennoch ungewiß, ob eine solche Substanz da sey, so wäre dieses wahrlich dasselbe, als wenn er sagte, er habe eine wahre Idee, er sey aber dennoch nicht gewiß, ob sie nicht falsch sey (wie dem gehörig Aufmerksamen offenbar seyn muß), oder, wenn Jemand behauptet, die Substanz werde geschaffen, so behauptet er zugleich, eine richtige Idee sey falsch geworden; Widersinnigeres als dieses kann nicht gedacht werden. Demnach muß man nothwendig zugeben, das Daseyn der Substanz, wie ihr Wesen, sey eine ewige Wahrheit. Und hieraus können wir auf andere Weise schließen, daß es nur Eine von derselben Beschaffenheit gibt, was ich hier einer weiteren Darlegung werth erachtete. Um aber dieß in Ordnung auszuführen, muß bemerkt werden:

1) daß die richtige Definition jedes Dinges nichts in sich schließt noch ausdrückt, als die Beschaffenheit des definirten Dinges, woraus sodann

2) folgt, daß keine Definition eine bestimmte Zahl von Individuen in sich schließt noch ausdrückt, da sie nichts Anderes als die Beschaffenheit des definirten Dinges ausdrückt. Z. B. die Definition des Dreieckes drückt nichts Anderes aus, als die einfache Beschaffenheit des Dreieckes, nicht aber eine bestimmte Zahl von Dreiecken.

3) Bemerke man, daß es nothwendig eine bestimmte Ursache jedes daseyenden Dinges gibt, durch welche es da ist.

4) Endlich bemerke man, daß diese Ursache, weßhalb ein Ding da ist, entweder in der Natur selbst und der Definition des daseyenden Dinges enthalten seyn (nämlich, daß es zu seiner Natur gehöre, da zu seyn), oder außer ihr liegen muß.

Aus diesen Sätzen folgt, daß, wenn in der Natur eine bestimmte Zahl von Individuen da ist, es nothwendig eine Ursache geben muß, warum diese Individuen, und warum nicht mehr und nicht weniger da sind. Wenn z. B. in der Welt zwanzig Menschen da wären, die ich, der größeren Deutlichkeit wegen, als zusammen daseyend annehme, und daß keine anderen vor ihnen

auf der Welt waren, so wird es nicht genügen (um nämlich den Grund anzugeben, warum zwanzig Menschen da sind), die Ursache der menschlichen Natur im Allgemeinen zu zeigen, sondern es wird überdieß nöthig seyn, die Ursache zu zeigen, warum nicht mehr, noch weniger als zwanzig da sind, da (nach der Bem. 3) es nothwendig von einem jeden Einzelnen eine Ursache geben muß, warum er da ist. Diese Ursache wird aber (nach Bem. 2 und 3) nicht in der menschlichen Natur selbst enthalten seyn, da die wahre Definition des Menschen die Zahl zwanzig nicht enthält; daher muß (nach Bem. 4) die Ursache, warum diese zwanzig Menschen da sind, und folglich, warum jeder Einzelne da ist, nothwendig außer einem jeden liegen, und deßhalb ist absolut zu schließen, daß alles das, von dessen Natur mehre Individuen da seyn können, nothwendig eine äußere Ursache haben muß, um da zu seyn. Da es nun zur Natur der Substanz (wie schon in dieser Anmerkung gezeigt) gehört, da zu seyn, so muß ihre Definition ein nothwendiges Daseyn in sich schließen, und folglich muß aus ihrer bloßen Definition ihr Daseyn geschlossen werden. Aus ihrer Definition kann aber (wie wir schon nach Bem. 2 und 3 dargethan) nicht das Daseyn mehrer Substanzen folgen, es

folgt daher aus ihr nothwendig, daß nur Eine von derselben Natur da sey, wie gesetzt wurde.

Neunter Satz. Je mehr Realität oder Seyn jedes Ding hat, desto mehr Attribute kommen ihm zu.

Beweis. Dieser folgt aus Definition 4.

Zehnter Satz. Jedes Attribut einer Substanz muß aus sich begriffen werden.

Beweis. Denn Attribut ist das, was der Verstand, als das Wesen der Substanz ausmachend, erkennt (nach Def. 4), und also (nach Definition 3) muß es aus sich begriffen werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erhellt, daß, wenn auch zwei verschiedene Attribute begriffen werden, das heißt eines ohne Vermittlung des andern, wir daraus doch nicht schließen können, daß sie zwei Seyende oder zwei verschiedene Substanzen bilden; denn es gehört zur Natur der Substanz, daß jedes ihrer Attribute aus sich begriffen werde, da alle Attribute, welche sie hat, in ihr immer zugleich waren und eines nicht von dem andern hervorgebracht werden konnte, sondern jedes die Realität oder das Seyn der Substanz ausdrückt. Weit entfernt also, daß es widersinnig wäre, einer Substanz mehre Attribute zuzuschreiben, ist

vielmehr in der Natur nichts klarer, als daß jedes Seyende unter einem Attribute begriffen werden müsse, und daß, je mehr Realität oder Seyn es habe, es auch desto mehr Attribute habe, welche Nothwendigkeit oder Ewigkeit und Unendlichkeit ausdrücken, und folglich ist auch nichts klarer, als daß das absolut unendlich Seyende nothwendig definirt werden müsse (wie wir Def. 6 gethan) als daß Seyende, welches aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ein ewiges und unendliches bestimmtes Wesen ausdrückt. Fragt man aber, durch welches Kennzeichen wir also die Verschiedenheit der Substanzen unterscheiden können, so lese man die folgenden Sätze, welche zeigen, daß in der Natur nur Eine Substanz da sey und daß diese absolut unendlich sey, weßhalb dieses Kennzeichen umsonst gesucht würde.

Elfter Satz. Gott, oder die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz, von denen jedes ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, ist nothwendig da.

Beweis. Verneint man dieß, so nehme man möglicher Weise an, daß Gott nicht da sey. Also (nach Axiom 7) schließt sein Wesen sein Daseyn nicht ein. Nun ist dieß (nach S. 7) widersinnig, folglich ist Gott nothwendig da. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Von jedem Dinge muß eine Urſache oder ein Grund bezeichnet werden, ſowohl warum es da iſt, als auch warum es nicht da iſt. Z. B. wenn das Dreieck da iſt, muß es einen Grund oder eine Urſache geben, warum es da iſt; wenn es aber nicht da iſt, muß es auch einen Grund oder eine Urſache geben, welche verhindert, daß es da iſt, oder welche ſein Daſeyn aufhebt. Dieſer Grund oder dieſe Urſache muß aber entweder in der Natur des Dinges, oder außerhalb derſelben liegen. Z. B. der Grund, warum es keinen viereckigen Kreis gibt, wird von ſeiner Natur angegeben, nämlich weil dieſes einen Widerſpruch enthält; weßhalb aber hingegen die Subſtanz da iſt, folgt blos aus ihrer Natur, weil ſie nämlich das Daſeyn in ſich ſchließt (Siehe S. 7). Der Grund aber, warum der Kreis oder das Dreieck da iſt, oder warum es nicht da iſt, folgt nicht aus ihrer Natur, ſondern aus der Ordnung der ganzen Körperwelt; denn aus dieſer muß folgen, daß entweder das Dreieck nothwendig bereits da iſt, oder daß es unmöglich, daß es bereits da iſt. Dieß iſt an ſich klar. Hieraus folgt, daß dasjenige nothwendig da iſt, wovon es keinen Grund und keine Urſache gibt, die daſſelbe hinderte, da zu ſeyn. Wenn es daher keinen Grund und

keine Urſache geben kann, welche hinderten, daß Gott da iſt, oder welche ſein Daſeyn aufheben, ſo iſt durchaus zu ſchließen, daß er nothwendig da iſt. Wenn es aber einen ſolchen Grund oder eine ſolche Urſache gäbe, ſo müßte es ſie entweder in Gottes Natur ſelbſt, oder außerhalb derſelben geben, d. h. in einer andern Subſtanz von fremder Natur. Denn wäre ſie von derſelben Natur, ſo wird eben dadurch zugeſtanden, Gott wäre vorhanden. Eine Subſtanz aber, die von fremder Natur wäre, könnte nichts mit Gott gemein haben (nach S. 2), mithin deſſen Daſeyn weder ſetzen noch aufheben. Da es alſo einen Grund oder eine Urſache, die das göttliche Daſeyn aufhöben, nicht außerhalb der göttlichen Natur geben kann, ſo muß ſie, wenn er nämlich nicht da iſt, nothwendig in ſeiner Natur ſelbſt liegen, was demnach einen Widerſpruch enthielte. Aber dieß von dem abſolut unendlichen und höchſt vollkommenen Seyenden zu behaupten, iſt widerſinnig, und deßhalb gibt es weder in Gott, noch außer Gott irgend einen Grund oder eine Urſache, welche ſein Daſeyn aufhöbe, und folglich iſt Gott nothwendig da. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Nicht da ſeyn können, iſt Unvermögen; und dagegen, da ſeyn können, iſt Vermögen (wie an ſich klar). Wenn daher

das, was nun nothwendig da ist, nur endliche Seyende sind, so sind also endliche Seyende mächtiger, als das absolut unendliche Seyende, und dieß (wie an sich klar) ist widersinnig; daher ist entweder nichts da, oder das absolut unendliche Seyende ist auch nothwendig da. Nun sind wir entweder in uns da, oder in einem andern, das nothwendig da ist (Siehe Axiom 1 und S. 7), also ist das absolut unendliche Seyende, d. h. (nach Def. 6) Gott, nothwendig da. W. z. b. w.

Anmerkung. In diesem Beweise habe ich Gottes Daseyn a posteriori erweisen wollen, damit der Beweis leichter gefaßt würde, nicht aber deßhalb, weil aus derselben Grundlage das Daseyn Gottes nicht auch a priori sich ergebe. Denn, da daseyn können Vermögen ist, so folgt, daß, je mehr Realität der Natur eines Dinges zukömmt, es desto mehr Kraft aus sich habe, da zu seyn; und daß deßhalb das absolut unendliche Daseyende, oder Gott, ein absolut unendliches Vermögen, da zu seyn, aus sich habe, und er darum absolut da ist. Viele werden aber vielleicht die Evidenz dieses Beweises schwer einsehen können, weil sie gewohnt sind, nur die Dinge zu betrachten, die aus äußeren Ursachen entstehen, und sie daraus, daß etwas schnell entsteht, das heißt leicht da ist, auch ersehen, daß es leicht untergeht,

und sie dagegen dasjenige für schwieriger zu vollbringen, d. h. für nicht so leicht zu seyn halten, wozu sie mehr erforderlich denken. Um sie aber von diesen Vorurtheilen zu befreien, habe ich nicht nöthig, hier zu zeigen, inwiefern der Satz: was schnell entsteht, vergeht schnell, wahr sey, noch auch, ob in Beziehung auf die ganze Natur Alles gleich leicht sey oder nicht; vielmehr genügt es, dieß hier zu bemerken, daß ich hier nicht von Dingen spreche, welche aus äußeren Ursachen entstehen, sondern von bloßen Substanzen, welche (nach S. 6) von keiner äußeren Ursache hervorgebracht werden können. Denn Dinge, welche aus äußeren Ursachen entstehen, mögen sie aus vielen Theilen oder wenigen bestehen, verdanken Alles, was sie von Vollkommenheit oder Realität haben, der Kraft der äußeren Ursache, und also entspringt ihr Daseyn aus der bloßen Vollkommenheit der äußeren Ursache, nicht aber aus ihrer eignen. Was hingegen die Substanz von Vollkommenheit hat, verdankt sie keiner äußeren Ursache. Darum muß auch ihr Daseyn aus ihrer Natur allein folgen, welches deßhalb nichts Anderes ist, als ihr Wesen. Die Vollkommenheit hebt daher das Daseyn eines Dinges nicht auf, sondern setzt es vielmehr; die Unvollkommenheit aber hingegen hebt es auf,

und deßhalb können wir von dem Daseyn keines Dinges gewisser seyn, als von dem Daseyn des absolut unendlichen oder vollkommenen Seyenden, d. h. Gottes. Denn weil sein Wesen alle Unvollkommenheit ausschließt, und die absolute Vollkommenheit in sich schließt, so hebt es eben dadurch alle Ursache des Zweifelns an seinem Daseyn auf und gibt die höchste Gewißheit von demselben, was, wie ich glaube, auch bei geringer Aufmerksamkeit klar seyn wird.

Zwölfter Satz. Kein Attribut der Substanz kann richtig begriffen werden, aus welchem folgte, daß die Substanz getheilt werden könnte.

Beweis. Denn die Theile, in welche die Substanz, so begriffen, getheilt würde, behalten entweder die Natur der Substanz, oder nicht. Wenn das erste, dann müßte (nach S. 8) jeder Theil unendlich seyn, und (nach S. 6) Ursache seiner selbst, und (nach S. 5) aus einem verschiedenen Attribute bestehen, und so könnten aus einer Substanz mehre gebildet werden, was (nach S. 6) widersinnig ist. Hiezu kömmt, daß die Theile (nach S. 2) nichts mit ihrem Ganzen gemein hätten, und das Ganze (nach Def. 4 und S. 10) ohne seine Theile seyn und begriffen werden könnte; daß dieß widersinnig, wird Niemand bezweifeln können. Wenn aber das

zweite gesetzt wird, daß nämlich die Theile nicht die Natur der Substanz behalten, so würde also, wenn die ganze Substanz in gleiche Theile getheilt wäre, sie die Natur der Substanz verlieren und aufhören, zu seyn, was (nach S. 7) widersinnig ist.

Dreizehnter Satz. Die absolut unendliche Substanz ist untheilbar.

Beweis. Denn wenn sie theilbar wäre, behielten die Theile, in die sie getheilt würde, entweder die Natur der absolut unendlichen Substanz, oder nicht. Wenn das erste, so wird es also mehre Substanzen von derselben Natur geben, was (nach S. 5) widersinnig ist. Wenn das zweite gesetzt wird, kann also (wie oben) die absolut unendliche Substanz zu seyn aufhören, was (nach S. 11) auch widersinnig ist.

Folgesatz. Hieraus folgt, das keine Substanz, und folglich keine körperliche Substanz, insofern sie Substanz ist, theilbar ist.

Anmerkung. Daß die Substanz untheilbar ist, wird einfacher daraus allein erkannt, daß die Natur der Substanz nur als unendliche begriffen werden kann, und daß unter Theil der Substanz nichts Anderes verstanden werden kann, als eine endliche Substanz, was (nach S. 8) einen offenbaren Widerspruch enthält.

Vierzehnter Satz. Außer Gott gibt es keine Subſtanz und läßt ſich auch keine begreifen.

Beweis. Da Gott das abſolut unendliche Seyende iſt, welchem kein Attribut, das das Weſen der Subſtanz ausdrückt, abgeſprochen werden kann (nach Def. 6), und er nothwendig da iſt (nach S. 11), ſo müßte, wenn es eine Subſtanz außer Gott gäbe, dieſe durch ein Attribut Gottes erklärt werden, und ſo wären zwei Subſtanzen deſſelben Attributes da, was (nach S. 5) widerſinnig iſt; und alſo kann es auch keine Subſtanz außer Gott geben, und folglich auch keine begriffen werden. Denn, wenn ſie begriffen werden könnte, müßte ſie nothwendig als daſeyend begriffen werden. Dieſes iſt aber (nach dem erſten Theil dieſes Beweiſes) widerſinnig; alſo kann es außer Gott keine Subſtanz geben und keine begriffen werden. W. z. h. w.

Erſter Folgeſatz. Hieraus folgt auf das Deutlichſte, erſtens: daß Gott einzig iſt, d. h. (nach Def. 6) daß es in der Natur nur Eine Subſtanz gibt, und daß dieſe abſolut unendlich iſt, wie wir in der Anmerkung zu Satz 10 ſchon angedeutet.

Zweiter Folgeſatz. Es folgt zweitens: daß das ausgedehnte Ding und das denkende Ding

entweder Attribute Gottes, oder (nach Axiom 1) Erregungen der Attribute Gottes ſind.

Fünfzehnter Satz. Alles, was iſt, iſt in Gott, und nichts kann ohne Gott ſeyn, noch begriffen werden.

Beweis. Außer Gott gibt es keine Subſtanz und kann keine begriffen werden (nach S. 14), das heißt (nach Def. 3) ein Ding, das in ſich iſt und aus ſich begriffen wird. Die Daſeynsweiſen aber können (nach Def. 5) ohne Subſtanz weder ſeyn noch begriffen werden; weßhalb dieſe allein in der göttlichen Natur ſeyn, und aus ihr allein begriffen werden können. Nun gibt es außer Subſtanzen und Daſeynsweiſen nichts (nach Axiom 1). Alſo kann nichts ohne Gott ſeyn, noch begriffen werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Manche ſtellen ſich Gott wie den Menſchen, aus Körper und Geiſt beſtehend und den Leidenſchaften unterworfen, vor; aber wie weit dieſe von der richtigen Erkenntniß Gottes entfernt ſind, ergibt ſich hinlänglich aus dem ſchon Bewieſenen. Doch dieſe laſſe ich; denn alle, die die göttliche Natur auf irgend eine Art erwogen haben, verneinen, daß Gott körperlich ſey, was ſie auch am beſten daraus beweiſen, daß ſie unter Körper jede lange, breite und tiefe, durch eine gewiſſe Form beſtimmte Maſſe verſtehen;

Widersinnigeres als dieß kann von Gott, als dem absolut unendlichen Seyenden nichts gesagt werden. Indeß zeigen sie doch durch andere Gründe, wodurch sie eben dieses beweisen wollen, deutlich, daß sie die körperliche oder ausgedehnte Substanz selbst von der göttlichen Natur durchaus trennen und sie als von Gott geschaffen annehmen. Aus welcher göttlichen Macht sie aber geschaffen werden konnte, das wissen sie durchaus nicht, was deutlich zeigt, daß sie das, was sie selbst sagen, nicht verstehen. Ich wenigstens habe meiner Meinung nach deutlich genug bewiesen (siehe Folgesatz zu S. 6, und Anmerkung 2 zu S. 8), daß keine Substanz von einer andern hervorgebracht oder erschaffen werden kann. Ferner habe ich (S. 14) gezeigt, daß es außer Gott keine Substanz gibt, noch eine begriffen werden kann, und hieraus haben wir geschlossen, daß die ausgedehnte Substanz eines von den unendlichen Attributen Gottes ist. Zur vollständigeren Erläuterung will ich jedoch die Beweise der Gegner widerlegen, die alle auf Folgendes hinauslaufen. Erstens behaupten sie, daß die körperliche Substanz, als Substanz, aus Theilen besteht, und deßhalb verneinen sie, daß sie unendlich, und folglich Gott eigen seyn könne. Und dieß erläutern sie mit vielen Beispielen,

wovon ich eins und das andere anführen will. Wenn die körperliche Substanz, sagen sie, unendlich ist, und nehme man an, daß sie in zwei Theile getheilt werde, so wird jeder Theil entweder endlich oder unendlich seyn. Wenn jenes, ist also das Unendliche aus zwei endlichen Theilen zusammengesetzt, was widersinnig ist. Wenn dieses, gibt es also ein Unendliches, das noch einmal so groß als ein anderes Unendliches ist, was ebenfalls widersinnig ist. Ferner, wenn die unendliche Quantität durch Theile gemessen wird, die das Maß eines Fußes haben, so muß sie aus unendlichen Theilen dieser Art bestehen, wie auch, wenn sie durch Theile gemessen würde, die einen Zoll groß sind; eine unendliche Zahl würde demnach zwölfmal größer seyn, als eine andere unendliche. Endlich, wenn man annehme, daß aus einem Punkte einer unendlichen Quantität zwei Linien, wie A B, A C, nach einer gewissen

und im Anfang bestimmten Entfernung ins Unendliche verlängert werden, so ist gewiß, daß die Entfernung zwischen B und C fortgehend zunimmt, und daß sie endlich aus einer bestimmten eine unbestimmbare wird. Da also Widersinniges, wie sie meinen, daraus folgt, daß eine unendliche Quantität angenommen wird, so schließen sie

daraus, daß die körperliche Subſtanz endlich ſeyn müſſe, und folglich nicht zum Weſen Gottes gehöre. Einen zweiten Beweis nehmen ſie auch von Gottes höchſter Vollkommenheit her. Denn, da Gott, ſagen ſie, das höchſte vollkommene Seyende iſt, kann er nicht leiden; nun kann aber die körperliche Subſtanz, da ſie ja theilbar iſt, leiden; es folgt alſo, daß ſie nicht zu Gottes Weſen gehört. Dieſe Beweiſe ſind es, welche ich bei den Schriftſtellern finde, wodurch ſie zu zeigen verſuchen, daß die körperliche Subſtanz der göttlichen Natur unwürdig ſey und nicht zu ihr gehören könne. Wer jedoch die Sache recht betrachtet, wird finden, daß ich hierauf ſchon geantwortet habe, da ja dieſe Beweiſe ſich nur darauf gründen, daß die körperliche Subſtanz als aus Theilen zuſammengeſetzt angenommen wird, was ich ſchon (S. 12 mit Folgeſatz zu S. 13) als widerſinnig gezeigt habe. Ferner, wenn Jemand die Sache recht erwägen will, wird er ſehen, daß alle jene Widerſinnigkeiten (inſofern Alles ſolche ſind, worüber ich jetzt nicht ſtreite), woraus ſie ſchließen wollen, daß die ausgedehnte Subſtanz endlich ſey, keineswegs daraus folgern, daß man eine unendliche Quantität annimmt, ſondern weil ſie die unendliche Quantität als meßbar und aus endlichen Theilen zuſammengeſetzt

annehmen, weßhalb ſie aus den Widerſinnigkeiten, die daraus folgen, nichts Anderes ſchließen können, als daß die unendliche Quantität nicht meßbar ſey, und daß ſie nicht aus endlichen Theilen zuſammengeſetzt ſeyn könne; und eben dieß iſt es, was wir oben (S. 12 u. f. w.) bereits bewieſen haben; die gegen uns gerichteten Waffen treffen alſo eigentlich ſie ſelbſt. Wenn ſie aber ſelbſt aus dieſer ihrer Widerſinnigkeit doch ſchließen wollen, daß die ausgedehnte Subſtanz endlich ſeyn müſſe, thun ſie wahrlich nichts Anderes, als wenn Jemand daraus, weil er ſich einbildet, der Kreis habe die Eigenſchaften des Viereckes, ſchließt, der Kreis habe keinen Mittelpunkt, von welchem aus alle nach dem Umkreiſe gezogenen Linien gleich ſind. Denn, um ſchließen zu können, daß die körperliche Subſtanz, welche nur als unendlich, nur als einig und nur als untheilbar begriffen werden kann (ſiehe S. 8, 5 und 12), endlich ſind, ſtellen ſie ſich dieſelbe als aus endlichen Theilen zuſammengemiſcht, vielfach und theilbar vor. So wiſſen auch Andere, nachdem ſie ſich einbilden, daß die Linie aus Punkten beſtehe, viele Gründe aufzufinden, wodurch ſie darthun, daß die Linie nicht ins Unendliche getheilt werden könne. Und in der That iſt es nicht minder widerſinnig, zu behaupten,

daß die körperliche Substanz aus Körpern oder Theilen zusammengesetzt, als daß der Körper aus Flächen, die Flächen aus Linien, die Linien endlich aus Punkten zusammengesetzt seyen. Dieses müssen Alle, welche wissen, daß die klare Vernunft untrüglich ist, zugeben, und vornehmlich die, welche verneinen, daß es einen leeren Raum gibt. Denn, wenn die körperliche Substanz so getheilt werden könnte, daß ihre Theile real unterschieden wären, warum könnte dann nicht ein Theil vernichtet werden, während die übrigen, wie zuvor, unter sich verbunden bleiben? Und warum sollen alle so zusammenpassen, daß es keinen leeren Raum gibt? Von Dingen, welche real von einander unterschieden sind, kann eines ohne das andere seyn und in seinem Zustande bleiben. Da es also in der Natur keinen leeren Raum gibt (worüber an einer andern Stelle), sondern alle Theile sich so verbinden müssen, daß es keinen leeren Raum gibt, so folgt hieraus auch, daß sie nicht real unterschieden werden können, das heißt, daß die körperliche Substanz, insofern sie Substanz ist, nicht getheilt werden kann. Wenn aber Jemand fragt, warum wir von Natur so geneigt sind, die Quantität zu theilen, so antworte ich ihm, daß die Quantität auf zwei Arten von uns begriffen wird, nämlich

abſtract oder oberflächlich, je nachdem wir uns nämlich ſie ſelbſt vorſtellen, oder als Subſtanz, was blos durch den Verſtand geſchieht. Wenn wir alſo auf die Quantität achten, wie ſie in der Vorſtellung iſt, was wir oft und leicht thun, finden wir ſie endlich, theilbar und aus Theilen zuſammengeſetzt; wenn wir ſie aber, wie ſie in der Erkenntniß iſt, betrachten und ſie als Subſtanz begreifen, was ſehr ſchwer geſchieht, dann finden wir ſie, wie wir ſchon hinlänglich gezeigt, unendlich, einig und untheilbar. Dieß wird Allen, welche zwiſchen Vorſtellung und Erkenntniß zu unterſcheiden wiſſen, hinlänglich deutlich ſeyn; beſonders wenn man auch darauf achtet, daß die Materie überall dieſelbe iſt und in ihr nur Theile unterſchieden werden, inſofern wir uns die Materie als auf verſchiedene Art beſtimmt vorſtellen, weßhalb ihre Theile nur der Daſeynsweiſe nach, nicht aber real unterſchieden werden. Wir begreifen z. B., daß das Waſſer, inſofern es Waſſer iſt, getheilt, und ſeine Theile von einander getrennt werden können, nicht aber, inſofern es körperliche Subſtanz iſt, denn als ſolche wird es nicht getrennt noch getheilt. Ferner, Waſſer als Waſſer wird erzeugt und zerſtört, aber als Subſtanz wird es weder erzeugt noch zerſtört; und hiermit glaube ich auch auf den zweiten

Beweis geantwortet zu haben, weil er ſich auch darauf gründet, daß die Materie als Subſtanz theilbar, und aus Theilen zuſammengeſezt iſt. Und wäre dieſes auch nicht, ſo ſehe ich nicht, warum ſie der göttlichen Natur unwürdig wäre, da (nach S. 14) es keine Subſtanz außer Gott geben kann, durch die ſie leiden könnte. Alles, ſage ich, iſt in Gott, und Alles, was wird, wird blos durch die Geſetze der unendlichen Natur Gottes, und erfolgt aus der Nothwendigkeit ſeines Weſens (wie ich bald zeigen werde); weßhalb man auf keine Art ſagen kann, daß Gott durch ein anderes leide, oder daß die ausgedehnte Subſtanz der göttlichen Natur unwürdig ſey, wenn ſie auch als theilbar angenommen wird, wenn nur zugeſtanden wird, daß ſie ewig und unendlich iſt. Doch für jezt genug hiervon.

Sechzehnter Satz. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Daſeynsweiſen (d. h. Alles, was der unendliche Verſtand faſſen kann) erfolgen.

Beweis. Dieſer Satz muß Jedem deutlich ſeyn, der nur erwägt, daß der Verſtand aus der gegebenen Definition eines jeden Dinges auf mehre Eigenſchaften ſchließt, welche wirklich aus derſelben (d. h. aus dem Weſen des Dinges ſelbſt) nothwendig erfolgen, und auf deſto mehre-

je mehr Realität die Definition des Dinges ausdrückt, das heißt, je mehr Realität das Wesen des definirten Dinges enthält. Da aber die göttliche Natur absolut unendliche Attribute hat (nach Def. 6), deren jedes das unendliche Wesen in seiner Art ausdrückt, muß also aus ihrer Nothwendigkeit Unendliches auf unendliche Daseynsweisen (d. h. alles, was der unendliche Verstand fassen kann) nothwendig erfolgen. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Hieraus folgt, daß Gott die wirkende Ursache aller Dinge ist, die der unendliche Verstand fassen kann.

Zweiter Folgesatz. Zweitens folgt, daß Gott durch sich, nicht aber durch Hinzukommendes (accidens) die Ursache ist.

Dritter Folgesatz. Drittens folgt, daß Gott absolut die erste Ursache ist.

Siebenzehnter Satz. Gott handelt blos nach den Gesetzen seiner Natur und von Niemanden gezwungen.

Beweis. Daß aus der bloßen Nothwendigkeit der göttlichen Natur, oder (was dasselbe ist) aus den bloßen Gesetzen seiner Natur, absolut das Unendliche erfolge, haben wir eben S. 16 gezeigt, und S. 15 bewiesen, daß nichts ohne Gott seyn noch begriffen werden kann, sondern

daß Alles in Gott iſt. Deßhalb kann nichts außer ihm ſeyn, wodurch er zum Handeln beſtimmt oder gezwungen würde, und folglich handelt Gott blos nach den Geſetzen ſeiner Natur und von Niemanden gezwungen. W. z. b. w.

Erſter Folgeſatz. Hieraus folgt erſtens, daß es keine Urſache gibt, welche Gott von Außen oder von Innen außer der Vollkommenheit ſeiner eigenen Natur zum Handeln bewegt.

Zweiter Folgeſatz. Es folgt zweitens, daß Gott allein freie Urſache iſt. Denn Gott allein iſt nach der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur da (nach S. 11 und Folgeſatz zu S. 14) und handelt nach der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur (nach obigem Satze), und deßhalb iſt er allein (nach Def. 7) freie Urſache. W. z. b. w.

Anmerkung. Andere meinen, Gott ſey darum freie Urſache, weil er, wie ſie meinen, bewirken kann, daß das, was wir als aus ſeiner Natur erfolgend angegeben haben, d. h. das, was in ſeiner Macht ſteht, nicht geſchehe, oder von ihm nicht hervorgebracht werde. Dieß iſt aber gerade, als wenn ſie ſagten, daß Gott bewirken kann, daß aus der Natur des Dreieckes nicht folge, daß ſeine drei Winkel zweien rechten gleich wären, oder daß aus einer gegebenen Urſache nicht eine Wirkung erfolge, was widerſinnig

iſt. Ferner werde ich unten ohne Hülfe dieſes Satzes zeigen, daß zu Gottes Natur weder Verſtand noch Wille gehört. Ich weiß, daß Viele meinen, ſie könnten beweiſen, daß zu Gottes Natur der höchſte Verſtand und freie Wille gehören; denn ſie ſagen, ſie wüßten nichts Vollkommeneres, das ſie Gott zuſchreiben könnten, als jenes, das bei uns die höchſte Vollkommenheit iſt. Ferner, obgleich ſie Gott als den der That nach höchſt Einſichtsvollen faſſen, glauben ſie doch nicht, daß er Alles, was er der That nach erkennt, zum Daſeyn hervorbringen könne, denn auf dieſe Art meinen ſie Gottes Macht zu zerſtören. Wenn er Alles, ſagen ſie, was in ſeinem Verſtande iſt, geſchaffen hätte, dann könnte er ja nichts mehr ſchaffen. Dieß halten ſie für einen Widerſpruch gegen die Allmacht Gottes, darum nehmen ſie lieber an, daß Gott gegen Alles indifferent ſey und nichts weiter ſchaffe, als was er nach einem gewiſſen abſoluten Willen zu ſchaffen beſchloſſen. Ich glaube aber deutlich genug gezeigt zu haben (ſiehe S. 16), daß aus der höchſten Macht Gottes, oder aus ſeiner unendlichen Natur Unendliches auf unendliche Daſeynsweiſen, das heißt, Alles nothwendig gefloſſen ſey, oder immer nach derſelben Nothwendigkeit erfolge, auf dieſelbe Art, wie aus der Natur des Dreieckes

von Ewigkeit und in Ewigkeit erfolgt, daß ſeine drei Winkel zweien rechten gleich ſind. Darum war Gottes Allmacht von Ewigkeit wirkſam und wird in Ewigkeit in derſelben Wirkſamkeit beharren. Und auf dieſe Art wird Gottes Allmacht, wenigſtens meinem Urtheile nach, weit vollkommener geſetzt. Ja, die Gegner ſcheinen Gottes Allmacht (man erlaube mir offen zu ſprechen) zu leugnen, denn ſie werden gezwungen zu geſtehen, daß Gott unendliches Schaffbares erkenne, was er doch nie ſchaffen kann. Denn ſonſt, wenn er nämlich Alles, was er kennt, erſchüfe, würde er, nach ihnen, ſeine Allmacht erſchöpfen und ſich unvollkommen machen. Um alſo Gott vollkommen zu ſetzen, kommen ſie dahin, daß ſie zugleich annehmen müſſen, er könne nicht Alles, worüber ſich ſeine Macht erſtreckt, bewirken; Widerſinnigeres oder Gottes Allmacht mehr Widerſprechendes, als dieß, kann wohl nicht erdichtet werden. Ferner, um auch von Verſtand und Willen, welche man Gott gewöhnlich zuſchreibt, hier etwas zu ſagen, ſo muß, wenn Verſtand und Wille zu Gottes ewigem Weſen gehören, unter beiden Eigenſchaften gewiß etwas Anderes verſtanden werden, als was man gewöhnlich darunter verſteht; denn Verſtand und Wille, welche das Weſen Gottes ausmachten, müßten von unſerem

Verſtande und Willen himmelweit verſchieden ſeyn, und könnten nur im Namen ſich gleich ſeyn, nicht anders nämlich, als der Hund, das himmliſche Sternbild, und der Hund, das bellende Thier, ſich gleich ſind. Dieß will ich ſo beweiſen. Wenn der Verſtand zur göttlichen Natur gehört, wird er nicht, wie unſer Verſtand, ſpäter als die begriffenen Dinge (wie die Meiſten annehmen), oder auch von Natur mit ihnen zugleich ſeyn, da ja Gott durch die Cauſalität früher iſt, als alle Dinge (nach Folgeſatz 1 zu S. 16); ſondern umgekehrt die Wahrheit und das formale Weſen der Dinge iſt, deßhalb ein ſolches, weil es als ſolches in Gottes Verſtand, objectiv da iſt. Deßhalb iſt der Verſtand Gottes, inſofern er als das Weſen Gottes ausmachend begriffen wird, in der That die Urſache der Dinge, ſowohl ihrer Weſenheit, als ihres Daſeyns. Dieß ſcheinen auch die bemerkt zu haben, welche behaupteten, daß Gottes Verſtand, Wille und Macht ein und daſſelbe ſey. Da alſo Gottes Verſtand die einzige Urſache der Dinge iſt, nämlich (wie wir gezeigt haben) ſowohl ihrer Weſenheit als ihres Daſeyns, ſo muß er ſelbſt ſich nothwendig, ſowohl in Rückſicht der Weſenheit, als in Rückſicht des Daſeyns, von ihnen unterſcheiden. Denn das Verurſachte unterſcheidet ſich genau darin

von ſeiner Urſache, was es von der Urſache hat. Z. B. der Menſch iſt die Urſache des Daſeyns, nicht aber des Weſens eines andern Menſchen, denn dieſes iſt eine ewige Wahrheit, und deßhalb können ſie dem Weſen nach einander ganz gleich ſeyn; im Daſeyn aber müſſen ſie ſich unterſcheiden, und deßhalb, wenn das Daſeyn des Einen aufhört, hört darum nicht das des Andern auf; wenn aber das Weſen des Einen zerſtört und verfälſcht werden könnte, würde auch das Weſen des Andern zerſtört. Deßhalb muß das Ding, welches die Urſache des Weſens und Daſeyns einer Wirkung iſt, von dieſer Wirkung, ſowohl in Rückſicht des Weſens, als in Rückſicht des Daſeyns, verſchieden ſeyn. Nun iſt Gottes Verſtand die Urſache des Weſens und Daſeyns unſeres Verſtandes, alſo unterſcheidet ſich Gottes Verſtand, inſofern er als das göttliche Weſen ausmachend erkannt wird, von unſerem Verſtande, ſowohl in Rückſicht des Weſens, als in Rückſicht des Daſeyns, und kann in nichts, als dem Namen nach, ihm gleich ſeyn, wie ich zeigen wollte. Hinſichtlich des Willens wird der Beweis eben ſo geführt, wie Jeder leicht einſehen kann.

Achtzehnter Satz. Gott iſt die innewohnende, nicht aber die vorübergehende äußerliche Urſache aller Dinge.

Beweis. Alles, was iſt, iſt in Gott und muß aus Gott begriffen werden (nach S. 15), und darum iſt Gott (nach Folgeſatz 1 zu S. 16) die Urſache der Dinge, welche in ihm ſind. Dieß iſt das erſte. Sodann kann es außer Gott keine Subſtanz geben (nach S. 14), das heißt (nach Def. 3), ein Ding, das außerhalb Gott in ſich ſey. Dieß war das zweite. Gott iſt alſo aller Dinge innewohnende, nicht aber von außen berührende Urſache. W. z. b. w.

Neunzehnter Satz. Gott oder alle Attribute Gottes ſind ewig.

Beweis. Denn Gott iſt (nach Def. 6) die Subſtanz, welche (nach S. 11) nothwendig da iſt, d. h. (nach S. 7), zu deren Natur das Daſeyn gehört, oder (was daſſelbe iſt) aus deren Definition folgt, daß ſie da ſey, und deßhalb iſt er (nach Def. 8) ewig. Ferner iſt unter Gottes Attributen das zu verſtehen, was (nach Def. 4) das Weſen der göttlichen Subſtanz ausdrückt, d. h. das, was zur Subſtanz gehört, eben dieß, ſage ich, müſſen die Attribute ſelbſt enthalten. Nun gehört zur Natur der Subſtanz (wie ich ſchon aus S. 7 bewieſen habe) die Ewigkeit, folglich muß jedes Attribut die Ewigkeit enthalten, und folglich ſind alle ewig. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſer Satz erhellt auch ganz

deutlich aus der Art, wie ich (S. 11) das Daseyn Gottes bewiesen habe. Aus diesem Beweise, sage ich, ist klar, daß Gottes Daseyn wie sein Wesen eine ewige Wahrheit ist. Sodann habe ich (S. 19, Theil 1 der Prinzipien des Cartesius) noch auf eine andere Art die Ewigkeit Gottes bewiesen und brauche dieß hier nicht zu wiederholen.

Zwanzigster Satz. Gottes Daseyn und Gottes Wesen ist ein und dasselbe.

Beweis. Gott und alle seine Attribute sind (nach dem vor. Satze) ewig, d. h. (nach Def. 8) jedes einzelne seiner Attribute drückt das Daseyn aus. Dieselben Attribute Gottes also, welche (nach Def. 4) Gottes ewiges Wesen ausdrücken, drücken zugleich sein ewiges Daseyn aus, d. h. eben das, was das Wesen Gottes ausmacht, macht auch zugleich das Daseyn aus, und also ist dieß und sein Wesen ein und dasselbe. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Hieraus folgt erstens, daß das Daseyn Gottes, wie sein Wesen, eine ewige Wahrheit ist.

Zweiter Folgesatz. Es folgt zweitens, daß Gott, oder alle Attribute Gottes, unveränderlich sind; denn, wenn sie in Rücksicht des Daseyns verändert würden, müßten sie auch (nach obigem Satz) in Rücksicht des Wesens verändert werden,

d. h., wie an sich klar, aus wahren zu falschen werden, was widersinnig ist.

Einundzwanzigster Satz. Alles, was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs erfolgt, mußte immer und unendlich da seyn, oder ist vermöge dieses Attributes ewig und unendlich.

Beweis. Man nehme (wenn man es leugnen will, möglicher Weise an, daß aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs etwas erfolge, was endlich ist und ein begrenztes Daseyn hat, oder Dauer, z. B. die Idee Gottes im Denken. Nun ist aber das Denken, da es als Attribut Gottes angenommen wird, nothwendig (nach S. 11) seiner Natur nach unendlich; insofern es aber die Idee Gottes hat, wird es als endlich angenommen. Aber (nach Def. 2) kann es als endlich nur begriffen werden, wenn es durch das Denken selbst begrenzt wird; jedoch nicht durch das Denken selbst, insofern es die Idee Gottes ausmacht; denn insofern wird es eben als endlich angenommen; also durch das Denken, insofern es die Idee Gottes nicht ausmacht, welches dennoch (nach S. 11) nothwendig da seyn muß. Es gibt also ein Denken, welches nicht die Idee Gottes ausmacht, und darum folgt nicht aus seiner Natur, insofern es absolutes

Denken iſt, nothwendig die Idee Gottes. (Denn es wird ein die Idee Gottes ausmachendes und ein ſie nicht ausmachendes angenommen.) Dieß iſt gegen die Vorausſetzung. Wenn alſo die Idee Gottes im Denken, oder ſonſt etwas (es iſt gleich, was man annimmt, denn der Beweis iſt allgemein) in einem Attribute Gottes aus der Nothwendigkeit der abſoluten Natur des Attributs ſelbſt erfolgt, ſo muß es nothwendig unendlich ſeyn. Dieß war das erſte. Ferner kann das, was aus der Nothwendigkeit der Natur eines Attributs auf dieſe Weiſe erfolgt, keine begrenzte Natur haben. Denn, leugnet man dieß, ſo nehme man an, es wäre ein Ding, welches aus der Nothwendigkeit der Natur eines Attributs folgt, in einem Attribute Gottes vorhanden, z. B. die Idee Gottes im Denken und von dieſer nehme man an, ſie ſey einſt nicht da geweſen, oder werde einſt nicht da ſeyn. Da nun aber das Denken als ein Attribut Gottes angenommen wird, muß es auch nothwendig und unveränderlich da ſeyn (nach S. 11 und Folgeſatz 2 zu S. 20). Sonach müßte das Denken ohne die Idee Gottes über die Grenzen der Dauer der Idee Gottes hinaus da ſeyn (denn es wird angenommen, ſie ſey einſt nicht da geweſen) oder werde nicht da ſeyn. Dieß iſt aber gegen die Vorausſetzung,

denn es wird angenommen, daß aus dem gegebenen Denken die Idee Gottes nothwendig erfolge. Also kann die Idee Gottes im Denken, oder sonst etwas, was nothwendig aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes folgt, keine begrenzte Dauer haben, sondern ist durch eben dieses Attribut ewig. Dieß war das zweite. Zu bemerken ist, daß eben dieß auch von jeder andern Sache behauptet werden muß, die in einem Attribute Gottes aus der absoluten Natur Gottes nothwendig erfolgt.

Zweinndzwanzigster Satz. Alles, was aus einem andern Attribute Gottes erfolgt, inwiefern es durch eine solche Modification modificirt wird, die eben dadurch sowohl nothwendig als unendlich da ist, muß auch nothwendig und unendlich da seyn.

Beweis. Der Beweis dieses Satzes wird auf dieselbe Art, wie der Beweis des vorigen, geführt.

Dreinndzwanzigster Satz. Jede Daseynsweise, welche nothwendig und unendlich da ist, mußte unendlich folgen, entweder aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributs, oder aus einem Attribute, das durch eine nothwendig und unendlich daseyende Modification modificirt ist.

Beweis. Denn die Daseynsweise ist in einem andern, durch welches sie begriffen werden muß (nach Def. 5), d. h. (nach S. 15), sie ist in Gott allein und kann aus Gott allein begriffen werden. Wenn also die Daseynsweise als nothwendig daseyend und unendlich seyend begriffen wird, so muß dieses beide nothwendig aus einem Attribute Gottes geschlossen oder wahrgenommen werden, insofern dieß als Unendlichkeit und Nothwendigkeit des Daseyns, oder (was nach Def. 8 dasselbe ist) Ewigkeit ausdrückend begriffen wird, d. h. (nach Def. 6 und S. 19) insofern es absolut betrachtet wird. Die Daseynsweise also, welche nothwendig und unendlich da ist, mußte aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes erfolgen; und dieß entweder unmittelbar (worüber S. 21), oder durch Vermittlung einer Modification, welche aus der absoluten Natur des Attributs erfolgt, d. h. (nach obigem Satze) welche nothwendig und unendlich da ist. W. z. b. w.

Vierundzwanzigster Satz. Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schließt nicht ihr Daseyn in sich.

Beweis. Dieser erhellt aus Def. 1; denn dasjenige, dessen Natur (nämlich an sich betrachtet) das Daseyn in sich schließt, ist Ursache seiner

selbst und ist da aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß Gott nicht blos die Ursache ist, daß die Dinge anfangen, da zu seyn, sondern auch, daß sie im Daseyn beharren, oder (um einen scholastischen Ausdruck zu gebrauchen) Gott ist die Ursache der Existenz der Dinge. Denn, mögen die Dinge da seyn oder nicht da seyn, so finden wir, wenn wir auf ihr Wesen achten, daß dieses weder Daseyn noch Dauer in sich schließt; und deßhalb kann ihr Wesen weder Ursache ihres Daseyns noch ihrer Dauer seyn, sondern nur Gott, zu dessen Natur allein das Daseyn gehört (nach Folgesatz 1 zu S. 14).

Fünfundzwanzigster Satz. Gott ist nicht nur die wirkende Ursache des Daseyns, sondern auch des Wesens der Dinge.

Beweis. Verneinte man dieß, so wäre also Gott nicht die Ursache des Wesens der Dinge, und also kann (nach Ax. 4) das Wesen der Dinge ohne Gott begriffen werden; dieß ist aber (nach S. 15) widersinnig, folglich ist Gott auch die Ursache des Wesens der Dinge. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Satz folgt deutlicher aus Satz 16, denn aus diesem folgt, daß aus der vorhandenen göttlichen Natur sowohl das Wesen als das Daseyn der Dinge nothwendig

geſchloſſen werden müſſe; und, um es mit einem Worte zu ſagen, in dem Sinne, wonach Gott Urſache ſeiner ſelbſt genannt wird, muß er auch Urſache aller Dinge genannt werden, was noch deutlicher aus dem nachſtehenden Folgeſatz erhellen wird.

Folgeſatz. Die particulären Dinge ſind nichts als Erregung oder Daſeynsweiſen der Attribute Gottes, durch welche die Attribute Gottes auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausgedrückt werden. Der Beweis erhellt aus S. 15 und Def. 5.

Sechsundzwanzigſter Satz. Ein Ding, das etwas zu wirken beſtimmt iſt, wurde nothwendig ſo von Gott beſtimmt, und was von Gott nicht beſtimmt iſt, kann ſich nicht ſelbſt zum Wirken beſtimmen.

Beweis. Das, wonach man von den Dingen ſagt, daß ſie etwas zu wirken beſtimmt ſeyen, iſt nothwendig etwas Poſitives (wie an ſich klar), alſo iſt Gott, vermöge der Nothwendigkeit ſeiner Natur, die wirkende Urſache ſowohl von dem Weſen als von dem Daſeyn deſſelben (nach S. 25 und 16). Dieß war das erſte. Hieraus folgt auch der zweite Theil des Satzes auf das Deutlichſte. Denn, wenn ein Ding, welches nicht von Gott beſtimmt iſt, ſich ſelbſt

beſtimmen könnte, ſo wäre der erſte Theil hiervon falſch, was, wie wir gezeigt, widerſinnig iſt.

Siebenundzwanzigſter Satz. Ein Ding, das von Gott etwas zu wirken beſtimmt iſt, kann ſich ſelbſt nicht unbeſtimmt machen.

Beweis. Dieſer Satz erhellt aus Axiom 3.

Achtundzwanzigſter Satz. Jedes Einzelne, oder jedes Ding, welches endlich iſt und ein beſtimmtes Daſeyn hat, kann nicht da ſeyn und nicht zum Wirken beſtimmt werden, ohne zum Daſeyn und Wirken von einer andern Urſache beſtimmt zu werden, welche auch endlich iſt und ein beſtimmtes Daſeyn hat. Und wiederum kann dieſe Urſache auch nicht da ſeyn und nicht zum Wirken beſtimmt werden, ohne von einer andern, welche auch endlich iſt und ein beſtimmtes Daſeyn hat, zum Daſeyn und Wirken beſtimmt zu werden, und ſo in das Unendliche.

Beweis. Was zum Daſeyn und Wirken beſtimmt iſt, wurde von Gott ſo beſtimmt (nach S. 26 und Folgeſ. zu S. 24). Was aber endlich iſt und ein beſtimmtes Daſeyn hat, konnte nicht von der abſoluten Natur eines göttlichen Attributs hervorgebracht werden; denn alles, was aus der abſoluten Natur eines göttlichen Attributs erfolgt, iſt unendlich und ewig (nach S. 21). Es

mußte also aus Gott oder einem Attribute desselben erfolgen, wiefern dieß von einer gewissen Daseynsweise afficirt betrachtet wird. Denn außer Substanz und Daseynsweise gibt es nichts (nach Nr. 1 und Def. 3 und 5), und die Daseynsweisen sind (nach Folgesatz zu S. 25) nichts als Erregungen der Attribute Gottes. Aber aus Gott oder einem Attribute desselben, insofern es durch eine Modification bestimmt ist, welche ewig und unendlich ist, konnte es auch nicht erfolgen (nach S. 22). Es mußte also erfolgen oder zum Daseyn und Wirken bestimmt werden von Gott oder einem Attribute desselben, wiefern dieses durch eine Modification modificirt ist, welche endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat. Dieß war das erste. Ferner mußte diese Ursache oder diese Daseynsweise (aus demselben Grunde, aus welchem wir den ersten Theil dieses Satzes eben bewiesen haben) wieder von einer andern bestimmt werden, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Daseyn hat, und wieder diese letzte (aus demselben Grunde) von einer andern, und so immerfort (aus demselben Grunde) in das Unendliche. W. z. b. w.

Anmerkung. Da Einiges von Gott unmittelbar hervorgebracht werden mußte, nämlich das, was aus seiner absoluten Natur nothwendig

erfolgt, indem dieß erſte alles vermittelte, was doch ohne Gott weder ſeyn noch begriffen werden kann, ſo folgt hieraus: erſtens, daß Gott die abſolut nächſte Urſache der von ihm unmittelbar hervorgebrachten Dinge iſt, nicht aber in ihrer Gattung, wie man ſagt. Denn die Wirkungen Gottes können ohne ihre Urſache weder ſeyn noch begriffen werden (nach S. 15 und Folgeſatz zu S. 24). Es folgt zweitens, daß Gott nicht eigentlich die entfernte Urſache der einzelnen Dinge genannt werden kann, es ſey denn etwa deßhalb, damit wir dieſe von den Dingen, welche er unmittelbar hervorgebracht hat, oder vielmehr, welche aus ſeiner abſoluten Natur erfolgen, unterſcheiden. Denn unter entfernter Urſache verſtehen wir eine ſolche, welche mit der Wirkung auf keine Weiſe verbunden iſt; aber Alles, was iſt, iſt in Gott und hängt ſo von Gott ab, daß es ohne ihn weder ſeyn noch begriffen werden kann.

Neunundzwanzigſter Satz. Es gibt in der Natur nichts Zufälliges, ſondern Alles iſt aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur beſtimmt, auf gewiſſe Weiſe da zu ſeyn und zu wirken.

Beweis. Alles, was iſt, iſt in Gott (nach S. 15), Gott aber kann nicht ein zufälliges Ding genannt werden. Denn (nach S. 11), iſt er

nothwendig und nicht zufällig da. Ferner sind die Daseynsweisen der göttlichen Natur auch nothwendig, nicht aber zufällig aus ihr erfolgt (nach S. 16), und das, entweder insofern die göttliche Natur absolut (nach S. 21), oder wiefern sie als auf gewisse Art zur Thätigkeit bestimmt, betrachtet wird (nach S. 27). Ferner ist Gott die Ursache dieser Daseynsweisen nicht nur, insofern sie einfach da sind (nach Folgesatz zu S. 24), sondern auch (nach S. 26) insofern sie als zu einem Wirken bestimmt betrachtet werden. Wenn sie von Gott (nach demselben S.) nicht bestimmt sind, ist es unmöglich, nicht aber zufällig, daß sie sich selbst bestimmen, und umgekehrt (nach S. 27), wenn sie von Gott bestimmt sind, ist es unmöglich, nicht aber zufällig, daß sie sich selbst unbestimmt machen. Sonach ist Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, nicht nur da zu seyn, sondern auch auf eine gewisse Weise da zu seyn und zu wirken, und es gibt nichts Zufälliges. W. z. b. w.

Anmerkung. Bevor ich weiter gehe, will ich hier erklären oder vielmehr erinnern, was bei uns unter wirkender Natur (natura naturans), und was unter gewordener Natur (natura naturata) zu verstehen ist. Denn ich glaube, aus dem Vorigen ergibt sich schon, daß wir unter

wirkender Natur das verſtehen, was in ſich iſt und aus ſich begriffen wird, oder die Attribute der Subſtanz, welche ewiges und unendliches Weſen ausdrücken (nach Folgeſatz 1 zu S. 14, und Folgeſatz 2 zu S. 17), Gott, inſofern er als freie Urſache betrachtet wird. Unter gewordener Natur aber verſtehe ich Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder jedes göttlichen Attributs erfolgt; d. h. alle Daſeynsweiſen der Attribute Gottes, inſofern ſie als Dinge betrachtet werden, welche in Gott ſind, und welche ohne Gott weder ſeyn noch begriffen werden können.

Dreißigſter Satz. Der wirklich endliche oder wirklich unendliche Verſtand muß die Attribute und die Erregungen Gottes faſſen und nichts Anderes.

Beweis. Die wahre Idee muß mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmen (nach Ax. 6), d. h. (wie an ſich klar) das, was im Verſtande objectiv enthalten iſt, muß nothwendig in der Natur gegeben ſeyn. Nun gibt es in der Natur (nach Folgeſatz 1 zu S. 14) nur eine Subſtanz, nämlich Gott, und keine anderen Erregungen (nach S. 15) als die, welche in Gott ſind und welche (nach demſelben S.) ohne Gott weder ſeyn noch begriffen werden können. Alſo muß

der wirklich endliche oder wirklich unendliche Verſtand die Attribute Gottes und die Erregungen Gottes faſſen und nichts Anderes. W. z. b. w.

Einunddreißigſter Satz. Der Verſtand in der Wirklichkeit, ſey er endlich oder unendlich, ſo wie auch der Wille, die Begierde, die Liebe u. ſ. w., müſſen zur gewordenen Natur, nicht aber zur wirkenden gerechnet werden.

Beweis. Denn unter Verſtand (*wie an ſich klar*) verſtehen wir nicht das abſolute Denken, ſondern nur eine gewiſſe Daſeynsweiſe des Denkens, welche Daſeynsweiſe ſich von anderen, nämlich der Begierde, der Liebe u. ſ. w., unterſcheidet, und deßhalb (nach Def. 5) aus dem abſoluten Denken begriffen werden muß, nämlich (nach S. 15 und Def. 6) aus einem Attribute Gottes, welches das ewige und unendliche Weſen des Denkens ausdrückt, ſo begriffen werden muß, daß es ohne daſſelbe weder ſeyn noch begriffen werden kann, und folglich (nach Anmerkung zu S. 29) zur gewordenen Natur, nicht aber zur wirkenden gerechnet werden muß, wie auch die übrigen Daſeynsweiſen des Denkens. W. z. b. w.

Anmerkung. Der Grund, warum ich hier vom Verſtande in der Wirklichkeit ſpreche, iſt nicht, weil ich zugebe, es gäbe einen Verſtand in der Möglichkeit, ſondern weil ich alle Verwirrung

zu vermeiden trachte, wollte ich nur von einem ganz deutlich aufgefaßten Dinge sprechen, nämlich vom Verſtehen ſelbſt; denn deutlicher als dieß können wir nichts auffaſſen; denn wir können nichts verſtehen, was nicht zur vollkommeneren Erkenntniß des Verſtehens führte.

Zweiunddreißigſter Satz. Der Wille kann nicht freie Urſache, ſondern nur nothwendige genannt werden.

Beweis. Der Wille iſt nur eine gewiſſe Daſeynsweiſe des Denkens, wie der Verſtand, folglich kann (nach S. 28) jedes Wollen nur da ſeyn und zum Wirken beſtimmt werden, wenn es von einer andern Urſache beſtimmt wird, und dieſe wieder von einer andern und ſo fort ins Unendliche. Wenn der Wille als unendlich angenommen würde, müßte er auch zum Daſeyn und Wirken beſtimmt werden, von Gott, nicht inſofern dieſer abſolut unendliche Subſtanz iſt, ſondern inſofern er ein Attribut hat, welche das unendliche und ewige Weſen des Denkens ausdrückt (nach S. 23). In jeder Weiſe alſo, er mag als endlich oder unendlich begriffen werden, erheiſcht er eine Urſache, durch welche er zum Daſeyn und Wirken beſtimmt wird, und folglich (nach Def. 7) kann er nicht freie Urſache, ſondern

nur nothwendige oder gezwungene genannt werden. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Hieraus folgt erstens, daß Gott nicht nach Freiheit des Willens wirkt.

Zweiter Folgesatz. Es folgt zweitens, daß Wille und Verstand sich so zu Gottes Natur verhalten, wie Bewegung und Ruhe, und überhaupt wie alles Natürliche, welches (nach S. 29), um da zu seyn und zu wirken, von Gott auf eine gewisse Weise bestimmt werden muß. Denn der Wille bedarf, wie alles Uebrige, einer Ursache, durch welche er da zu seyn und zu wirken auf gewisse Weise bestimmt wird. Und obgleich aus einem gegebenen Willen oder Verstand Unendliches erfolgt, kann deßhalb dennoch von Gott eben so wenig gesagt werden, daß er aus Freiheit des Willens handle, als wegen dessen, was aus Bewegung und Ruhe erfolgt (denn auch aus diesen erfolgt Unendliches), gesagt werden kann, daß er aus Freiheit der Bewegung und Ruhe handle; darum gehört der Wille eben so wenig zur Natur Gottes, als das übrige Natürliche, sondern er verhält sich auf dieselbe Weise zu ihr, wie Bewegung und Ruhe und alles Uebrige, was, wie ich gezeigt habe, aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgt und auf

gewisse Weise da zu seyn und zu wirken von ihr bestimmt wird.

Dreiunddreißigster Satz. Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind.

Beweis. Denn alle Dinge sind aus der gegebenen Natur Gottes nothwendig erfolgt (nach S. 16) und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise da zu seyn und zu wirken (nach S. 20). Wenn also die Dinge von anderer Natur seyn, oder auf andere Weise zum Wirken hätten bestimmt werden können, so daß die Ordnung der Natur eine andere wäre, so hätte demnach auch die Natur Gottes eine andere seyn können, als sie jetzt ist, und folglich (nach S. 11) müßte jene andere auch da seyn, und sonach könnte es zwei oder mehre Götter geben, was (nach Folgesatz 1 zu S. 14) widersinnig ist. Deßhalb konnten die Dinge auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung ꝛc. W. z. b. w.

1. *Anmerkung.* Da ich hierdurch sonnenklar gezeigt habe, daß es durchaus nichts in den Dingen gibt, weßhalb sie zufällig genannt werden könnten, will ich kurz erläutern, was unter zufällig bei uns zu verstehen sei, jedoch vorher,

was unter nothwendig und unmöglich. Ein Ding heißt nothwendig entweder in Beziehung auf sein Wesen, oder in Beziehung auf die Ursache. Denn das Daseyn eines Dinges erfolgt nothwendig entweder aus seinem Wesen und seiner Definition, oder aus einer gegebenen wirkenden Ursache. Sodann wird auch aus diesen Gründen ein Ding unmöglich genannt, nämlich weil entweder sein Wesen oder seine Definition einen Widerspruch enthält, oder weil es keine äußere Ursache gibt, welche ein solches Ding hervorzubringen bestimmt wäre. Zufällig aber wird ein Ding nur in Rücksicht eines Mangels unserer Erkenntniß genannt. Denn ein Ding, von dem wir nicht wissen, ob sein Wesen einen Widerspruch enthält, oder von dem wir sehr gut wissen, daß es keinen Widerspruch enthält, aber dennoch von seinem Daseyn nichts mit Bestimmtheit behaupten können, weil uns nämlich die Ordnung der Ursachen unbekannt ist, dieß kann uns nie weder nothwendig noch unmöglich scheinen, und darum nennen wir es entweder zufällig oder möglich.

2. Anmerkung. Aus dem Vorhergehenden folgt deutlich, daß die Dinge in der höchsten Vollkommenheit von Gott hervorgebracht wurden, da sie ja aus der vorhandenen vollkommensten

Natur nothwendig erfolgt sind. Und dieß zeiht Gott keiner Unvollkommenheit, denn seine Vollkommenheit zwingt uns zu dieser Behauptung. Ja, aus dem Gegentheile würde klar folgen (wie wir so eben gezeigt), daß Gott nicht höchst vollkommen sei, weil man nämlich, wenn die Dinge auf eine andere Weise hervorgebracht wären, Gott eine andere Natur zuschreiben müßte, verschieden von der, welche wir aus der Betrachtung des vollkommensten Seyenden ihm zuzuschreiben gezwungen sind. Ich zweifle aber nicht, daß Viele diese Meinung als widersinnig verspotten und sich nicht bemühen werden, sie zu überlegen, und zwar aus keinem andern Grunde, als weil sie gewohnt sind, Gott eine andere Freiheit zuzuschreiben, welche von der, welche wir (Def. 6) angenommen haben, nämlich einem absoluten Willen, weit entfernt ist. Ich zweifle aber auch nicht, daß, wenn sie die Sache überlegen und die Reihenfolge unserer Beweise gehörig bei sich überdenken wollen, sie endlich eine solche Freiheit, wie sie jetzt Gott zuschreiben, nicht blos als thöricht, sondern auch als ein großes Hinderniß des Wissens gänzlich verwerfen werden. Es ist nicht nöthig, hier das zu wiederholen, was in der Anmerkung zu Satz 17 gesagt wurde; um ihrentwillen will ich aber

noch zeigen, daß, wenn man auch einräumt, daß der Wille zum Wesen Gottes gehört, aus seiner Vollkommenheit dennoch folge, daß die Dinge auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott erschaffen werden konnten. Dieß wird leicht zu zeigen seyn, wenn wir zuvörderst das betrachten, was sie selbst zugeben, daß es nämlich von dem Beschlusse und dem Willen Gottes allein abhänge, daß jedes Ding das werde, was es ist. Denn sonst wäre Gott nicht Ursache aller Dinge. Ferner, daß alle Beschlüsse Gottes von Ewigkeit her von Gott selbst gefaßt waren, denn sonst würde er der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit geziehen. Da es aber im Ewigen kein Wann, kein Vorher und kein Nachher gibt, so folgt deßhalb aus der bloßen Vollkommenheit Gottes, daß Gott nie etwas Anderes beschließen könne, noch je gekonnt habe; oder daß Gott vor seinen Beschlüssen weder gewesen sey, noch ohne sie seyn könne. Aber, sagen sie, nimmt man auch an, daß Gott eine andere Natur gemacht hätte, oder daß er von Ewigkeit etwas Anderes über die Natur und ihre Ordnung beschlossen hätte, so würde hieraus doch keine Unvollkommenheit in Gott folgen. Wenn sie dieß aber sagen, räumen sie zugleich ein, Gott könne seine Beschlüsse ändern. Denn hätte

Gott über die Natur und ihre Ordnung etwas Anderes beſchloſſen, als er beſchloſſen hat, d. h. hätte er etwas Anderes über die Natur gewollt und ſich vorgenommen, ſo hätte er nothwendig einen andern Verſtand gehabt, als er jetzt hat, und einen andern Willen, als er jetzt hat. Und wenn man Gott einen andern Verſtand und einen andern Willen, ohne eine Veränderung ſeines Weſens und ſeiner Vollkommenheit, zuſchreiben darf, wo iſt ein Grund, warum er nicht jetzt ſeine Beſchlüſſe über die geſchaffenen Dinge ändern, und dennoch gleich vollkommen bleiben könnte? Denn es iſt ja einerlei in Rückſicht ſeines Weſens und ſeiner Vollkommenheit, wie man ſeinen Verſtand und Willen, in Bezug auf die geſchaffenen Dinge und ihre Ordnung, begreift. Ferner geſtehen alle Philoſophen, die ich kenne, es gebe in Gott keinen Verſtand der Möglichkeit nach, ſondern nur der Wirklichkeit nach. Da aber ſein Verſtand und Wille ſich nicht von ſeinem Weſen unterſcheiden, wie auch Alle zugeben, ſo folgt hieraus auch, daß, wenn Gott einen anderen Verſtand und anderen Willen der Wirklichkeit nach gehabt hätte, auch ſein Weſen nothwendig ein anderes wäre, und ferner (wie ich Anfangs geſchloſſen habe), wenn die Dinge anders, als ſie jetzt ſind, von Gott hervorgebracht

wären, ſo müßte Gottes Verſtand und ſein Wille, d. h., wie eingeſtanden wird, ſein Weſen, ein anderes ſeyn, was widerſinnig iſt. Da alſo die Dinge auf keine andere Weiſe und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten und die Wahrheit dieſes aus der höchſten Vollkommenheit Gottes erfolgt, ſo kann uns gewiß keine geſunde Vernunft glauben machen, daß Gott nicht Alles, was in ſeinem Verſtande iſt, mit derſelben Vollkommenheit habe ſchaffen wollen, mit welcher er Alles erkennt. Aber, ſagen ſie, in den Dingen iſt weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit, ſondern das, was in ihnen iſt, weßhalb ſie vollkommen oder unvollkommen ſind, gut oder ſchlecht genannt werden, hängt nur vom Willen Gottes ab, und folglich, wenn Gott gewollt hätte, hätte er bewirken können, daß das, was jetzt Vollkommenheit iſt, die höchſte Unvollkommenheit wäre, und umgekehrt. Aber, was wäre dieß anders, als offenbar behaupten, daß Gott, welcher das, was er will, nothwendig erkennt, durch ſeinen Willen bewirken könne, daß er die Dinge auf andere Art erkenne, als er ſie erkennt? Dieß, wie eben gezeigt, iſt höchſt widerſinnig. Darum kann ich den Beweis gegen ſie ſelbſt folgendermaßen zurückwenden. Alles hängt von der Macht Gottes ab. Damit

sich die Dinge also anders verhalten könnten, müßte nothwendig der Wille Gottes sich auch anders verhalten. Nun kann sich der Wille Gottes nicht anders verhalten (wie wir oben aus Gottes Vollkommenheit aufs Deutlichste gezeigt haben), also können sich auch die Dinge nicht anders verhalten. Ich gestehe, daß diese Meinung, welche Alles einem gewissen indifferenten Willen Gottes unterwirft und Alles von seinem Gutdünken abhängen läßt, weniger vom Wahren entfernt ist, als die Meinung derjenigen, welche annehmen, daß Gott Alles unter der Rücksicht des Guten thue. Denn diese scheinen etwas außer Gott zu setzen, was nicht von Gott abhängt, worauf Gott, wie auf ein Vorbild, im Wirken Acht gibt, oder worauf er, wie auf ein bestimmtes Ziel, losſteuert. Dieß ist wahrlich nichts anders, als Gott dem Schicksal unterwerfen; Widersinnigeres kann nicht von Gott behauptet werden, von ihm, den wir als erste und einzige freie Ursache des Wesens und Daseyns aller Dinge dargestellt haben. Deßhalb ist es nicht nöthig, bei der Widerlegung dieses Unsinns die Zeit zu verlieren.

Vierunddreißigster Satz. Die Macht Gottes ist sein Wesen selbst.

Beweis. Denn aus der bloßen Nothwendigkeit des göttlichen Wesens folgt, daß Gott

die Urſache ſeiner ſelbſt (nach S. 11) und (nach S. 16 und deſſen Folgeſatz) aller Dinge iſt. Demnach iſt die Macht Gottes, wodurch er ſelbſt und Alles iſt und handelt, ſein Weſen ſelbſt. W. z. b. w.

Fünfunddreißigſter Satz. Alles, was wir, als in Gottes Macht ſtehend, begreifen, das iſt nothwendig.

Beweis. Denn Alles, was in Gottes Macht iſt, dieß muß (nach vor. S.) ſo in ſeinem Weſen begriffen ſeyn, daß es nothwendig daraus folgt, und alſo iſt es nothwendig. W. z. b. w.

Sechsunddreißigſter Satz. Nichts iſt da, aus deſſen Natur nicht eine Wirkung erfolgte.

Beweis. Alles, was da iſt, drückt Gottes Natur oder Weſen auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe aus (nach S. 25), d. h. (nach S. 34) Alles, was da iſt, drückt Gottes Macht, welche die Urſache aller Dinge iſt, auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe aus, und folglich (nach S. 16) muß aus Allem eine Wirkung erfolgen.

Anhang.

Hiermit habe ich die Natur Gottes und seine Eigenschaften erläutert, nämlich daß er nothwendig da ist; daß er aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur ist und handelt; daß und wie er die freie Ursache aller Dinge ist; daß Alles in Gott ist und so von ihm abhängt, daß es ohne ihn weder seyn noch begriffen werden kann, und endlich, daß Alles von Gott vorher bestimmt war, nicht zwar aus Freiheit des Willens oder absolutem Gutdünken, sondern aus der absoluten Natur oder unendlichen Macht Gottes. Ferner habe ich überall, wo sich Gelegenheit dazu gab, die Vorurtheile wegzuräumen gesucht, die der Auffassung meiner Beweise hinderlich seyn konnten. Weil aber noch gar viele Vorurtheile übrig sind, welche auch, ja am meisten verhindern könnten und können, daß man den Zusammenhang der Dinge, in der Weise, wie ich ihn entwickelt habe, auffassen könne, hielt ich es der Mühe werth, sie hier der Prüfung der Vernunft zu unterwerfen. Da aber alle Vorurtheile, welche ich hier zu bezeichnen unternehme, von dem einen abhängen, daß nämlich die Menschen gemeiniglich voraussetzen, alle Dinge in der Natur handelten, wie sie selbst, wegen eines Zweckes, ja, daß sie als gewiß

aufstellen, daß Gott selbst Alles zu einem gewissen bestimmten Zwecke lenke (denn sie sagen, Gott habe Alles des Menschen wegen gemacht, den Menschen aber, damit dieser ihn verehre), so will ich dieß Eine zuerst betrachten, indem ich nämlich zuerst die Ursache aufsuche, weßhalb die Meisten in diesem Vorurtheile stecken, und alle von Natur so geneigt sind, es zu hegen. Sodann will ich die Unrichtigkeit desselben nachweisen und endlich zeigen, wie hieraus die Vorurtheile von gut und böse, Verdienst und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und Häßlichkeit und dgl. entstanden sind. Dieses jedoch aus der Natur des menschlichen Geistes abzuleiten, dazu ist hier nicht der Ort. Es wird hier genügen, wenn ich als Grundsatz das annehme, was Alle zugeben müssen, nämlich dieß, daß alle Menschen der Ursachen der Dinge unkundig geboren werden und daß alle das Bestreben haben, das ihnen Nützliche zu suchen, dessen sie sich bewußt sind. Hieraus folgt erstens, daß die Menschen sich für frei halten, weil sie sich ihres Wollens und ihres Bestrebens bewußt sind und an die Ursachen, von welchen sie disponirt werden, etwas zu begehren und zu wollen, da sie ihrer unkundig sind, nicht im Traume denken. Es folgt zweitens, daß die

Menſchen Alles wegen eines Zweckes thun, nämlich wegen des Nützlichen, das ſie begehren. Daher kömmt es, daß ſie immer nur die Entzwecke der vollbrachten Dinge zu wiſſen begehren, und wenn ſie ſie gehört, zufrieden ſind, weil ſie nämlich keine Urſache haben, weiter in Ungewißheit zu ſeyn. Können ſie dieſe aber von keinem andern erfahren, ſo bleibt ihnen nichts übrig, als ſich an ſich ſelbſt zu wenden und über die Zwecke, von welchen ſie ſelbſt zu dergleichen beſtimmt zu werden pflegen, nachzuſinnen, und ſo beurtheilen ſie nothwendig nach ihrer Sinnesweiſe die Sinnesweiſe eines Andern. Ferner, da ſie in ſich und außer ſich allerlei Mittel finden, die ſehr viel zur Erreichung ihres Nutzens beitragen, wie z. B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, Pflanzen und Thiere zur Nahrung, die Sonne zum Leuchten, das Meer Fiſche zu ernähren u. ſ. w., ſo kömmt es daher, daß ſie Alles in der Natur als Mittel zu ihrem Nutzen betrachten; und weil ſie wiſſen, daß jene Mittel von ihnen aufgefunden, nicht aber hervorgebracht ſind, ſo war dieß die Urſache zu dem Glauben, irgend ein Anderer ſey es, der jene Mittel zu ihrem Nutzen zubereitet habe. Denn nachdem ſie die Dinge als Mittel betrachteten, konnten ſie nicht glauben, daß dieſe ſich ſelbſt gemacht hätten,

sondern sie mußten aus den Mitteln, welche sie sich zu bereiten pflegen, schließen, es gäbe einen oder einige mit menschlicher Freiheit begabte Lenker der Natur, die Alles für sie besorgt, und Alles zu ihrem Nutzen gemacht hätten. Auch die Sinnesweise dieser mußten sie, da sie nie etwas darüber gehört hatten, nach der ihrigen beurtheilen, und deßhalb nahmen sie an, die Götter lenkten Alles zum Nutzen der Menschen, um die Menschen sich zu verbinden und auf das Höchste von ihnen geehrt zu werden. Daher kam es, daß jeder nach seiner Sinnesweise verschiedene Arten, Gott zu verehren, ausdachte, damit Gott ihn mehr als die Uebrigen liebe, und die ganze Natur zur Befriedigung seiner blinden Begierde und unersättlichen Habsucht lenke. Und so verwandelte sich dieses Vorurtheil in Aberglauben und trieb tiefe Wurzeln in den Gemüthern; und dieß war der Grund, weßhalb Jeder mit größter Anstrengung die Endzwecke aller Dinge zu erkennen und zu erklären suchte. Aber während sie zu zeigen suchten, daß die Natur nichts vergebens (d. h. nichts, was nicht zum Nutzen der Menschen diene) thue, scheinen sie nichts Anderes gezeigt zu haben, als daß die Natur und die Götter eben so thöricht seyen, wie die Menschen. Man sehe nur, wohin das endlich hinauslief.

Unter so vielem Nützlichen in der Natur mußten sie nicht wenig Schädliches finden, nämlich Stürme, Erdbeben, Krankheiten u. s. w.; diese, meinten sie, kämen daher, weil die Götter über die von den Menschen ihnen zugefügten Beleidigungen oder über Vergehen bei ihrer Verehrung erzürnt wären; obgleich die Erfahrung sich täglich dagegen auflehnte und durch unzählige Beispiele zeigte, daß Nützliches und Schädliches den Frommen wie den Gottlosen auf gleiche Weise begegne, ließen sie doch nicht von dem eingerosteten Vorurtheile ab. Denn es war ihnen leichter, dieß unter anderes Unbekannte, dessen Nutzen sie nicht kannten, zu rechnen, und so ihren gegenwärtigen und angebornen Zustand der Unwissenheit zu behaupten, als jenes ganze Gebäude umzustoßen und ein neues auszusinnen; deßhalb nahmen sie als gewiß an, daß die Urtheile der Götter die menschliche Fassungskraft weit überstiegen, was allein schon hätte verursachen können, daß die Wahrheit dem Menschengeschlechte in Ewigkeit verborgen bliebe, wenn nicht die Mathematik, die sich nicht mit Zwecken, sondern nur mit den Wesen und Eigenschaften der Gestalten beschäftigt, den Menschen eine andere Richtschnur der Wahrheit gezeigt hätte. Außer der Mathematik können noch andere Ursachen bezeichnet werden

(deren Aufzählung hier überflüssig ist), welche die Menschen auf die gemeinen Vorurtheile aufmerksam machen, und zur richtigen Erkenntniß der Dinge führen konnten.

Hiermit habe ich den ersten Punkt meines Versprechens hinlänglich erläutert. Um nun aber zu zeigen, daß die Natur sich keinen Zweck vorgesetzt habe, und daß alle Endzwecke nur menschliche Erdichtungen sind, bedarf es nicht viel; denn ich glaube, dieses ergibt sich schon hinlänglich aus den Gründen und Ursachen, aus welchen ich den Ursprung dieses Vorurtheils aufgezeigt habe, so wie auch aus Satz 16 und Folges. zu Satz 32 und außerdem aus allen denen, wodurch ich gezeigt habe, daß Alles in der Natur nach einer gewissen ewigen Nothwendigkeit und höchsten Vollkommenheit vor sich gehe. Nur dieß will ich noch hinzusetzen, daß nämlich diese Lehre vom Endzwecke die Natur gänzlich um und umkehre. Denn das, was eigentlich Ursache ist, betrachtet sie als Wirkung und umgekehrt; ferner macht sie das, was von Natur früher ist, zum späteren; und endlich das, was das Höchste und Vollkommenste ist, macht sie zum Unvollkommensten. Denn (mit Uebergehung der beiden ersten, weil sie an sich klar sind,) aus den Sätzen 21, 22 und 23 erhellt, daß diejenige Wirkung die

vollkommenste ist, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird, und daß etwas um so unvollkommener ist, je mehr vermittelnder Ursachen es bedarf, um hervorgebracht zu werden. Wenn aber die Dinge, welche unmittelbar von Gott hervorgebracht sind, deßhalb gemacht wären, damit Gott seinen Zweck erreichte, dann wären nothwendig die letzten, um deren willen die ersten gemacht sind, die vortrefflichsten von allen. Ferner hebt diese Lehre die Vollkommenheit Gottes auf; denn, wenn Gott wegen eines Zweckes handelt, begehrt er nothwendig etwas, dessen er entbehrt. Obgleich nun die Theologen und Metaphysiker zwischen Zweck des Bedürfnisses und Zweck der Assimilation unterscheiden, so räumen sie doch ein, daß Gott Alles seinethalb, nicht aber wegen der zu schaffenden Dinge gethan habe, weil sie vor der Schöpfung außer Gott nichts angeben können, wegen dessen Gott handeln sollte; also müssen sie nothwendig zugeben, Gott habe das, um dessen willen er die Mittel bereiten wollte, entbehrt, und es begehrt, wie an sich klar. Hierbei ist nicht zu vergessen, daß die Anhänger dieser Lehre, welche in der Zweckbestimmung der Dinge ihren Scharfsinn zur Schau tragen wollten, eine neue Art der Beweisführung aufbrachten, um diese ihre Lehre zu stützen, indem

sie sich nämlich nicht auf die Unmöglichkeit, sondern auf die Unwissenheit berufen; dieß zeigt, daß es kein anderes Mittel gegeben, diese Lehre zu beweisen. Denn, wenn z. B. ein Ziegel von einem Dache Jemanden auf den Kopf fällt und ihn tödtet, so werden sie auf diese Art beweisen, daß der Ziegel, um den Menschen zu tödten, gefallen sey. Denn, wenn er nicht nach dem Willen Gottes zu diesem Zwecke gefallen wäre, wie konnten so viele Umstände (denn oft treffen viele zusammen) durch Zufall zusammen kommen? Antwortet man vielleicht, es kam daher, weil der Wind wehte und weil der Mensch eben dort vorbeiging, so fragen sie dann wieder, warum wehte der Wind damals? Warum ging der Mensch gerade damals dort? Wenn man hierauf wieder antwortet, der Wind entstand damals, weil das Meer am vorigen Tage bei noch ruhigem Wetter stürmisch zu werden anfing und weil der Mensch von einem Freunde eingeladen war, so werden sie dann wieder, weil das Fragen keine Grenzen hat, entgegnen, warum war aber das Meer stürmisch? warum wurde der Mensch zu jener Zeit eingeladen? und sofort werden sie nach den Ursachen der Ursachen zu fragen nicht ablassen, bis man zu dem Willen Gottes, d. h. zum Asyl der Unwissenheit, entflieht. So

auch, wenn ſie den Bau des menſchlichen Körpers betrachten, ſtaunen ſie und ſchließen, weil ſie die Urſachen eines ſo hohen Kunſtwerkes nicht kennen, daß er nicht durch mechaniſche, ſondern durch göttliche oder unnatürliche Kunſtarbeit und auf ſolche Weiſe zuſammengeſetzt ſey, daß kein Theil den andern verletze. Daher kömmt es, daß, wer die wahren Urſachen der Natur aufſucht, und wer die natürlichen Dinge als Unterrichteter zu verſtehen, nicht aber als Thor anzuſtaunen ſtrebt, oft für einen Ketzer und Gottloſen gehalten, und von denen verſchrieen wird, die das Volk gleichſam als die Dollmetſcher der Natur und der Götter anbetet; denn ſie wiſſen, daß, wenn man die Unwiſſenheit wegräumt, auch das blöde Staunen, als das einzige Mittel, welches ſie haben, um zu erweiſen und ihr Anſehen zu behaupten, wegfällt. Doch ich laſſe dieß und gehe zu dem über, was ich drittens hier zeigen wollte.

Nachdem die Menſchen ſich einmal eingebildet hatten, daß Alles, was geſchieht, ihrethalben geſchehe, mußten ſie das bei jedem Ding für die Hauptſache halten, was ihnen das Nützlichſte war, und alles das als das Höchſte ſchätzen, wovon ſie am angenehmſten berührt wurden. Daher mußten ſie folgende Begriffe bilden,

womit sie die Beschaffenheiten der Dinge erklären, nämlich: gut, böse, Ordnung, Verwirrung, warm, kalt, Schönheit und Häßlichkeit, und weil sie sich für frei halten, sind folgende Begriffe entstanden, nämlich: Lob und Tadel, Sünde und Verdienst; diese letzten will ich aber unten, wenn ich von der menschlichen Natur gehandelt habe, die ersten aber will ich hier kurz erläutern. Alles das, nämlich was zum Wohlbefinden und zur Gottesverehrung führt, haben sie gut, was aber diesem entgegen ist, böse genannt. Und weil die, welche die Natur nicht verstehen, nichts von den Dingen behaupten, sondern sich die Dinge nur vorstellen, und Vorstellung für Verstand nehmen, so glauben sie in ihrer Unkenntniß der Dinge und ihrer Natur fest, es sey eine Ordnung in den Dingen. Denn wenn sie so gestellt sind, daß wir sie, wenn sie uns durch die Sinne dargestellt werden, leicht vorstellen können, und folglich uns ihrer leicht erinnern, nennen wir sie wohlgeordnet; wenn aber im Gegentheil, sagen wir, sie seyen schlecht geordnet oder verworren. Und weil uns das besonders angenehm ist, was wir leicht vorstellen können, ziehen deßhalb die Menschen die Ordnung der Verwirrung vor, als ob, abgesehen von unserer Vorstellung, die Ordnung

etwas in der Natur wäre. Sie sagen, Gott habe Alles in Ordnung geschaffen, und legen so, ohne ihr Wissen, Gott Vorstellung bei, wenn sie nicht vielleicht meinen, daß Gott, für die menschliche Vorstellung sorgend, alle Dinge in solcher Weise gestellt habe, wie sie sich dieselben am leichtesten vorstellen könnten. Und das wird ihnen vielleicht gar kein Bedenken machen, daß man Unzähliges findet, was unsere Vorstellung weit übersteigt, und sehr Vieles, was sie wegen ihrer Schwäche verwirrt. Doch genug hiervon. Auch die übrigen Begriffe sind weiter nichts, als Vorstellungsarten, wodurch die Vorstellung auf verschiedene Weise afficirt wird, und werden doch von Unkundigen als Hauptattribute der Dinge betrachtet, weil sie, wie wir bereits gesagt haben, glauben, alle Dinge wären ihrethalben gemacht, und sie nennen die Natur eines Dinges gut oder böse, gesund oder faul und verdorben, je nachdem sie von ihm afficirt werden. Wenn z. B. die Bewegung, welche die Nerven von den durch die Augen vorgestellten Gegenständen empfangen, dem Wohlbefinden zusagt, werden die Gegenstände, welche die Ursache sind, schön genannt; die aber, welche die entgegengesetzte Bewegung erregen, häßlich. Das, was durch die Nase den Sinn erregt, nennen sie wohlriechend oder stinkend;

was durch die Zunge, ſüß oder bitter, wohlſchmeckend oder übelſchmeckend u. ſ. w. Was aber durch das Taſten, hart oder weich, rauh oder glatt u. ſ. w. Was endlich das Gehör erregt, von dem heißt es, es mache Geräuſch, Schall, Harmonie; dieſes letztere hat die Menſchen ſo bethört, daß ſie glaubten, auch Gott ergötze ſich an der Harmonie. Es gibt auch Philoſophen, welche ſich einbildeten, daß die himmliſchen Bewegungen eine Harmonie bilden. Alles dieß zeigt deutlich, daß jeder nach Beſchaffenheit ſeines Gehörs über die Dinge geurtheilt, oder vielmehr die Regungen ſeiner Einbildungskraft für die Dinge genommen hat. Deßhalb iſt es kein Wunder (um auch dieß nebenbei zu bemerken), daß, wie wir erfahren, unter den Menſchen ſo viel Streitigkeiten entſtanden ſind, und endlich daraus der Skepticismus. Denn obgleich die menſchlichen Körper in Vielem übereinſtimmen, weichen ſie doch in dem Meiſten von einander ab, und deßhalb erſcheint dem Einen gut, was dem Andern böſe, dem Einen geordnet, was dem Andern verworren, Einem angenehm, was dem Andern unangenehm iſt, und ſo im Uebrigen, worauf ich mich hier nicht einlaſſe, theils weil hier nicht der Ort iſt, eigentlich davon zu ſprechen, theils weil Jeder dieß genugſam erfahren

hat. Denn jeder kennt ja die Redensart: so viel Köpfe, so viel Sinnesarten; jeder hat genug an seinem Sinn, es gibt so viel Verschiedenheiten der Köpfe als der Geschmäcke. Diese Sätze zeigen hinlänglich, daß die Menschen je nach der Beschaffenheit ihres Kopfes über die Dinge urtheilen und sich die Dinge lieber einbilden, als sie erkennen. Denn wenn sie die Dinge erkannt hätten, würden diese alle sie, wie die Mathematik bezeugt, wenn nicht für sich gewinnen, doch wenigstens widerlegen.

Wir sehen also, daß alle Gründe, durch welche man gewöhnlich die Natur zu erklären pflegt, nur Vorstellungsarten sind, und nicht die Natur irgend eines Dinges, sondern nur die Verfassung der Vorstellungsweise anzeigen; und weil sie Namen haben, als ob sie außerhalb der Vorstellung daseyenden Dingen angehörten, so nenne ich sie nicht Vernunftdinge, sondern Dinge der Einbildungskraft; sonach können alle Gründe, welche gegen uns aus solchen Begriffen hergenommen werden, leicht zurückgeschlagen werden. Denn Viele pflegen so zu schließen: Wenn Alles aus der Nothwendigkeit der vollkommensten Natur Gottes erfolgt ist, woher sind denn so viele Unvollkommenheiten in der Natur, wie die Verderbung der Dinge bis zum Gestank, die

ekelerweckende Mißgestalt der Dinge, die Verwirrung, das Uebel, die Sünde u. s. w.? Aber, wie ich eben sagte, sie werden leicht widerlegt. Denn die Vollkommenheit der Dinge muß nach ihrer Natur und ihrem Vermögen allein geschätzt werden, und die Dinge sind deßhalb nicht mehr oder minder vollkommen, weil sie den Sinn der Menschen ergötzen oder beleidigen, weil sie der menschlichen Natur zusagen oder ihr entgegen sind. Denen aber, welche fragen, warum Gott nicht alle Menschen so geschaffen, daß sie blos durch die Führung der Vernunft geleitet werden, antworte ich nur: weil er Stoff hatte, Alles zu schaffen von der höchsten bis zur niedrigsten Stufe der Vollkommenheit; oder eigentlicher gesprochen, weil die Gesetze seiner Natur so weit umfassend sind, daß sie zur Hervorbringung alles dessen, was von einem unendlichen Verstande begriffen werden kann, ausreichten, wie ich Satz 16 gezeigt habe. Dieß sind die Vorurtheile, welche ich hier anführen wollte; wenn noch einige dieses Schlages übrig sind, werden sie leicht von Jedem mit einigem Nachdenken gehoben werden können.

Ethik.

Zweiter Theil.

Von der Natur und dem Ursprunge des Geistes.

Ich gehe nunmehr zur Auseinandersetzung dessen über, was aus dem Wesen Gottes, oder des ewigen und unendlichen Seyenden, nothwendig erfolgen mußte; zwar nicht Alles, denn S. 16. Theil 1 haben wir gezeigt, daß Unendliches auf unendliche Arten aus ihm erfolgen müsse; sondern nur das, was uns zur Erkenntniß des menschlichen Geistes und seiner höchsten Glückseligkeit, gleichsam an der Hand hinführen kann.

Definitionen.

1. Unter Körper verstehe ich eine Daseynsweise, die das Wesen Gottes, insofern er als

ausgedehntes Ding betrachtet wird, auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt. Siehe Folgesatz zu S. 25, Th. 1.

2. Zum Wesen eines Dinges, sage ich, gehört das, wodurch, wenn es gegeben ist, das Ding nothwendig gesetzt, und wodurch, wenn man es aufhebt, das Ding nothwendig aufgehoben wird; oder das, ohne welches das Ding, und umgekehrt, was ohne das Ding weder seyn, noch begriffen werden kann.

3. Unter Idee verstehe ich den Begriff des Geistes, welchen der Geist bildet, weil er ein denkendes Ding ist.

Erläuterung. Ich sage lieber Begriff, als Wahrnehmung, weil das Wort Wahrnehmung anzuzeigen scheint, daß der Geist von dem Objekt leide. Aber Begriff scheint eine Handlung des Geistes auszudrücken.

4. Unter adäquater Idee verstehe ich die Idee, welche, insofern sie an sich, ohne Bezug auf das Objekt, betrachtet wird, alle Eigenschaften oder innere Merkmale einer wahren Idee hat.

Erläuterung. Ich sage innere, um das auszuschließen, was äußerlich ist, nämlich das Uebereinstimmen der Idee mit ihrem Gegenstande.

5. Dauer ist eine unbestimmte Fortsetzung des Daseyns.

Erläuterung. Ich sage unbestimmt, weil sie durch die eigene Natur des daseyenden Dinges nicht bestimmt werden kann, noch auch von der wirkenden Ursache, welche nämlich das Daseyn eines Dinges nothwendig setzt, nicht aber aufhebt.

6. Unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich dasselbe.

7. Unter einzelne Dinge verstehe ich die Dinge, welche endlich sind und ein bestimmtes Daseyn haben. Wenn mehre Individuen so in einer Handlung zusammentreffen, daß sie alle zugleich die Ursache einer Wirkung sind, diese alle betrachte ich in so fern als ein einzelnes Ding.

Axiome.

1. Das Wesen des Menschen schließt nicht ein nothwendiges Daseyn in sich, d. h., nach der Ordnung der Natur kann es eben so wohl seyn, daß dieser und jener Mensch da ist, als daß er nicht da ist.

2. Der Mensch denkt.

3. Die Weisen des Denkens, wie Liebe, Neigung, oder welche sonst noch mit dem Ausdrucke Seelenbewegung bezeichnet werden, gibt es nur, wenn es in demselben Individuum eine Idee des geliebten, begehrten u. s. w. Gegenstandes

gibt. Es kann aber eine Idee geben, wenn es auch keine andere Weise des Denkens gäbe.

4. Wir empfinden, daß ein Körper auf mannichfache Weise afficirt wird.

5. Wir empfinden und nehmen keine anderen einzelnen Dinge wahr, als nur Körper und Weisen des Denkens.

Die Postulate siehe nach S. 13.

Erster Satz. Das Denken ist ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein denkendes Ding.

Beweis. Die einzelnen Gedanken, oder dieß und jenes Denken, sind Daseynsweisen, welche Gottes Natur auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrücken (nach Folgef. zu S. 25, Th. 1). Es kömmt also Gott ein Attribut zu (nach Def. 5, Th. 1), dessen Begriff in allen einzelnen Gedanken enthalten ist, und durch welches Attribut auch diese begriffen werden. Das Denken ist also eines von den unendlichen Attributen Gottes, das Gottes ewiges und unendliches Wesen ausdrückt (S. Def. 6, Th. 1), oder Gott ist ein denkendes Ding. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Satz erhellt auch daraus, daß wir ein unendliches denkendes Wesen begreifen können. Denn je mehr ein denkendes Wesen denken kann, desto mehr Realität oder

Vollkommenheit müſſen wir ihm auch in unſerm Begriffe beilegen. Ein Weſen alſo, das Unendliches auf unendliche Weiſen denken kann, iſt nothwendig unendlich an Kraft des Denkens. Da wir alſo auf das bloße Denken achtend, ein unendliches Weſen begreifen, ſo iſt (nach Def. 4 und 6, Th. 1) das Denken nothwendig eines von den unendlichen Attributen Gottes, wie wir behaupten.

Zweiter Satz. Die Ausdehnung iſt ein Attribut Gottes, oder Gott iſt ein ausgedehntes Ding.

Beweis. Dieſer wird auf dieſelbe Art, wie bei dem vorhergehenden Satze geführt.

Dritter Satz. Es gibt in Gott nothwendig eine Idee, ſowohl ſeines Weſens, als Alles deſſen, was aus ſeinem Weſen nothwendig erfolgt.

Beweis. Denn Gott kann (nach S. 1 d. Th.) Unendliches auf unendliche Weiſen denken, oder (was daſſelbe iſt, nach S. 16, Th. 1) die Idee ſeines Weſens und Alles deſſen, was nothwendig daraus folgt, bilden. Nun iſt Alles, was in Gottes Macht iſt, nothwendig (nach S. 35, Th. 1); alſo gibt es nothwendig eine ſolche Idee, und (nach S. 15, Th. 1) nur in Gott. W. z. b. w.

Anmerkung. Der große Haufe verſteht unter Gottes Macht ſeinen freien Willen und

ſein Recht auf Alles, was iſt, und was deßhalb gewöhnlich als zufällig betrachtet wird. Denn, ſagt man, Gott hat die Macht, Alles zu zerſtören und in Nichts zu verwandeln. Ferner vergleicht man Gottes Macht häufig mit der Macht der Könige; allein dieſes haben wir Folgef. 1 u. 2 zu S. 32, Th. 1 widerlegt, und Satz 16, Th. 1 gezeigt, daß Gott nach derſelben Nothwendigkeit handelt, mit der er ſich ſelbſt erkennt, d. h. ſowie es aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur (wie Alle einſtimmig annehmen) folge, daß Gott ſich ſelbſt erkennt, mit derſelben Nothwendigkeit folgt auch, daß Gott Unendliches auf unendliche Weiſen thue. Ferner haben wir S. 34, Th. 1 gezeigt, daß die Macht Gottes nichts als Gottes thätiges Weſen iſt, und daher iſt es uns ebenſo unmöglich zu begreifen, daß Gott nicht handle als daß Gott nicht ſey. Wenn ich dieß hier weiter verfolgen dürfte, könnte ich ferner zeigen, daß jene Macht, welche der große Haufe Gott andichtet, nicht blos eine menſchliche iſt (welches zei[illegible], daß Gott als Menſch, oder einem Menſchen ähnlich, vom großen Haufen begriffen wird), ſonde[illegible] daß ſie ſogar ein Unvermögen in ſich ſchließt. Doch ich will über eine und dieſelbe Sache nicht ſo oft reden, ich will nur den Leſer dringend erſuchen, daß er Alles, was im erſten

Theile von Satz 16, bis zu Ende, über dieſe Sache geſagt iſt, mehrmal durchdenke. Denn Niemand wird das, was ich meine, recht faſſen können, wenn er ſich nicht ſehr hütet, die Macht Gottes mit der menſchlichen Macht oder dem Rechte der Könige zu vermengen.

Vierter Satz. Die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weiſen erfolgt, kann nur eine einzige ſeyn.

Beweis. Der unendliche Verſtand faßt nichts als Gottes Attribute und ſeine Erregungen (nach S. 30, Th. 1). Nun iſt Gott einzig (nach Folgeſ. 1 zu S. 14, Th. 1). Alſo kann die Idee Gottes, aus welcher Unendliches auf unendliche Weiſe erfolgt, nur eine einzige ſeyn. W. z. b. w.

Fünfter Satz. Das formale Seyn der Ideen erkennt Gott nur als ſeine Urſache an, inſofern er als denkendes Ding betrachtet wird, und nicht inſofern er durch ein anderes Attribut erklärt wird; d. h. die Ideen ſowohl der Attribute Gottes als der einzelnen Dinge, erkennen nicht die Gegenſtände ſelbſt, oder die wahrgenommenen Dinge als wirkende Urſache an, ſondern Gott ſelbſt inſofern er ein denkendes Ding iſt.

Beweis. Dieſer erhellt zwar auch aus Satz 3,

Th. 2; denn dort ſchloſſen wir, daß Gott die Idee ſeines Weſens und Alles deſſen, was nothwendig daraus erfolgt, allein dadurch bilden könne, daß Gott ein denkendes Ding iſt, und nicht dadurch, daß er das Objekt ſeiner Idee iſt. Deßhalb erkennt das formale Seyn der Ideen Gott als Urſache an, inſofern er ein denkendes Ding iſt. Dieſer Satz kann jedoch anders auf folgende Weiſe bewieſen werden: Das formale Seyn der Ideen iſt eine Denkweiſe (wie an ſich klar), d. h. (nach Folgeſ. zu S. 25, Th. 1) eine Daſeynsweiſe, welche Gottes Natur, inſofern er denkendes Ding iſt, auf gewiſſe Weiſe ausdrückt, es ſchließt alſo (nach S. 10, Th. 1) den Begriff keines andern göttlichen Attributes in ſich, und daher (nach Ar. 4, Th. 1) iſt es die Wirkung keines andern göttlichen Attributs als des Denkens, und alſo erkennt das formale Seyn der Ideen Gott nur, inſofern er als denkendes Ding betrachtet wird ꝛc. W. z. b. w.

Sechster Satz. Die Daſeynsweiſen jedes Attributs haben Gott nur inſofern zur Urſache, wiefern er unter jenem Attribute, deſſen Daſeynsweiſen ſie ſind, betrachtet wird, und nicht, wiefern er unter irgend einem andern betrachtet wird.

Beweis. Denn jedes Attribut wird aus ſich, ohne ein anderes begriffen (nach S. 10, Th. 1).

Deßhalb schließen die Daseynsweisen jedes Attributs den Begriff ihres Attributs, nicht aber den eines andern, in sich. Folglich (nach Ar. 4, Th. 1) haben sie Gott nur insofern zur Ursache, wiefern er unter jenem Attribute, dessen Daseynsweisen sie sind, betrachtet wird, und nicht, wiefern er unter irgend einem andern betrachtet wird. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß das formale Sein der Dinge, welche keine Daseynsweisen des Denkens sind, nicht deßhalb aus der göttlichen Natur erfolgt, weil sie die Dinge früher erkannt hat, sondern auf dieselbe Weise und mit derselben Nothwendigkeit erfolgen die vorgestellten Dinge aus ihren Attributen und werden daraus geschlossen, wie wir gezeigt haben, daß die Ideen aus dem Attribute des Denkens erfolgen.

Siebenter Satz. Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.

Beweis. Dieser erfolgt aus Axiom 4, Th. 1. Denn die Idee eines jeden Verursachten hängt von der Erkenntniß der Ursache ab, deren Wirkung sie ist.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß das Denkvermögen Gottes seinem wirklichen Handlungsvermögen gleich ist, d. h. Alles, was aus der unendlichen Natur Gottes formal erfolgt, das

erfolgt aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und in derselben Verknüpfung in Gott objektiv.

Anmerkung. Ehe wir weiter gehen, müssen wir uns hier das ins Gedächtniß zurückrufen, was wir oben gezeigt haben, nämlich: Alles, was von dem unendlichen Verstande, als das Wesen der Substanz ausmachend, wahrgenommen werden kann, Alles dieß gehört nur zu einer Substanz, und folglich ist die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz, eine und dieselbe Substanz, welche bald unter diesem, bald unter jenem Attribute gefaßt wird. So ist auch die Daseynsweise der Ausdehnung und die Idee dieser Daseynsweise ein und dasselbe Ding, aber auf zwei Weisen ausgedrückt. Dieß scheinen einige Hebräer dunkel erkannt zu haben, da sie nämlich annehmen, Gott, Gottes Verstand und die von ihm verstandenen Dinge seyen eins und dasselbe. Z. B. ein in der Natur vorhandener Kreis und die Idee des vorhandenen Kreises, welche auch in Gott ist, ist ein und dasselbe Ding, welches durch verschiedene Attribute ausgedrückt wird. Wir mögen demnach die Natur unter dem Attribute der Ausdehnung, oder unter dem Attribute des Denkens, oder unter einem andern begreifen, wir werden ein und dieselbe Ordnung, oder ein und dieselbe Verknüpfung von Ursachen, d. h.

dieſelben Dinge aufeinanderfolgend finden. Aus keinem andern Grunde habe ich geſagt, daß Gott die Urſache der Idee, z. B. des Kreiſes iſt, inſofern er nur denkendes Ding, und des Kreiſes, inſofern er nur ausgedehntes Ding iſt, als weil das formale Seyn der Idee des Kreiſes nur durch eine andere Weiſe des Denkens als die nächſte Urſache, und dieſe wieder durch eine andere Weiſe und ſo ins Unendliche fort aufgefaßt werden kann, ſo daß, ſolange die Dinge als Daſeynsweiſen des Denkens betrachtet werden, wir die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Urſachen, blos durch das Attribut der Ausdehnung erklären müſſen, und inſofern ſie als Daſeynsweiſen der Ausdehnung betrachtet werden, auch die Ordnung der ganzen Natur blos durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden muß, und ſo verſtehe ich es auch bei den andern Attributen. Darum iſt Gott, inſofern er aus unendlichen Attributen beſteht, wahrhaft die Urſache der Dinge, wie ſie an ſich ſind; deutlicher kann ich dieß für jetzt nicht erläutern.

Achter Satz. Die Ideen der nicht daſeyenden einzelnen Dinge oder Daſeynsweiſen müſſen ſo in der unendlichen Idee Gottes enthalten ſeyn, wie die formalen Weſen der einzelnen Dinge

oder der Daseynsweisen in Gottes Attributen enthalten sind.

Beweis. Dieser Satz erhellt aus dem Vorigen, läßt sich aber aus der vorigen Anmerkung klarer ersehen.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß, solange die einzelnen Dinge nicht anders da sind, als insofern sie in Gottes Attributen enthalten sind, auch ihr objektives Seyn oder ihre Ideen nicht anders da sind, als insofern Gottes unendliche Idee da ist, und wenn man den einzelnen Dingen ein, nicht nur in den Attributen Gottes enthaltenes, sondern ein wirklich dauerndes Daseyn zuschreibt, so schließen ihre Ideen auch das Daseyn in sich, durch welches sie in der Zeit dauernd genannt werden.

Anmerkung. Wenn Jemand zur triftigeren Erläuterung dieser Sache ein Beispiel wünscht, so werde ich freilich keines geben können, welches die Sache, wovon ich hier spreche, da sie einzig ist, adäquat erläuterte. Dennoch will ich versuchen, die Sache so viel als möglich deutlich zu machen. Der Kreis ist von solcher Natur, daß die Rechtecke aus allen geraden, in ihm sich durchschneidenden Linien einander gleich sind,* deßhalb sind in dem Kreise unendliche, einander

* Siehe Euclid's Elemente, Buch 3, §. 35.

gleiche Rechtecke enthalten; gleichwohl kann keines von ihnen daſeyend genannt werden, als inſofern der Kreis da iſt, auch die Idee keines dieſer Rechtecke kann daſeyend genannt werden, als inſofern ſie in der Idee des Kreiſes enthalten iſt. Nun nehme man an, daß von jenen unendlichen nur zwei da ſind, nämlich **E** und **D**.

Jezt ſind auch nicht blos ihre Ideen da, inſofern ſie nur in der Idee des Kreiſes begriffen ſind, ſondern auch inſofern ſie das Daſeyn jener Rechtecke in ſich ſchließen, wodurch dann geſchieht, daß ſie von den übrigen Ideen der übrigen Rechtecke unterſchieden werden.

Neunter Satz. Die Idee eines in der Wirklichkeit daſeyenden einzelnen Dinges hat Gott zur Urſache, nicht inſofern er unendlich iſt, ſondern inſofern er als durch eine andere Idee eines in der Wirklichkeit daſeyenden einzelnen Dinges betrachtet wird, deſſen Urſache Gott auch iſt, inſofern er von einer dritten Idee afficirt iſt, und ſo ins Unendliche fort.

Beweis. Die Idee des in der Wirklichkeit daſeyenden einzelnen Dinges iſt eine von den übrigen verſchiedene und einzelne Daſeynsweiſe des Denkens (nach Folgeſatz und Anmerkung zu

S. 8 d. Th.), und alſo (nach S. 6 d. Th.) hat ſie Gott zur Urſache, inſofern er nur ein denkendes Ding iſt. Aber nicht (nach S. 28, Th. 1) inſofern er ein abſolut denkendes Ding iſt, ſondern inſofern er als von einer andern Weiſe des Denkens afficirt angeſehen wird; und auch dieſe, inſofern er von einer andern afficirt iſt, und ſo ins Unendliche fort. Nun iſt die Ordnung und Verknüpfung der Ideen (nach S. 7 d. Th.) dieſelbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Urſachen. Folglich iſt die Urſache der Idee eines einzelnen Dinges eine andere Idee, oder Gott, inſofern er als von einer andern Idee afficirt angeſehen wird, und auch die Urſache dieſer iſt er, inwiefern er von einer andern afficirt iſt, und ſo ins Unendliche fort. W. z. b. w.

Folgeſatz. Von Allem, was in dem einzelnen Objekte jeder Idee geſchieht, davon gibt es in Gott eine Erkenntniß, inſofern er blos die Idee dieſes Objekts hat.

Beweis. Von Allem, was in dem Objekte jeder Idee geſchieht, davon gibt es in Gott eine Idee (nach S. 3 d. Th.) nicht inſofern er unendlich iſt, ſondern inſofern er als durch eine andere Idee eines einzelnen Dinges afficirt angeſehen wird (nach obigem Satze). Aber (nach S. 7 d. Th.) iſt die Ordnung und Verknüpfung

der Ideen dieſelbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge. Es wird alſo eine Erkenntniß deſſen, was in irgend einem andern Objekte geſchieht, in Gott ſeyn, inſofern er blos eine Idee dieſes Objektes hat. W. z. b. w.

Zehnter Satz. Das Seyn der Subſtanz gehört nicht zum Weſen des Menſchen, oder die Subſtanz macht nicht die Form des Menſchen aus.

Beweis. Denn das Seyn der Subſtanz ſchließt nothwendiges Daſeyn in ſich (nach S. 7, Th. 1). Wenn alſo das Seyn der Subſtanz zum Weſen des Menſchen gehört, ſo würde, wenn die Subſtanz vorhanden wäre, nothwendig auch der Menſch vorhanden ſeyn (nach Def. 2 d. Th.). Folglich würde der Menſch nothwendig da ſeyn, was (nach Axiom 1 d. Th.) widerſinnig iſt. Alſo ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſer Satz erweiſt ſich auch aus Satz 5, Theil 1, daß es nämlich nicht zwei Subſtanzen von derſelben Natur gibt. Da aber mehre Menſchen da ſeyn können, iſt demnach das, was die Form des Menſchen ausmacht, nicht das Seyn der Subſtanz. Dieſer Satz erhellt ferner aus den übrigen Eigenſchaften der Subſtanz, weil nämlich die Subſtanz ihrer Natur nach unendlich, unveränderlich, untheilbar u. ſ. w. iſt, wie Jeder leicht einſehen kann.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß das Wesen des Menschen aus gewissen Modificationen der Eigenschaften Gottes besteht. Denn das Seyn der Substanz gehört (nach obigem Satze) nicht zum Wesen des Menschen. Es ist also (nach S. 15, Th. 1) etwas, was in Gott ist, und was ohne Gott weder seyn, noch begriffen werden kann, oder (nach Folges. zu S. 25, Th. 1) eine Erregung oder Daseynsweise, welche Gottes Natur auf gewisse und bestimmte Weise ausdrückt.

Anmerkung. Allgemein muß zugestanden werden, daß ohne Gott nichts seyn, noch begriffen werden kann. Denn Alle gestehen, daß Gott die einzige Ursache aller Dinge, sowohl ihres Wesens, als ihres Daseyns ist, d. h. Gott ist nicht nur die Ursache der Dinge, rücksichtlich des Werdens, wie man zu sagen pflegt, sondern auch rücksichtlich des Seyns. Indessen sagen doch die Meisten, das gehöre zu dem Wesen eines Dinges, ohne welches das Ding weder seyn, noch begriffen werden kann; demnach meinen sie gehört die Natur Gottes entweder zum Wesen der geschaffenen Dinge, oder die geschaffenen Dinge könnten ohne Gott entweder seyn, oder begriffen werden, oder, was das Entschiedenere ist, sie sind sich selbst nicht recht klar. Der Grund hievon liegt, glaube ich, darin, weil sie sich nicht

an die Ordnung im Philoſophiren gehalten. Denn die göttliche Natur, welche ſie vor Allem in Betracht ziehen mußten, weil ſie ſowohl der Erkenntniß als der Natur nach die erſte in der Reihe der Erkenntniß iſt, haben ſie für die letzte, und die Dinge, welche Objekte der Wahrnehmungen genannt werden, für die erſten von Allen gehalten. Daher kam es, daß, während ſie die natürlichen Dinge betrachteten, ſie an nichts weniger, als an die göttliche Natur dachten, und daß ſie nachher, als ſie ſich zur Betrachtung der göttlichen Natur wendeten, an nichts weniger denken konnten, als an ihre erſten Phantaſiegebilde, worauf ſie die Erkenntniß der natürlichen Dinge gebaut hatten, die ihnen alſo zur Erkenntniß der göttlichen Natur nichts helfen konnten. Es iſt demnach kein Wunder, wenn ſie ſich mitunter widerſprechen. Doch, laſſen wir das. Es war hier blos meine Abſicht, einen Grund anzugeben, warum ich nicht geſagt habe, das gehöre zu dem Weſen eines Dinges, ohne welches das Ding weder ſeyn noch begriffen werden kann, weil nämlich die einzelnen Dinge ohne Gott weder ſeyn, noch begriffen werden können, und dennoch Gott nicht zu ihrem Weſen gehört, ſondern dasjenige, ſagte ich, macht nothwendig das Weſen eines Dinges aus, wodurch, wenn es gegeben

iſt, das Ding geſetzt, und wodurch, wenn es aufgehoben, das Ding aufgehoben wird, oder das, ohne welches das Ding, und umgekehrt, was ohne das Ding weder ſeyn noch begriffen werden kann.

Eilfter Satz. Das erſte, was das wirkliche Seyn des menſchlichen Geiſtes ausmacht, iſt nichts Anderes, als die Idee eines in der Wirklichkeit daſeyenden Dinges.

Beweis. Das Weſen des Menſchen beſteht (nach Folgeſ. des vor. S.) aus gewiſſen Daſeynsweiſen der göttlichen Attribute, nämlich (nach Ax. 2 d. Th.) aus Denkweiſen, deren Idee (nach Ax. 3 d. Th.) von Natur früher iſt, und gibt es dieſe, ſo müſſen die übrigen Arten (als welche nämlich die Idee von Natur früher iſt) in demſelben Individuum ſeyn (nach Ax. 4 d. Th.). Folglich iſt die Idee das erſte, was das Seyn des menſchlichen Geiſtes ausmacht. Aber nicht die Idee eines nicht daſeyenden Dinges. Denn dann könnte (nach Folgeſ. zu S. 8 d. Th.) nicht die Idee ſelbſt daſeyend genannt werden. Es wird alſo die Idee eines in der Wirklichkeit daſeyenden Dinges ſeyn. Aber nicht eines unendlichen Dinges. Denn das unendliche Ding muß (nach S. 21 und 23, Th. 1) immer nothwendig da ſeyn. Nun iſt dieß nach Ax. 1 d. Th. widerſinnig. Alſo iſt das erſte, was das wirkliche

Seyn des menschlichen Geistes ausmacht, die Idee eines in der Wirklichkeit daseyenden einzelnen Dinges. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der menschliche Geist ein Theil des unendlichen göttlichen Verstandes ist; wenn wir demnach sagen: der menschliche Geist faßt dieß oder jenes auf, sagen wir nichts Anderes, als daß Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt ist, oder insofern er das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, diese oder jene Idee hat. Und wenn wir sagen, Gott hat diese oder jene Idee, nicht nur, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, sondern insofern er zugleich mit dem menschlichen Geiste auch die Idee eines andern Dinges hat, dann sagen wir, daß der menschliche Geist ein Ding theilweise oder unadäquat auffasse.

Anmerkung. Hier werden ohne Zweifel die Leser Anstoß finden, und es wird ihnen vieles einfallen, was ihnen Bedenken erregt, deßfalls bitte ich sie, langsamen Schrittes mit mir weiter zu gehen, und nicht eher hierüber ein Urtheil zu fällen, als bis sie Alles durchgelesen haben.

Zwölfter Satz. Alles, was in dem Objekte der Idee geschieht, welche den menschlichen Geist

ausmacht, muß von dem menschlichen Geiſte aufgefaßt werden, oder, es gibt im Geiſte nothwendig eine Idee dieſes Dinges. Das heißt, wenn das Objekt der Idee, welche den menſchlichen Geiſt ausmacht, ein Körper iſt, kann in dieſem Körper nichts geſchehen, was von dem Geiſte nicht aufgefaßt würde.

Beweis. Von Allem, was in dem Objekte einer Idee geſchieht, davon gibt es nothwendig eine Erkenntniß in Gott (nach Folgeſ. zu S. 9 d. Th.), inſofern er als von der Idee dieſes Objekts afficirt betrachtet wird, das heißt (nach S. 11 d. Th.) inſofern er den Theil eines Dinges ausmacht. Alles, was daher in dem Objekte der Idee geſchieht, welche den menſchlichen Geiſt ausmacht, davon gibt es nothwendig in Gott eine Erkenntniß, inſofern er die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmacht, das heißt (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.) die Erkenntniß dieſes Dinges wird nothwendig im Geiſte ſeyn, oder der Geiſt faßt es auf. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſer Satz erhellt auch, und wird noch deutlicher erkannt aus Anmerk. zu S. 7 d. Th., welche man nachſehe.

Dreizehnter Satz. Das Objekt der Idee, welche den menſchlichen Geiſt ausmacht, iſt der Körper oder eine gewiſſe, in der Wirklichkeit

vorhandene Daseynsweise der Ausdehnung, und nichts Anderes.

Beweis. Denn wenn der Körper nicht das Objekt des menschlichen Geistes wäre, so würden die Ideen der Erregungen des Körpers nicht in Gott seyn (nach Folges. zu S. 9 d. Th.) insofern er unsern Geist, sondern insofern er den Geist eines andern Dinges ausmacht, das heißt (nach Folges. zu S. 11 d. Th.) die Ideen der Erregungen des Körpers wären nicht in unserem Geiste, aber (nach Axiom 4 d. Th.) haben wir die Ideen der Erregungen des Körpers, sonach ist das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, der Körper, und zwar (nach S. 11 d. Th.) der in der Wirklichkeit daseyende. Ferner gäbe es außer dem Körper auch noch ein anderes Objekt des Geistes, so müßte, da (nach S. 36, Th. 1) nichts da ist, woraus nicht eine Wirkung erfolgte, es nothwendig (nach S. 11 d. Th.) die Idee einer Wirkung desselben in unserem Geiste geben; nun gibt es aber (nach Axiom 5 d. Th.) keine solche Idee, folglich ist das Objekt unseres Geistes der daseyende Körper und nichts Anderes. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der Mensch aus Geist und Körper besteht, und daß der menschliche Körper, sowie wir ihn wahrnehmen, da ist.

Anmerkung. Wir ersehen hieraus nicht nur, daß der menschliche Geist mit dem Körper vereinigt, sondern auch was unter Vereinigung des Körpers und Geistes zu verstehen sey. Aber adäquat oder genau wird dieses Niemand einsehen können, wenn er nicht vorher die Natur unseres Körpers adäquat erkennt. Denn das, was wir bis jetzt gezeigt haben, ist sehr allgemein, und paßt ebensowohl auf die Menschen, als auf die übrigen Individuen, welche Alle, wenn auch in verschiedenen Abstufungen, doch beseelt sind. Denn von einem jeden Dinge, dessen Ursache er ist, ist nothwendig ebenso eine Idee in Gott, wie die Idee des menschlichen Körpers in ihm ist. Folglich muß Alles, was wir von der Idee des menschlichen Körpers gesagt haben, nothwendig von der Idee eines jeden Dinges gelten. Doch können wir auch nicht leugnen, daß die Ideen unter einander, wie die Objekte selbst verschieden sind, und daß die eine vorzüglicher ist und mehr Realität enthält als die andere, je nachdem das Objekt der einen vorzüglicher ist und mehr Realität enthält, als das der andern. Um daher zu bestimmen, wodurch der menschliche Geist sich von den übrigen unterscheide, und wodurch er höher steht als die übrigen, müssen wir die Natur dieses Objekts, d. h. des menschlichen

Körpers erkennen. Dieſe kann ich aber hier nicht auseinanderſetzen, noch iſt dieß zu dem, was ich beweiſen will, nothwendig. Nur das will ich im Allgemeinen ſagen, je befähigter ein Körper vor den übrigen iſt, mehres zugleich zu thun oder zu leiden, deſto befähigter iſt der Geiſt deſſelben, mehres zugleich aufzufaſſen. Ferner, je mehr die Handlungen eines Körpers allein von ihm ſelber abhängen, und je mehr andere Körper mit ihm im Handeln mitwirken, um ſo befähigter iſt auch ſein Geiſt zur beſtimmten Erkenntniß. Hieraus können wir den Vorzug des einen Geiſtes vor den übrigen erkennen, ſodann auch die Urſache ſehen, warum wir nur eine ſehr undeutliche Kenntniß unſers Körpers haben und manches Andere, was ich im Folgenden hieraus ableiten werde. Deßhalb ſcheint es der Mühe werth, eben dieß ausführlicher zu erörtern und zu beweiſen, und hierzu muß Einiges von der Natur der Körper vorangeſchickt werden.

1. Axiom. Alle Körper ſind entweder in Bewegung oder in Ruhe.

2. Axiom. Jeder Körper bewegt ſich bald langſamer bald ſchneller.

Erſter Lehnſatz. Die Körper ſind rückſichtlich der Bewegung und Ruhe, der Schnelligkeit

und Langſamkeit, und nicht rückſichtlich der Subſtanz von einander unterſchieden.

Beweis. Den erſten Theil dieſes Satzes nehme ich als an ſich bekannt an; daß ſich aber die Körper rückſichtlich der Subſtanz nicht unterſcheiden, erhellt ſowohl aus Satz 5 als aus Satz 8, Th. 1. Aber deutlicher aus dem, was in der Anmerkung zu S. 15, Th. 1 geſagt iſt.

Zweiter Lehnſatz. Alle Körper ſtimmen in Einigem mit einander überein.

Beweis. Denn darin ſtimmen alle Körper überein, daß ſie den Begriff eines und deſſelben Attributs enthalten (nach Def. 1 d. Th.) Ferner darin, daß ſie bald langſamer, bald ſchneller, und überhaupt bald ſich bewegen, bald ruhen können.

Dritter Lehnſatz. Der bewegte oder ruhende Körper mußte zur Bewegung oder Ruhe von einem andern Körper beſtimmt worden, der auch zur Bewegung oder Ruhe von einem andern beſtimmt war, und dieſer wieder von einem andern und ſo ins Unendliche.

Beweis. Die Körper ſind (nach Def. 1 d. Th.) einzelne Dinge, welche (nach Lehnſatz 1) ſich rückſichtlich der Bewegung und Ruhe von einander unterſcheiden, folglich mußte jeder (nach S. 28, Th. 1) zur Bewegung oder Ruhe

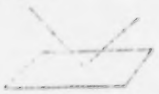
nothwendig von einem andern einzelnen Dinge bestimmt werden, nämlich (nach S. 6 d. Th.) von einem andern Körper, (welcher nach Anm. 1) ebenfalls in Bewegung oder Ruhe ist; oder eben dieser konnte (aus demselben Grunde), nur sich bewegen oder ruhen, wenn er von einem andern zur Bewegung oder Ruhe bestimmt war, und dieser wieder (aus demselben Grunde) von einem andern und so ins Unendliche. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß ein bewegter Körper solange in Bewegung bleibt, bis er von einem andern Körper zum Ruhen bestimmt wird, und daß ein ruhender Körper auch solange ruht, bis er von einem andern zur Bewegung bestimmt wird, was auch an sich klar ist. Denn gesetzt, ein Körper, z. B. A ruhe, und abgesehen von anderen bewegten Körpern, werde ich von dem Körper A nichts sagen können, als daß er ruhe. Wenn es nachher käme, daß der Körper A sich bewegt, so konnte dieß gewiß nicht daraus entspringen, daß er in Ruhe war; denn daraus konnte nichts Anderes erfolgen, als daß der Körper A ruhte. Gesetzt aber A bewegt sich, so werden wir, so oft wir nur auf A achten, von ihm nichts behaupten können, als daß er sich bewege. Wenn es nachher käme, daß A ruht, so konnte auch dieses gewiß nicht aus der

Bewegung entſpringen, welche es hatte; denn aus der Bewegung konnte nichts Anderes erfolgen, als daß A ſich bewegte. Es kam alſo von einem Dinge, das nicht in A war, nämlich von einer äußern Urſache, von welcher es zum Ruhen beſtimmt worden iſt.

1. Axiom. Alle Weiſen, wie ein Körper von einem andern afficirt wird, erfolgen zugleich aus der Natur des afficirten Körpers und aus der Natur des afficirenden Körpers, ſo daß ein und derſelbe Körper auf verſchiedene Weiſe bewegt wird, je nach der Verſchiedenheit der Natur der bewegenden Körper, und im Gegentheile, ſo daß verſchiedene Körper von einem und demſelben Körper auf verſchiedene Weiſe bewegt werden.

2. Axiom. Wenn ein bewegter Körper auf einen andern ruhenden, welchen er nicht fortbewegen kann, ſtößt, prallt er, um ſeine Bewegung fortzuſetzen, zurück, und der Winkel, den die Linie der zurückprallenden Bewegung mit der Fläche des ruhenden Körpers, auf welchen er geſtoßen iſt, bildet, wird gleich ſeyn dem Winkel, welchen die Linie der einfallenden Bewegung mit derſelben Fläche bildet.



Dieß über die einfachsten Körper, die sich nämlich blos durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterscheiden; steigen wir nun zu den zusammengesetzten auf.

Definition. Wenn einige Körper von gleicher oder verschiedener Größe von den übrigen so ineinander eingeschränkt werden, daß sie aufeinander liegen, oder so, daß, wenn sie sich mit demselben oder mit verschiedenen Graden der Schnelligkeit begegnen, sie einander ihre Bewegungen in einer bestimmten Weise mittheilen: so sagen wir, daß diese Körper miteinander verbunden sind, und alle zusammen einen Körper oder ein Individuum bilden, welches sich von den übrigen durch diese Verbindung der Körper unterscheidet.

3. Axiom. Je nachdem die Theile eines Individuums oder eines zusammengesetzten Körpers, mit größeren oder kleineren Oberflächen, aufeinanderliegen, um so schwerer oder leichter können sie ihre Lage zu verändern gezwungen werden, und folglich kann um so schwerer oder leichter bewirkt werden, daß das Individuum selbst eine andere Gestalt annehme. Sonach nenne ich Körper, deren Theile mit großen Oberflächen aufeinanderliegen, hart; die aber, deren Theile mit kleinen Flächen aufeinanderliegen, weich; und endlich

die, deren Theile sich untereinander bewegen, flüssig.

Vierter Lehnsatz. Wenn von einem Körper oder Individuum, welches aus mehren Körpern zusammengesetzt ist, einige Körper getrennt werden und zugleich eben so viel andere von derselben Natur an deren Stelle eintreten, so wird das Individuum seine Natur wie vorher behalten, ohne irgend eine Veränderung seiner Form.

Beweis. Denn (nach Lehnsatz 1) unterscheiden sich die Körper nicht rücksichtlich der Substanz. Das aber, was die Form des Individuums ausmacht, besteht (nach der vor. Def.) in der Verbindung der Körper. Diese wird aber (nach der Voraussetzung) beibehalten, wenn auch eine fortwährende Veränderung der Körper geschieht; also wird das Individuum sowohl rücksichtlich der Substanz als der Daseynsweise seine Natur wie zuvor behalten. W. z. b. w.

Fünfter Lehnsatz. Wenn die Theile, welche ein Individuum bilden, größer oder kleiner werden, doch in dem Verhältniß, daß sie Alle dieselbe Art der Bewegung und Ruhe wie zuvor behalten, so wird das Individuum gleichfalls seine Natur wie zuvor behalten, ohne irgend eine Veränderung seiner Form.

Beweis. Dieser ist ebenso, wie der des vorigen Lehnsatzes.

Sechster Lehnsatz. Wenn gewisse Körper, welche ein Individuum ausmachen, die Bewegung, welche sie nach einer Seite hin haben, nach einer andern zu richten gezwungen werden, jedoch so, daß sie ihre Bewegungen fortsetzen, und auf dieselbe Weise, wie vorher, einander mittheilen können, so wird das Individuum gleichfalls, ohne irgend eine Veränderung der Form, seine Natur beibehalten.

Beweis. Dieser ist an sich klar; denn Alles wird als beibehalten vorausgesetzt, was wir bei der Definition des Individuums als seine Form bildend, genannt haben.

Siebenter Lehnsatz. Außerdem behält das zusammengesetzte Individuum seine Natur, mag es sich in Bezug auf das Ganze bewegen oder ruhen, mag es nach dieser oder jener Seite sich bewegen, wenn nur jeder Theil seine Bewegung behält, und diese den übrigen, wie zuvor, mittheilt.

Beweis. Dieser erhellt aus der Definition des Individuums (siehe diese vor Lehns. 4).

Anmerkung. Hieraus sehen wir also, wie ein zusammengesetztes Individuum auf viele Weisen afficirt werden, und nichts desto minder seine Natur bewahren kann. Und bis jetzt haben wir

unter Individuum das begriffen, was nur aus Körpern, welche sich durch die bloße Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit von einander unterscheiden, d. h. das, was aus den einfachsten Körpern zusammengesetzt ist. Wenn wir uns aber ein Anderes denken, das aus mehren Individuum von verschiedener Natur zusammengesetzt ist, so werden wir finden, daß es auf mehre andere Weisen afficirt werden, und dennoch seine Natur bewahren könne. Denn da ja jeder Theil derselben aus mehren Körpern besteht, so wird also (nach dem vorig. Lehns.) jeder Theil ohne irgend eine Veränderung seiner Natur sich bald langsamer bald schneller bewegen, und folglich seine Bewegungen geschwinder oder langsamer den übrigen mittheilen können. Wenn wir uns ferner eine dritte Gattung von Individuen denken, welche aus diesen zweiten zusammengesetzt ist, werden wir finden, daß sie, ohne irgend eine Veränderung ihrer Form auf viele andere Weisen afficirt werden kann. Und wenn wir so bis ins Unendliche fortfahren, werden wir leicht einsehen, daß die ganze Natur ein Individuum ist, dessen Theile, d. h. alle Körper ohne irgend eine Veränderung des ganzen Individuums auf unendliche Weise verschieden sind. Dieß hätte ich, wenn es meine Absicht wäre, eigentlich von

dem Körper zu ſprechen, weiter ausführen und beweiſen müſſen. Aber ich habe ſchon geſagt, daß ich etwas Anderes wolle, und dieß nur deßhalb anführe, weil ich daraus das, was ich zu beweiſen mir vorgeſetzt, leicht ableiten kann.

Poſtulate.

1. Der menſchliche Körper beſteht aus vielen Individuen von verſchiedener Natur, von deren jedes ſehr zuſammengeſetzt iſt.

2. Von den Individuen, aus welchen der menſchliche Körper zuſammengeſetzt iſt, ſind einige flüſſig, andere weich und wieder andere hart.

3. Die Individuen, welche den menſchlichen Körper ausmachen, und folglich der menſchliche Körper ſelbſt, wird von äußeren Körpern auf vielfache Weiſe afficirt.

4. Der menſchliche Körper bedarf zu ſeiner Erhaltung vielfacher anderer Körper, von welchen er beſtändig gleichſam wieder erzeugt wird.

5. Wenn ein flüſſiger Theil des menſchlichen Körpers von einem äußern Körper beſtimmt wird, auf einen weichen häufig zu ſtoßen, ſo verändert er deſſen Fläche und drückt ihm gleichfalls gewiſſe Spuren des äußern einwirkenden Körpers auf.

6. Der menſchliche Körper kann die äußeren Körper auf vielfache Weiſen bewegen, und auf vielfache Weiſen disponiren.

Vierzehnter Satz. Der menschliche Geist ist befähigt, Vielfaches aufzufassen, und desto befähigter, auf je mehre Weisen sein Körper disponirt werden kann.

Beweis. Denn der menschliche Körper wird (nach Post. 3 u. 6) auf vielfache Weisen von den äußeren Körpern afficirt und disponirt, die äußeren Körper auf vielfache Arten zu afficiren. Aber der menschliche Geist muß Alles, was in dem menschlichen Körper geschieht (nach S. 12 d. Th.) auffassen. Also ist der menschliche Geist befähigt, Vielfaches aufzufassen und je befähigter u. s. w. W. z. b. w.

Fünfzehnter Satz. Die Idee, welche das formale Seyn des menschlichen Geistes ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus vielfachen Ideen zusammengesetzt.

Beweis. Die Idee, welche das formale Seyn des menschlichen Geistes ausmacht, ist die Idee des Körpers (nach S. 13 d. Th.), welcher (nach Post. 1) aus vielfachen sehr zusammengesetzten Individuen besteht. Nun gibt es aber (nach Folges. zu S. 8 d. Th.) von jeglichem Individuum, welches einen Körper ausmacht, in Gott nothwendig eine Idee. Also ist (nach S. 7 d. Th.) die Idee des menschlichen Körpers aus

vielfachen Ideen der zusammensetzenden Theile zusammengesetzt. W. z. b. w.

Sechzehnter Satz. Die Idee jeglicher Daseynsweise wodurch der menschliche Körper von äußeren Körpern afficirt wird, muß die Natur des menschlichen Körpers und zugleich die Natur des äußern Körpers in sich schließen.

Beweis. Denn alle Daseynsweisen, wodurch ein Körper afficirt wird, erfolgen sogleich aus der Natur des afficirten und aus der Natur des afficirenden Körpers (nach Ax. 1, nach Folgef. zu Lehnf. 3), darum wird ihre Idee (nach Ax. 4, Th. 1) die Natur beider Körper nothwendig in sich schließen. Folglich wird die Idee jeglicher Daseynsweise, wodurch der menschliche Körper von einem äußern Körper afficirt wird, die Natur des menschlichen Körpers und des äußern Körpers in sich schließen. W. z. b. w.

Erster Folgesatz. Hieraus folgt erstens, daß der menschliche Geist die Natur vielfacher Körper zugleich mit der Natur seines Körpers auffaßt.

Zweiter Folgesatz. Es folgt zweitens, daß die Ideen, welche wir von äußeren Körpern haben, mehr den Zustand unsers Körpers, als die Natur äußerer Körper anzeigen, was ich im Anhange des ersten Theils an vielen Beispielen erklärt habe.

Siebenzehnter Satz. Wenn der menſchliche Körper durch eine Daſeynsweiſe afficirt iſt, welche die Natur eines äußern Körpers in ſich ſchließt, ſo wird der menſchliche Geiſt dieſen äußern Körper als wirklich daſeyend, oder als ihm gegenwärtig betrachten, bis der Körper von einer Beſtimmung afficirt wird, welche das Daſeyn oder die Gegenwart dieſes Körpers ausſchließt.

Beweis. Dieſer iſt offenbar, denn ſolange der menſchliche Körper ſo afficirt iſt, ſolange wird der menſchliche Geiſt (nach S. 12 d. Th.) dieſe Erregung des Körpers betrachten, d. h. (nach dem vorig. S.) er wird von der wirklich vorhandenen Daſeynsweiſe eine Idee haben, welche die Natur des äußern Körpers in ſich ſchließt, das heißt, eine Idee, welche das Daſeyn oder die Gegenwart der Natur des äußern Körpers nicht ausſchließt, ſondern ſetzt. Alſo wird der Geiſt (nach Folgeſ. 1 des vorig. S.) den äußern Körper als wirklich daſeyend oder als gegenwärtig betrachten, bis er von einer Beſtimmung afficirt wird ꝛc. W. z. b. w.

Folgeſatz. Der Geiſt kann die äußeren Körper, von welchen der menſchliche Körper einmal afficirt war, wenn ſie auch weder vorhanden noch gegenwärtig ſind, dennoch betrachten, als wären ſie gegenwärtig.

Beweis. Wenn äußere Körper die flüssigen Theile des menschlichen Körpers bestimmen, häufig auf weichere zu stoßen, so verändern sie (nach Post. 5) ihre Flächen. Daher kommt es (siehe Axiom 2 und Folgesatz zu Lehns. 3) daß sie von dort auf eine andere Art zurückprallen, als es vorher geschah, und daß sie auch nachher, wenn sie auf dieselben neuen Flächen in ihrer willkürlichen Bewegung stoßen, auf dieselbe Weise zurückprallen, wie damals, als sie von den äußern Körpern gegen jene Flächen getrieben wurden; und folglich, daß sie den menschlichen Körper, wenn sie so zurückprallend ihre Bewegung fortsetzen, auf dieselbe Weise afficiren. Hierüber wird der Geist (nach S. 12 d. Th.) wiederum denken, d. h. (nach S. 17 d. Th.) der Geist wird den äußern Körper wiederum als gegenwärtig betrachten, und dieses so oft, als die flüssigen Theile des menschlichen Körpers in ihrer willkürlichen Bewegung auf dieselben Flächen stoßen. Wenn deßhalb auch die äußeren Körper, von welchen der menschliche Körper einmal afficirt war, nicht vorhanden sind, so wird der Geist sie dennoch so oft als gegenwärtige betrachten, so oft als diese Handlung des Körpers wiederholt wird. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir sehen daher, wie es

möglich ist, daß wir, wie oft geschieht, das, was nicht ist, als gegenwärtig betrachten. Es kann seyn, daß dieß aus andern Ursachen erfolgt, aber es genügt mir hier, eine aufgezeigt zu haben, durch welche ich die Sache so erklären konnte, als hätte ich sie aus ihrer wahren Ursache aufgezeigt. Doch glaube ich nicht von der wahren weit entfernt zu seyn, da alle jene Postulate, welche ich angenommen habe, schwerlich etwas enthalten, was nicht durch die Erfahrung entschieden wäre, an der wir nicht zweifeln dürfen, nachdem wir gezeigt haben, daß der menschliche Körper, wie wir ihn wahrnehmen, da sey (siehe Folges. nach S. 13 d. Th.) Außerdem sehen wir (nach vor. Folges. und Folges. 2 zu S. 16 d. Th.) deutlich ein, welcher Unterschied zwischen der Idee z. B. von dem Peter ist, welche das geistige Wesen des Peter selbst ausmacht, und zwischen der Idee des Peter selbst, welche in einem andern Menschen, etwa im Paul, ist. Denn jene drückt geradezu das Wesen des Körpers des Peter selbst aus, und schließt das Daseyn nur ein, solange der Peter da ist; diese aber zeigt mehr den Zustand des Körpers des Paul an, als die Natur des Peter, und folglich wird der Geist des Paul, solange jener Zustand des Körpers des Paul dauert, doch den Peter, wenn er

auch nicht da iſt, als gegenwärtig betrachten. Ferner, um die gewohnten Ausdrücke beizubehalten, wollen wir die Erregungen des menſchlichen Körpers, deren Ideen uns die äußeren Körper als gegenwärtige darſtellen, Bilder der Dinge nennen, obgleich ſie die Figuren der Dinge nicht wieder geben. Und wenn der Geiſt die Körper auf dieſe Weiſe betrachtet, ſagen wir, er habe eine Vorſtellung. Um alſo die Erklärung, was der Irrthum ſey, zu beginnen, wünſche ich, daß man hier bemerke, daß die Vorſtellungen des Geiſtes, an ſich betrachtet, keinen Irrthum enthalten, oder daß der Geiſt darum, weil er vorſtellt, nicht irre, ſondern nur, inſofern man ihn als der Idee ermangelnd betrachtet, welche das Daſeyn jener Dinge, die er ſich als gegenwärtig vorſtellt, ausſchließt. Denn wenn der Geiſt, indem er nichtdaſeyende Dinge als ihm gegenwärtige vorſtellt, zugleich wüßte, daß dieſe Dinge wirklich nicht da wären, ſo würde er gewiß dieſes Vorſtellungsvermögen einer hohen Kraft, nicht aber einem Fehler ſeiner Natur zuſchreiben, zumal wenn dieſes Vorſtellungsvermögen von ſeiner Natur allein abhinge, d. h. (nach Def. 7, Th. 1) wenn dieſes Vorſtellungsvermögen des Geiſtes frei wäre.

Achtzehnter Satz. Wenn der menſchliche

Körper einmal von zweien oder mehren Körpern zugleich afficirt gewesen ist, so wird der Geist, wenn er sich hernach den einen davon vorstellt, sich sogleich auch der andern erinnern.

Beweis. Der Geist stellt sich (nach dem vor. Folges.) einen Körper deßhalb vor, weil der menschliche Körper von den Eindrücken des äußern Körpers auf dieselbe Weise afficirt und disponirt wird, wie er afficirt ist, wenn einige Theile desselben von dem äußern Körper selbst berührt wurden. Aber (nach der Voraussetzung) war der Körper damals so disponirt, daß sich der Geist zwei Körper zugleich vorstellte; folglich wird er auch jetzt sich zwei zugleich vorstellen, und wenn der Geist sich den einen vorstell., sich zugleich auch des andern erinnern. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus sehen wir deutlich, was das Gedächtniß ist. Es ist nämlich nichts Anderes, als eine gewisse Verkettung von Ideen, welche die außerhalb des menschlichen Körpers befindliche Natur in sich schließen, die in dem Geiste nach der Ordnung und Verkettung der Erregungen des menschlichen Körpers vorgeht. Ich sage erstens, es ist eine bloße Verkettung der Ideen, welche die außerhalb des menschlichen Körpers befindliche Natur in sich schließen, nicht aber der Ideen, welche die Natur dieser Dinge

erklären. Denn es sind wirklich (nach Satz 16 d. Th.) die Ideen der Erregungen des menschlichen Körpers, welche die Natur sowohl dieses menschlichen, als der äußern Körper in sich schließen. Ich sage zweitens, daß diese Verkettung nach der Ordnung und Verkettung der Erregungen des menschlichen Körpers vorgehe, um diese von der Verkettung der Ideen zu unterscheiden, welche nach der Ordnung des Verstandes vorgeht, vermöge welcher der Geist die Dinge nach ihren ersten Ursachen auffaßt, und welche bei allen Menschen dieselbe ist. Hieraus sehen wir ferner deutlich, warum der Geist aus dem Denken eines Dinges sogleich in das Denken eines andern Dinges verfällt, das keine Aehnlichkeit mit dem vorigen hat. Z. B. aus dem Denken des Wortes Apfel kömmt man sogleich auf den Gedanken der Frucht, welche doch keine Aehnlichkeit noch sonst etwas mit jenem artikulirten Ton gemein hat, außer daß der Körper dieses Menschen oft von diesen beiden afficirt ist, das heißt, daß der Mensch oft das Wort Apfel hörte, während er die Frucht selbst sah, und so wird Jedermann aus einem Denken in das andere übergehen, je nachdem die Gewohnheit eines Jeden die Vorstellungen der Dinge in seinem Körper geordnet hat. Ein Soldat z. B. wird bei dem Anblicke von Spuren

eines Pferdes im Sande ſchnell von den Gedanken des Pferdes auf den Gedanken des Reiters und von dieſem auf den Gedanken des Krieges u. ſ. w. kommen. Ein Bauer aber wird von dem Gedanken des Pferdes auf den Gedanken des Pfluges, Ackers u. ſ. w. kommen, und ſo wird Jeder, je nachdem er gewohnt iſt, die Vorſtellungen der Dinge auf dieſe oder andere Weiſe zu verbinden und zu verketten, von dem einen auf dieſen oder jenen Gedanken kommen.

Neunzehnter Satz. Der menſchliche Geiſt erkennt den menſchlichen Körper und weiß ſein Daſeyn nur durch die Ideen der Erregungen, wodurch der Körper afficirt wird.

Beweis. Denn der menſchliche Geiſt iſt ſelbſt die Idee oder die Erkenntniß des menſchlichen Körpers (nach S. 13 d. Th.), welche (nach S. 9 d. Th.) zwar in Gott iſt, inſofern er als von einer andern Idee eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet wird, oder weil (nach Poſt. 4) der menſchliche Körper vieler Körper bedarf, von welchen er beſtändig gleichſam wieder erzeugt wird, und die Ordnung und Verknüpfung der Ideen (nach S. 7 d. Th.) dieſelbe iſt, wie die Ordnung und Verknüpfung der Urſachen; ſo wird dieſe Idee in Gott ſeyn, inſofern er als von den Ideen vielfacher einzelner Dinge

afficirt betrachtet wird. Gott hat daher die Idee des menschlichen Körpers, oder erkennt den menschlichen Körper, insofern er von vielen anderen Ideen afficirt ist, und nicht, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, das heißt (nach Folges. zu S. 11 d. Th.) der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper nicht. Aber die Ideen der Erregungen des Körpers sind in Gott, insofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, oder der menschliche Geist faßt eben diese Bestimmungen auf (nach S. 12 d. Th.) und folglich (nach S. 16 d. Th.) den menschlichen Körper selbst, und zwar (nach S. 17 d. Th.) als wirklich daseyend; nur insofern also faßt der menschliche Geist den menschlichen Körper selbst auf. W. z. b. w.

Zwanzigster Satz. Es gibt in Gott auch eine Idee oder Erkenntniß des menschlichen Geistes, welche in Gott auf dieselbe Weise erfolgt, und sich auf dieselbe Weise auf Gott bezieht, wie die Idee oder Erkenntniß des menschlichen Körpers.

Beweis. Das Denken ist ein Attribut Gottes (nach S. 1 d. Th.), und folglich (nach S. 3 d. Th.) muß es ebensowohl von ihm selbst, als von allen Erregungen desselben und folglich (nach S. 11 d. Th.) auch von dem menschlichen Geiste,

nothwendig in Gott eine Idee geben. Ferner folgt nicht, daß es dieſe Idee oder Erkenntniß des Geiſtes in Gott gebe, inſofern er unendlich iſt, ſondern inſofern er von einer andern Idee eines einzelnen Dinges afficirt iſt (nach S. 9 d. Th.). Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen iſt aber dieſelbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Urſachen (nach S. 7 d. Th.). Es erfolgt alſo dieſe Idee oder Erkenntniß des Geiſtes in Gott und bezieht ſich auf dieſelbe Weiſe auf Gott, wie die Idee oder Erkenntniß des Körpers. W. z. b. w.

Einundzwanzigſter Satz. Dieſe Idee des Geiſtes iſt auf dieſelbe Weiſe mit dem Geiſte vereinigt, wie der Geiſt ſelbſt mit dem Körper vereinigt iſt.

Beweis. Daß der Geiſt mit dem Körper vereinigt iſt, haben wir daraus erwieſen, weil der Körper das Objekt des Geiſtes iſt (ſiehe S. 12 u. 13 d. Th.) Folglich muß aus demſelben Grunde die Idee des Geiſtes mit ihrem Objekte, das heißt mit dem Geiſte ſelbſt auf dieſelbe Weiſe vereinigt ſeyn, wie der Geiſt ſelbſt mit dem Körper vereinigt iſt. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſer Satz wird aus dem, in der Anmerkung zu S. 7 d. Th. Geſagten, weit deutlicher begriffen. Denn dort haben wir

gezeigt, daß die Idee des Körpers und der Körper, d. h. (nach S. 13 d. Th.) der Geist und der Körper ein und dasselbe Individuum sind, welches bald unter dem Attribute des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird, deßhalb ist die Idee des Geistes und der Geist selbst ein und dasselbe Ding, welches durch ein und dasselbe Attribut, nämlich das des Denkens, begriffen wird. Es folgt, sage ich, daß die Idee des Geistes und der Geist selbst in Gott nach derselben Nothwendigkeit aus demselben Vermögen des Denkens vorhanden ist. Denn in der That ist die Idee des Geistes, das heißt die Idee der Idee nichts Anderes, als die Form der Idee, insofern diese als eine Daseynsweise des Denkens, ohne Bezug auf das Objekt, betrachtet wird. Denn sobald Jemand etwas weiß, weiß er eben dadurch, daß er dieses wisse, und zugleich weiß er, daß er das wisse, was er weiß, und so ins Unendliche fort. Doch hievon nachher.

Zweiundzwanzigster Satz. Der menschliche Geist faßt nicht nur die Erregungen des menschlichen Körpers auf, sondern auch die Ideen dieser Erregungen.

Beweis. Die Ideen der Ideen von den Erregungen erfolgen auf dieselbe Weise in Gott und beziehen sich auf dieselbe Weise auf Gott,

wie die Ideen der Erregungen ſelber. Dieß wird auf dieſelbe Weiſe bewieſen, wie S. 20 d. Th. Aber die Ideen der Erregungen des Körpers ſind in dem menſchlichen Geiſte (nach S. 12 d. T.) d. h. (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.) in Gott, inſofern er das Weſen des menſchlichen Körpers ausmacht. Alſo ſind die Ideen dieſer Ideen in Gott, inſofern er die Erkenntniß der Ideen des menſchlichen Geiſtes hat, d. h. (nach S. 21 d. Th.) in dem menſchlichen Geiſte ſelbſt, welcher deßhalb nicht nur die Erregungen des Körpers, ſondern auch die Ideen derſelben auffaßt. W. z. b. w.

Dreiundzwanzigſter Satz. Der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, inſofern er die Ideen der Erregungen des menſchlichen Körpers auffaßt.

Beweis. Die Idee oder Erkenntniß des Geiſtes erfolgt (nach S. 20 d. Th.) in Gott auf dieſelbe Weiſe und iſt auf Gott auf dieſelbe Weiſe zu beziehen, wie die Idee oder Erkenntniß des Körpers. Da aber (nach S. 19 d. Th.) der menſchliche Geiſt den menſchlichen Körper ſelbſt nicht erkennt, d. h. (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.) da die Erkenntniß des menſchlichen Körpers nicht auf Gott zu beziehen iſt, inſofern er die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmacht; ſo iſt alſo die Erkenntniß des Geiſtes auf Gott

nicht zu beziehen, inſofern er das Weſen des menſchlichen Körpers ausmacht. Folglich (nach demſelben Folgeſ. zu S. 11 d. Th.) erkennt in ſo fern der menſchliche Geiſt ſich nicht. Ferner ſchließen die Ideen der Erregungen, wodurch der Körper afficirt wird, die Natur des menſchlichen Körpers ſelbſt in ſich (nach S. 10 d. Th.); das heißt (nach S. 13 d. Th.) ſie ſtimmen mit der Natur des Geiſtes überein; ſonach wird die Erkenntniß dieſer Ideen die Erkenntniß des Geiſtes nothwendig in ſich ſchließen. Aber (nach d. vor. S.) iſt die Erkenntniß dieſer Ideen in dem menſchlichen Körper ſelbſt; folglich erkennt ſich der menſchliche Geiſt nur in ſo fern. W. z. b. w.

Vierundzwanzigſter Satz. Der menſchliche Geiſt ſchließt keine adäquate Erkenntniß der Theile in ſich, aus denen der menſchliche Körper beſteht.

Beweis. Die Theile, aus denen der menſchliche Körper beſteht, gehören zu dem Weſen des Körpers ſelbſt nur inſofern ſie ihre Bewegungen auf irgend eine beſtimmte Weiſe einander mittheilen (ſiehe Def. nach Folgeſ. zu Lehnſ. 3) und nicht inſofern ſie als Individuen ohne Beziehung auf den menſchlichen Körper betrachtet werden können. Denn die Theile des menſchlichen Körpers ſind (nach Poſt. 1) ſehr

zuſammengeſetzte Individuen, deren Theile (nach Lehnſ. 4) durchaus mit Beibehaltung ſeiner Natur und Form vom menſchlichen Körper getrennt werden können, und die ihre Bewegungen (ſiehe Ax. 2 nach Lehnſ. 3) anderen Körpern auf andere Weiſe mittheilen können. Sonach wird (nach S. 3 d. Th.) die Idee oder Erkenntniß jeglichen Theiles in Gott ſeyn, und zwar (nach S. 9 d. Th.) inſofern er als von einer andern Idee eines einzelnen Dinges afficirt betrachtet wird, welches einzelne Ding der Ordnung der Natur gemäß, früher iſt, als der Theil ſelbſt (nach S. 7 d. Th.). Dies gilt ebenſo von jeglichem Theile des Individuums ſelbſt, das den menſchlichen Körper zuſammenſetzt; demnach iſt die Erkenntniß eines jeglichen Theiles, aus welchem der Körper beſteht, in Gott, inſofern er von vielfachen Ideen der Dinge afficirt iſt, und nicht, inſofern er nur die Idee des menſchlichen Körpers hat, das heißt (nach S. 13 d. Th.) diejenige Idee, welche die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmacht. Alſo (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.) ſchließt der menſchliche Geiſt keine adäquate Erkenntniß der Theile in ſich, aus welchem der menſchliche Körper beſteht. Q. ſ. d. w.

Fünfundzwanzigſter Satz. Die Idee einer jeden Erregung des menſchlichen Körpers ſchließt

nicht eine adäquate Erkenntniß des äußern Körpers in ſich.

Beweis. Wir haben gezeigt, daß die Idee der Erregung des menſchlichen Körpers inſofern die Natur des äußern Körpers in ſich ſchließe (ſiehe S. 16 d. Th.), inſofern der äußere den menſchlichen Körper ſelbſt auf gewiſſe Weiſe beſtimmt. Inſofern aber der äußere Körper ein Individuum iſt, das ſich nicht auf den menſchlichen Körper bezieht, ſo iſt ſeine Idee oder Erkenntniß in Gott (nach S. 9 d. Th.), inſofern Gott als afficirt betrachtet wird, von der Idee eines andern Dinges, welches (nach S. 7 d. Th.) von Natur früher iſt, als der äußere Körper ſelbſt. Deßhalb iſt in Gott keine adäquate Erkenntniß des äußern Körpers, inſofern er die Idee der Erregung des menſchlichen Körpers hat, oder die Idee der Erregung des menſchlichen Körpers ſchließt keine adäquate Erkenntniß des äußern Körpers in ſich. W. z. b. w.

Sechsundzwanzigſter Satz. Der menſchliche Geiſt faßt einen äußern Körper nur durch die Ideen der Erregungen ſeines Körpers als wirklich daſeyend auf.

Beweis. Wenn der menſchliche Körper von einem äußern Körper auf keine Weiſe afficirt iſt, ſo iſt auch (nach S. 7 d. Th.) die Idee

des menſchlichen Körpers d. h. (nach S. 13 d. Th.) auch der menſchliche Geiſt nicht von der Idee des Daſeyns jenes Körpers auf irgend eine Weiſe affizirt, und faßt er auch das Daſeyn jenes äußern Körpers nicht auf irgend eine Weiſe auf. Inſofern aber der menſchliche Körper von einem äußern Körper auf irgend eine Weiſe affizirt iſt, inſofern faßt er (nach S. 16 d. Th. mit Zuſ. deſſelben) den äußern Körper auf. W. z. b. w.

Folgeſatz. Inſofern der menſchliche Geiſt ſich einen äußern Körper vorſtellt, inſofern hat er keine adäquate Erkenntniß deſſelben.

Beweis. Wenn der menſchliche Geiſt durch die Ideen der Erregungen ſeines Körpers die äußern Körper betrachtet, ſagen wir, er hat eine Vorſtellung (ſiehe Anmerk. zu S. 17 d. Th.) und der Geiſt kann ſich auf keine andere Weiſe (nach dem vor. S.) die äußern Körper als wirklich daſeyende vorſtellen. Alſo hat der Geiſt (nach S. 25 d. Th.) inſofern er ſich der äußern Körper vorſtellt, keine adäquate Erkenntniß derſelben. W. z. b. w.

Siebenundzwanzigſter Satz. Die Idee einer jeden Erregung des menſchlichen Körpers ſchließt nicht eine adäquate Erkenntniß des menſchlichen Körpers ſelbſt in ſich.

Beweis. Jede Idee einer jeden Erregung des menſchlichen Körpers ſchließt inſofern die Natur des menſchlichen Körpers in ſich, als der menſchliche Körper ſelbſt als auf gewiſſe Weiſe afficirt betrachtet wird (ſiehe S. 16 dieſes Th.). Inſofern aber der menſchliche Körper ein Individuum iſt, welches auf viele andere Weiſe erregt werden kann, ſchließt die Idee ꝛc. Siehe den Beweis zu S. 25 d. Theils.

Achtundzwanzigſter Satz. Die Ideen der Erregungen des menſchlichen Körpers, inſofern ſie ſich blos auf den menſchlichen Geiſt beziehen, ſind nicht klar und beſtimmt, ſondern verworren.

Beweis. Denn die Ideen der Erregungen des menſchlichen Körpers ſchließen ſowohl die Natur der äußeren Körper, als die des menſchlichen Körpers ſelbſt in ſich (nach S. 16 d. Th.), und müſſen nicht blos die Natur des menſchlichen Körpers, ſondern auch die ſeiner Theile in ſich ſchließen. Denn die Erregungen ſind Daſeynsweiſen (nach Poſt. 3), wodurch die Theile des menſchlichen Körpers, und folglich der ganze Körper, afficirt wird. Aber (nach S. 24 und 25 d. Th.) iſt eine adäquate Erkenntniß der äußeren Körper, ſo wie auch der Theile, welche den menſchlichen Körper ausmachen, nicht in Gott, inſofern er als vom menſchlichen Geiſte, ſondern

inſofern er als von andern Ideen beſtimmt betrachtet wird. Die Ideen dieſer Erregungen ſind alſo, inſofern ſie ſich blos auf den menſchlichen Geiſt beziehen, wie Folgerungen ohne Prämiſſen, d. h. (wie an ſich klar) verworrene Ideen. W. z. b. w.

Anmerkung. Daß die Idee, welche die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmacht, an ſich betrachtet, nicht klar und beſtimmt ſey, wird auf dieſelbe Weiſe bewieſen, ſo wie auch, daß dieß mit der Idee des menſchlichen Geiſtes und mit den Ideen der Ideen der Erregungen des menſchlichen Körpers ſo ſey, inſofern ſie ſich nur auf den Geiſt beziehen, was jeder leicht einſehen kann.

Neunundzwanzigſter Satz. Die Idee der Idee einer jeden Erregung des menſchlichen Körpers ſchließt keine adäquate Erkenntniß des menſchlichen Körpers in ſich.

Beweis. Denn die Idee der Erregung des menſchlichen Körpers ſchließt (nach S. 27 d. Th.) keine adäquate Erkenntniß des Körpers ſelbſt in ſich, oder drückt ſeine Natur nicht adäquat aus, d. h. (nach S. 13 d. Th.) ſtimmt nicht adäquat mit der Natur des Geiſtes überein. Alſo drückt (nach Ax. 6, Th. 1) die Idee dieſer Idee die Natur des menſchlichen Geiſtes nicht adäquat aus,

oder ſchließt keine adäquate Erkenntniß deſſelben in ſich. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß der menſchliche Geiſt, ſo oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur auffaßt, weder von ſich ſelbſt, noch von ſeinem Körper, noch von den äußeren Körpern eine adäquate, ſondern nur eine verworrene und verſtümmelte Erkenntniß hat. Denn der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, inſofern er die Ideen der Erregungen des Körpers auffaßt (nach S. 23 d. Th.). Aber ſeinen Körper faßt er (nach S. 19 d. Th.) nur durch eben die Ideen der Erregungen, durch welche er auch nur (nach S. 26 d. Th.) die äußeren Körper auffaßt. Alſo hat er, inſofern er dieſe hat, weder von ſich ſelbſt (nach S. 29 d. Th.), noch von ſeinem Körper (nach S. 27 d. Th.), noch von den äußeren Körpern (nach S. 25 d. Th.) eine adäquate Erkenntniß, ſondern nur (nach S. 28 d. Th. mit der Anmerk.) eine verſtümmelte und verworrene. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich ſage ausdrücklich, daß der Geiſt weder von ſich ſelbſt, noch von ſeinem Körper, noch von den anderen Körpern eine adäquate, ſondern nur eine verworrene Erkenntniß habe, ſo oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur auffaßt, d. h. ſo oft er von

außen, wie ihm die Dinge nämlich zufällig aufſtoßen, beſtimmt wird, dieß oder jenes zu betrachten, und nicht ſo oft er von innen, nämlich dadurch, daß er mehre Dinge zugleich betrachtet, beſtimmt wird, ihre Aehnlichkeiten, Verſchiedenheiten und Gegenſätze zu erkennen, denn ſo oft er auf dieſe oder auf andere Weiſe von innen dazu disponirt wird, betrachtet er die Dinge klar und beſtimmt, wie ich unten zeigen werde.

Preißigſter Satz. Wir können von der Dauer unſeres Körpers nur eine höchſt unadäquate Erkenntniß haben.

Beweis. Die Dauer unſeres Körpers hängt nicht von ſeinem Weſen ab (nach Ax. 1 d. Th.), noch auch von der abſoluten Natur Gottes (nach S. 21, Th. 1), ſondern (nach S. 28, Th. 1) er wird von ſolchen Urſachen zum Daſeyn und Wirken beſtimmt, welche auch von anderen beſtimmt ſind, auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe da zu ſeyn und zu wirken, und dieſe wieder von äußeren, und ſo ins Unendliche fort. Die Dauer unſeres Körpers hängt alſo von der allgemeinen Ordnung der Natur und dem Zuſtande der Dinge ab. Auf welche Weiſe aber die Dinge eingerichtet ſind, davon gibt es eine adäquate Erkenntniß in Gott, inſofern er die Ideen von ihnen allen, und nicht, inſofern er nur die Idee des menſch-

lichen Körpers hat (nach Folgeſ. zu S. 9 d. Th.). Deßhalb iſt die Erkenntniß der Dauer unſeres Körpers in Gott höchſt unvollſtändig, inſofern er nur als die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmachend betrachtet wird. D. h. (nach Folgeſatz zu S. 11 d. Th.) dieſe Erkenntniß iſt in unſerem Geiſte höchſt unadäquat. W. z. b. w.

Einunddreißigſter Satz. Wir können von der Dauer der einzelnen Dinge, welche außer uns ſind, nur eine höchſt unadäquate Erkenntniß haben.

Beweis. Denn jedes einzelne Ding, wie der menſchliche Körper, muß von einem andern einzelnen Dinge beſtimmt ſeyn, auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe da zu ſeyn und zu wirken, und dieſes wieder von einem andern, und ſo ins Unendliche fort (nach S. 28, Th. 1). Da wir aber aus dieſer gemeinſchaftlichen Eigenſchaft der einzelnen Dinge im vorigen Satze bewieſen haben, daß wir von der Dauer unſeres Körpers nur eine höchſt unadäquate Erkenntniß haben, ſo muß eben daſſelbe von der Dauer der einzelnen Dinge geſchloſſen werden, daß wir nämlich von ihr nur eine höchſt unadäquate Erkenntniß haben können. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß alle beſonderen Dinge zufällig und zerſtörbar ſind; denn wir

können von ihrer Dauer keine adäquate Erkenntniß haben (nach obigem Satz), und das iſt es, was wir unter Zufälligkeit und Zerſtörbarkeit der Dinge zu verſtehen haben (ſiehe Anmerk. 1 zu S. 33, Th. 1). Denn (nach S. 29, Th. 1) gibt es kein anderes Zufälliges als dieſes.

Zweiunddreißigſter Satz. Alle Ideen, ſofern ſie ſich auf Gott beziehen, ſind wahr.

Beweis. Denn alle Ideen, welche in Gott ſind, ſtimmen mit ihren Gegenſtänden vollkommen überein (nach Folgeſ. zu S. 7 d. Th.), und alſo (nach Nr. 6, Th. 1) ſind ſie alle wahr. W. z. b. w.

Dreiunddreißigſter Satz. Es iſt nichts Poſitives in den Ideen, weßhalb ſie falſch genannt werden könnten.

Beweis. Leugnet man dieſes, ſo nehme man möglicherweiſe eine poſitive Denkweiſe an, welche die Form des Irrthums oder der Falſchheit ausmacht. Dieſe Weiſe des Denkens kann nicht in Gott ſeyn (nach dem vorigen Satz), außerhalb Gott aber kann ſie auch weder ſeyn, noch begriffen werden (nach S. 15, Th. 1), alſo kann es nichts Poſitives in den Ideen geben, weßhalb ſie falſch genannt werden könnten. W. z. b. w.

Vierunddreißigſter Satz. Jede Idee, welche in uns abſolut oder adäquat und vollſtändig iſt, iſt wahr.

Beweis. Wenn wir ſagen, es gäbe in uns eine adäquate und vollkommene Idee, ſagen wir nichts Anderes (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.), als daß es in Gott, inſofern er das Weſen unſeres Geiſtes ausmacht, eine adäquate und vollkommene Idee gebe, und folglich (nach S. 32 d. Th.) ſagen wir nichts Anderes, als daß eine ſolche Idee wahr ſey. W. z. b. w.

Fünfunddreißigſter Satz. Die Falſchheit beſteht in dem Mangel der Erkenntniß, welchen die unadäquaten oder verſtümmelten und verworrenen Ideen in ſich ſchließen.

Beweis. Es gibt nichts Poſitives in den Ideen, welches die Form der Falſchheit ausmacht (nach S. 33 d. Th.), aber die Falſchheit kann nicht in dem abſoluten Mangel beſtehen (denn nur vom Geiſte, und nicht vom Körper, ſagt man, daß er ſich irre und täuſche), noch auch in der abſoluten Unwiſſenheit, denn nicht wiſſen und irren iſt verſchieden, deßhalb beſteht ſie in dem Mangel der Erkenntniß, welchen die unadäquate Erkenntniß der Dinge, oder die unadäquaten und verworrenen Ideen in ſich ſchließen. W. z. b. w.

Anmerkung. In der Anmerkung zu S. 17 dieſes Theils habe ich erläutert, auf welche Weiſe der Irrthum in einem Mangel der Erkenntniß beſteht; doch will ich zur triftigeren Erläuterung dieſer Sache ein Beiſpiel geben: Die Menſchen täuſchen ſich, indem ſie glauben, ſie ſeyen frei. Dieſe Meinung beſteht nicht blos darin, weil ſie ſich ihrer Handlungen bewußt ſind, ohne die Urſachen zu kennen, von welchen ſie beſtimmt werden; das iſt alſo die Idee ihrer Freiheit, daß ſie die Urſache ihrer Handlungen nicht erkennen, denn daß ſie ſagen, die menſchlichen Handlungen hängen vom Willen ab, das ſind Worte, von denen ſie keine Idee haben. Denn was der Wille iſt, und wie er den Körper bewegt, das wiſſen ſie alle nicht. Diejenigen, welche etwas Anderes ausbecken, einen Sitz und Aufenthalt der Seele fingiren, erwecken gewöhnlich Lachen oder Mißachtung. So ſtellen wir uns vor, wenn wir die Sonne anſehen, daß ſie etwa zweihundert Fuß von uns entfernt ſey, welcher Irrthum nicht blos in dieſer Vorſtellung beſteht, ſondern darin, daß wir, während wir ſie uns ſo vorſtellen, ihre wahre Entfernung und die Urſache dieſer Vorſtellung nicht kennen; denn wenn wir auch nachher erkennen, daß ſie über ſechshundert Erddurchmeſſer von uns entfernt ſey,

werden wir ſie uns dennoch nahe vorſtellen, denn wir ſtellen uns die Sonne nicht deßhalb nahe vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht kennen, ſondern deßhalb, weil die Beſtimmung unſeres Körpers das Weſen der Sonne inſofern in ſich enthält, wiefern der Körper ſelbſt von ihr afficirt wird.

Sechsunddreißigſter Satz. Die unadäquaten und verworrenen Ideen erfolgen nach derſelben Nothwendigkeit, wie die adäquaten oder klaren und beſtimmten Ideen.

Beweis. Alle Ideen ſind in Gott (nach S. 15, Th. 1), und ſind, inſofern ſie ſich auf Gott beziehen, wahr (nach S. 32 d. Th.) und (nach Folgeſatz zu S. 7 d. Th.) adäquat. Alſo ſind keine von ihnen unadäquat und verworren, außer in Beziehung auf den einzelnen Geiſt irgend eines Menſchen (ſiehe hierüber S. 24 und 28 d. Th.). Folglich erfolgen alle (nach Folgeſatz zu S. 6 d. Th.), ſowohl die adäquaten, als die unadäquaten, nach derſelben Nothwendigkeit. W. z. b. w.

Siebenunddreißigſter Satz. Das, was Allen gemeinſam iſt (ſiehe hierüber oben, Lehnſatz 2) und was gleicher Weiſe im Theil wie im Ganzen iſt, macht nicht das Weſen eines einzelnen Dinges aus.

Beweis. Leugnet man dieß, ſo nehme man möglicherweiſe an, dieſes mache das Weſen irgend eines einzelnen Dinges, nämlich das Weſen von B aus, alſo (nach Def. 2 d. Th.) wird dieſes ohne B weder ſeyn noch begriffen werden; dieſes iſt aber gegen die Vorausſetzung, alſo gehört dieß weder zum Weſen des B, noch macht es das Weſen irgend eines andern einzelnen Dinges aus. W. z. b. w.

Achtunddreißigſter Satz. Das, was Allen gemeinſam, und was gleicherweiſe im Theil wie im Ganzen iſt, kann nur adäquat begriffen werden.

Beweis. Angenommen, A ſey Etwas, was allen Körpern gemeinſam, und was gleicherweiſe im Theil eines jeden Körpers wie im Ganzen iſt, ſo ſage ich, A kann nur adäquat begriffen werden, denn die Idee deſſelben wird (nach Folgeſatz zu S. 7 d. Th.) nothwendig in Gott adäquat ſeyn, ſowohl inſofern er die Idee des menſchlichen Körpers, als inſofern er die Ideen der Erregungen deſſelben hat, welche (nach S. 16, 25 und 27 d. Th.) ſowohl die Natur des menſchlichen Körpers, als die der äußeren Körper theilweiſe in ſich ſchließen. Das heißt (nach S. 12 und 13 d. Th.), dieſe Idee wird nothwendig in Gott adäquat ſeyn, inſofern er den

menſchlichen Geiſt ausmacht, oder inſofern er die Ideen hat, welche im menſchlichen Geiſte ſind. Der Geiſt faßt daher (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.) A nothwendig adäquat auf, und zwar, inſofern er ſowohl ſich, als inſofern er ſeinen oder jeden äußern Körper auffaßt, und A kann auf keine andere Weiſe begriffen werden. W. z. b. w.

Folgelah. Hieraus folgt, daß es gewiſſe, allen Menſchen gemeinſame Ideen oder Begriffe gibt. Denn (nach Lehnſ. 2) ſtimmen alle Körper in Einigem überein, welches (nach obig. S.) von allen adäquat oder klar und beſtimmt aufgefaßt werden muß.

Neunundreißigſter Satz. Das, was dem menſchlichen Körper und einigen äußeren Körpern, von welchen der menſchliche Körper afficirt zu werden pflegt, und was dem Theile eines jeden von ihnen gleicher Weiſe wie im Ganzen gemeinſam und eigenthümlich iſt, davon wird auch im Geiſte eine adäquate ſeyn.

Beweis. Angenommen, A ſey das, was dem menſchlichen Körper und einigen äußeren Körpern gemeinſam und eigenthümlich iſt, und was gleicher Weiſe in dem menſchlichen Körper, wie in eben den äußeren Körpern, und was endlich gleicher Weiſe in dem Theile eines jeden äußeren

Körpers wie im Ganzen iſt, ſo wird es von A ſelbſt in Gott eine adäquate Idee geben (nach Folgeſ. zu S. 7 d. Th.) ſowohl inſofern er die Idee des menſchlichen Körpers, als inſofern er die Ideen der angenommenen äußeren Körper hat. Man nehme nun an, daß der menſchliche Körper von einem äußeren Körper durch das afficirt werde, was er mit ihm gemein hat, d. h., durch A: denn wird die Idee dieſer Erregung die Eigenſchaft des A in ſich ſchließen (nach S. 16 d. Th.) und folglich (nach demſelben Folgeſ. zu S. 7 d. Th.) wird die Idee dieſer Erregung, inſofern ſie die Eigenſchaft von A in ſich ſchließt, in Gott adäquat ſeyn, inſofern er von der Idee des menſchlichen Körpers afficirt iſt, d. h. (nach S. 13 d. Th.) inſofern er die Natur des menſchlichen Geiſtes ausmacht und alſo (nach Folgeſ. z. S. 11 d. Th.) iſt dieſe Idee auch im menſchlichen Geiſte adäquat. W. z. b. w.

Folgerung. Hieraus folgt, daß der Geiſt um ſo fähiger iſt, Mehres adäquat aufzufaſſen, je mehr Gemeinſames ſein Körper mit anderen Körpern ſey.

Vierzigſter Satz. Alle die Ideen, welche im Geiſte aus den in ihm adäquaten Ideen erfolgen, ſind auch adäquat.

Beweis. Dieſer iſt offenbar, denn wenn wir ſagen, daß in dem menſchlichen Geiſte eine Idee aus in ihm adäquaten Ideen erfolge, ſagen wir nichts Anderes (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Ty.) als daß es in dem göttlichen Verſtande ſelbſt eine Idee gebe, deren Urſache Gott iſt, nicht inſofern er unendlich iſt und auch nicht, inſofern er von den Ideen vielfacher einzelner Dinge afficirt iſt, ſondern inſofern er nur das Weſen des menſchlichen Geiſtes ausmacht.

1. **Anmerkung.** Hiemit habe ich den Grund der Begriffe auseinander geſetzt, welche Gemeinbegriffe genannt werden, und die die Grundlagen unſeres Schließens ſind. Es gibt aber noch andere Begriffe einiger Ariome, oder Begriffe, welche nach dieſer unſerer Methode auseinander geſetzt zu werden verdienten, da ſich aus ihnen ſelbſt ergeben würde, welche Begriffe nützlicher als die anderen, und welche dagegen faſt von gar keinem Nutzen ſind; ſodann, welche gemeinſam, und welche nur denen, die von Vorurtheilen frei ſind, klar und beſtimmt, und welche endlich ſchlecht begründet ſind. Außerdem würde ſich ergeben, woher die Begriffe, welche man die der zweiten Ordnung nennt und folglich die Ariome, die auf ihnen beruhen, ihren Urſprung genommen haben und noch Mehres der Art,

worüber ich nachgedacht habe. Doch, da ich dieß einer andern Abhandlung bestimmt habe und um auch bei der großen Weitläufigkeit des Gegenstandes nicht allzuviel zu geben, habe ich mir vorgenommen, hier darüber wegzugehen. Um dennoch nichts auszulassen, was man nothwendig wissen muß, will ich die Ursachen kurz hinzufügen, aus welchen die sog. transscendentalen Ausdrücke entsprungen sind, wie: das Seyende, das Ding, das Etwas. Diese Ausdrücke entstehen daher, weil der menschliche Körper, als beschränkter, nur eine gewisse Anzahl von Vorstellungen (was Vorstellung sey, habe ich in der Anmerk. zu S. 17. d. Th. erläutert) auf einmal mit Bestimmtheit in sich zu bilden vermag. Wird diese Anzahl überschritten, so fangen diese Vorstellungen an, sich zu verwirren, und wenn diese Zahl der Vorstellungen, welche der Körper auf einmal mit Bestimmtheit in sich zu bilden fähig ist, weit überschritten wird, so werden sich Alle gänzlich unter einander verwirren. Da sich dieß so verhält, so ergibt sich (aus Folges. z. S. 17 und S. 18 d. Th.): daß der menschliche Geist sich so viel Körper mit Bestimmtheit auf einmal vorstellen kann, als sich in seinem Körper Vorstellungen auf einmal bilden können. Wenn aber die Vorstellungen sich im Körper gänzlich

verwirren, wird auch der Geiſt alle Körper verwirrt, ohne irgend eine Unterſcheidung, vorſtellen und wie unter einem Attribute zuſammenfaſſen, nämlich unter dem Attribute des Seyenden, des Dings ꝛc. ꝛc. Man kann dieß auch daraus ableiten, daß die Vorſtellungen nicht immer gleich ſtark ſind, und aus anderen analogen Urſachen, die ich hier nicht auszuführen brauche; denn in Bezug auf den Zweck, den wir im Auge haben, genügt es, eine zu betrachten. Denn alle kommen darauf zurück, daß dieſe Ausdrücke im höchſten Grade verworrene Ideen bezeichnen. Aus ähnlichen Urſachen ſind ferner die Begriffe entſtanden, welche man Allgemeinbegriffe nennt; wie Menſch, Pferd, Hund u. dergl., weil nämlich in dem menſchlichen Körper ſich ſo viele Vorſtellungen, z. B. der Menſchen, auf einmal bilden, daß ſie die Vorſtellungskraft, wenn auch nicht gänzlich, doch ſo weit überragen, daß der Geiſt die kleinen Verſchiedenheiten der Einzelnen (nämlich Farbe, Größe eines Jeden u. dergl.) und ihre beſtimmte Zahl nicht vorſtellen kann, und nur das, worin Alle, inſofern der Körper von ihnen afficirt wird, übereinkommen, ſich beſtimmt vorſtellt. Denn davon, nämlich hauptſächlich von jedem Einzelnen iſt der Körper afficirt, und das drückt er mit dem Worte Menſch aus, und

legt dieß auch unendlichen Einzelnen bei. Denn wir haben schon gesagt, daß er sich die bestimmte Zahl der Einzelnen nicht vorstellen kann. Aber es ist zu bemerken, daß diese Begriffe nicht von Allen auf dieselbe Weise gebildet werden, sondern bei einem Jeden verschieden sind, je nach Maßgabe des Dinges, wovon der Körper öfters afficirt wurde, und welches der Geist sich leichter vorstellt oder erinnert. Wer z. B. öfter mit Bewunderung die Haltung der Menschen betrachtet hat, versteht unter dem Worte Mensch, ein Thier von aufrechter Haltung. Wer aber gewohnt ist, etwas Anderes zu betrachten, wird eine andere gemeinsame Vorstellung der Menschen bilden, wie: daß der Mensch ein lachendes, zweifüßiges, federloses, vernünftiges Thier sey. So wird im übrigen Jeglicher nach der Disposition seines Körpers allgemeine Vorstellungen von den Dingen bilden. Deßhalb ist es kein Wunder, daß unter den Philosophen, welche die natürlichen Dinge blos durch die Vorstellungen der Dinge erklären wollten, so viele Streitigkeiten entstanden sind.

2. Anmerkung. Aus allem oben Gesagten erhellt klar, daß wir Vieles auffassen und Allgemeinbegriffe bilden

1. aus dem Einzelnen, das uns, durch die

Sinne verstümmelt, verworren und ohne Ordnung für den Verstand dargestellt ist (siehe Folges. zu S. 29 d. Th.); deßhalb pflege ich solche Auffassungen eine Erkenntniß durch vage Erfahrungen zu nennen.

2. Aus Zeichen, z. B. daraus, daß wir uns beim Hören oder Lesen gewisser Worte der Dinge wieder erinnern, und gewisse Ideen von ihnen bilden, ähnlich denen, durch welche wir die Dinge vorstellen (siehe Anmerk. zu S. 18 d. Th.). Diese beiden Arten, die Dinge anzusehen, werde ich in der Folge Erkenntniß der ersten Gattung, Meinung oder Vorstellung nennen.

3. Endlich daraus, daß wir Gemeinbegriffe und adäquate Ideen der Eigenschaften der Dinge haben (siehe Folges. zu S. 38 und 39 mit dem Folges. und S. 40 d. Th.). Diese Art werde ich Vernunft und Erkenntniß der zweiten Gattung nennen. —

Außer diesen beiden Gattungen der Erkenntniß gibt es, wie ich im Folgenden zeigen werde, eine andere dritte, welche wir das intuitive Wissen nennen wollen, und diese Gattung des Erkennens schreitet der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes bis zu der adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge vor. Alles dieß will ich durch ein Beispiel erläutern.

Es ſind z. B. drei Zahlen gegeben, um die vierte zu erhalten, welche ſich zur dritten verhält, wie die zweite zur erſten. Ein Kaufmann wird ſich nicht bedenken und die zweite und dritte multipliziren, und das Produkt durch die erſte dividiren, weil er nämlich das, was er von dem Lehrer ohne irgend einen Beweis gehört, noch nicht vergeſſen hat, oder weil er es oft bei den einfachſten Zahlen erfahren hat, oder auch aus dem Beweiſe des Satzes 19 im Buche 7 des Euclid, nämlich aus der gemeinſamen Eigenſchaft der Proportionen. Bei den einfachſten Zahlen aber bedarf es nichts dergleichen, z. B. bei den Zahlen 1, 2, 3 ſieht jeder, daß die vierte Proportionszahl 6 iſt, und zwar viel klarer, weil wir aus dem Verhältniſſe der erſten Zahl zur zweiten, das wir auf den erſten Blick ſehen, die vierte ſelbſt ſchließen.

Einundvierzigſter Satz. Die Erkenntniß der erſten Gattung iſt die einzige Urſache der Falſchheit, die der zweiten und dritten aber iſt nothwendig wahr.

Beweis. In der vorigen Anmerkung ſagten wir, daß zur Erkenntniß der erſten Gattung alle diejenigen Ideen gehörten, welche unadäquat und verworren ſind; folglich iſt (nach S. 35 d. Th.) dieſe Erkenntniß die einzige Urſache der

Falſchheit. Ferner ſagten wir, daß zur Erkenntniß der zweiten und dritten Gattung diejenigen gehörten, welche adäquat ſind. Folglich iſt ſie (nach S. 34 d. Th.) nothwendig die wahre. W. z. b. w.

Zweiundvierzigſter Satz. Die Erkenntniß der zweiten und dritten und nicht die der erſten Gattung lehrt uns das Wahre vom Falſchen unterſcheiden.

Beweis. Dieſer Satz iſt an ſich offenbar, denn wer zwiſchen dem Wahren und Falſchen zu unterſcheiden weiß, muß eine adäquate Idee des Wahren und Falſchen haben, d. h. (nach Anmerk. 2 zu S. 40 d. Th.) das Wahre und Falſche nach der zweiten oder dritten Gattung der Erkenntniß erkennen.

Dreiundvierzigſter Satz. Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich daß er eine wahre Idee hat und kann nicht an der Wahrheit der Sache zweifeln.

Beweis. Die wahre Idee in uns iſt die, welche in Gott, inſofern er durch die Natur des menſchlichen Geiſtes ausgedrückt wird, adäquat iſt (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.). Setzen wir daher, es gebe in Gott, inſofern er durch die Natur des menſchlichen Geiſtes ausgedrückt

wird, die adäquate Idee A. Von dieser Idee muß es nothwendig auch in Gott eine Idee geben, welche sich auf Gott auf dieselbe Weise bezieht, wie die Idee A (nach S. 20 d. Th. dessen Beweis allgemein ist). Die Idee A wird aber als sich auf Gott beziehend angenommen, insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt wird, folglich muß auch die Idee der Idee A sich auf Gott auf dieselbe Weise beziehen, d. h. (nach demselben Folgef. zu S. 11 d. Th.) diese adäquate Idee der Idee A wird im Geiste selbst seyn, welcher die adäquate Idee A hat. Demnach muß Jeder, der eine adäquate Idee hat, oder (nach S. 34, Th. 2) der ein Ding wahr erkennt, zugleich eine adäquate Idee oder wahre Erkenntniß seiner Erkenntniß haben, d. h. (wie an sich offenbar) er muß zugleich derselben gewiß seyn. W. z. b. w.

Anmerkung. In der Anmerkung zu Satz 21 d. Th. habe ich erläutert, was die Idee einer Idee ist. Es ist aber zu bemerken, daß der vorige Satz an sich hinlänglich offenbar ist, denn Jeder, der eine wahre Idee hat, weiß, daß die wahre Idee die höchste Gewißheit in sich schließt. Denn eine wahre Idee haben, heißt nichts Anderes, als ein Ding vollkommen oder am besten einsehen. Niemand kann wohl hieran

zweifeln, wenn er nicht glaubt, die Idee sey etwas Stummes wie ein Gemälde an der Wand, nicht aber eine Art des Denkens, nämlich das Verstehen selbst. Wer kann denn eigentlich wissen, daß er ein Ding erkennt, wenn er nicht vorher ein Ding erkennt? d. h. wer kann wissen, daß er eines Dinges gewiß ist, wenn er nicht vorher des Dinges gewiß ist? Was kann es ferner Deutlicheres und Gewisseres geben, was die Norm der Wahrheit seyn könnte, als die richtige Idee? Wahrlich wie das Licht sich selbst und die Finsterniß offenbart, so ist die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Falschen. Hiemit glaube ich auf folgende Fragen geantwortet zu haben, nämlich: wenn die wahre Idee, insofern sie nur als mit ihrem Gegenstande übereinstimmend angenommen wird, sich von der falschen unterscheidet, so hat die wahre Idee also keine Realität oder Vollkommenheit vor der falschen voraus (da sie sich ja blos durch ein äußerliches Merkmal unterscheiden), so hat also auch der Mensch, der wahre Begriffe hat, nichts vor dem voraus, der blos falsche hat. Sodann, woher kömmt es, daß die Menschen falsche Ideen haben? Woher kann endlich Jemand gewiß wissen, daß er Ideen habe, welche mit ihren Gegenständen übereinstimmen? Auf diese Fragen, sage ich, glaube ich

ſchon geantwortet zu haben. Denn was den Unterſchied zwiſchen der wahren und falſchen Idee betrifft, ſo erhellt aus Satz 35 d. Th., daß jene ſich zu dieſer verhält, wie das Seyende zum Nichtſeyenden. Die Urſache der Falſchheit aber habe ich von Satz 19 bis 35 nebſt der Anmerkung aufs Deutlichſte auseinandergeſetzt, woraus auch erhellt, wie ſich ein Menſch, der wahre Ideen hat, von einem der nur falſche hat, unterſcheide. In Hinſicht des Letztern nämlich, woher der Menſch wiſſen könne, daß er eine Idee habe, welche mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmt, habe ich ſo eben zur vollſten Genüge gezeigt, daß dieſes allein daher komme, weil er eine Idee hat, welche mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmt, oder weil die Wahrheit die Norm ihrer ſelbſt iſt. Hiezu kömmt, daß unſer Geiſt, inſofern er die Dinge wahr auffaßt, ein Theil des unendlichen göttlichen Verſtandes iſt (nach Folgeſ. zu S. 11 d. Th.), deßhalb müſſen die klaren und beſtimmten Ideen des Geiſtes ebenſo wahr ſeyn, als die Ideen Gottes.

Vierundvierzigſter Satz. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge nicht als zufällige, ſondern als nothwendige zu betrachten.

Beweis. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge wahr aufzufaſſen (nach S. 41

d. Th.), nämlich (nach Axiom 6, Th. 1) wie ſie an ſich ſind, d. h. (nach S. 29, Th. 1) nicht als zufällige, ſondern als nothwendige. W. z. b. w.

Erſter Folgeſatz. Hieraus folgt, daß es von der bloßen Vorſtellung abhängt, die Dinge ſowohl in Rückſicht des Vergangenen als des Zukünftigen als zufällige zu betrachten.

Anmerkung. Auf welche Weiſe dieſes aber geſchehe, will ich kurz erläutern. Wir haben oben gezeigt (S. 17 d. Th. mit dem Folgeſ.), daß der Geiſt der Dinge, wenn ſie auch nicht da ſind, ſich doch immer als gegenwärtig vorſtellt, wenn nicht Urſachen in den Weg treten, welche ihr gegenwärtiges Daſeyn ausſchließen. Sodann zeigten wir (S. 18 d. Th.), daß, wenn der menſchliche Körper einmal von zweien Körpern zugleich afficirt geweſen iſt, der Geiſt, wenn er ſich nachher den einen davon vorſtellt, ſich zugleich auch des andern erinnere, das heißt, beide als ihm gegenwärtig betrachten wird, wenn keine Urſachen dazwiſchen treten, welche ihr gegenwärtiges Daſeyn ausſchließen. Außerdem bezweifelt Niemand, daß wir uns auch die Zeit vorſtellen, und zwar deßhalb, weil wir uns einige Körper langſamer oder ſchneller, oder eben ſo ſchnell als andere bewegt vorſtellen. Nehmen wir alſo einen Knaben, welcher geſtern Morgen zum erſten Male

den Peter geſehen hat, am Mittage aber den Paul und am Abend den Simeon und heute wieder am Morgen den Peter. Aus S. 18 d. Th. erhellt, daß er, ſobald er den Morgen ſieht, er ſich ſogleich die Sonne, dieſelbe Bahn am Himmel, wie am vorigen Tage, durchlaufend, oder den ganzen Tag, und zugleich mit dem Morgen den Peter, mit dem Mittag den Paul und mit dem Abend den Simeon vorſtellen wird; das heißt, er wird ſich das Daſeyn des Paul und Simeon mit Beziehung auf die Zukunft vorſtellen, und dagegen, wenn er am Abend den Simeon ſieht, wird er den Paul und Peter auf die Vergangenheit beziehen, indem er ſie nämlich zuſammen mit der Vergangenheit vorſtellt, und dieſes zwar um ſo gewiſſer, je öfter er ſie in dieſer Ordnung geſehen hat. Träfe es ſich einmal, daß er an einem andern Abend ſtatt des Simeon den Jakob ſähe, ſo würde er dann am folgenden Morgen zugleich mit dem Abend, ſich bald den Simeon, bald den Jakob vorſtellen, nicht aber beide zuſammen, denn es wird vorausgeſetzt, daß er nur einen von beiden, nicht aber beide zugleich am Abend geſehen habe; ſeine Vorſtellung wird alſo ſchwanken, und er ſich mit dem künftigen Abend bald dieſen bald jenen vorſtellen, d. h. keinen als gewiß, ſondern

beide als zufällig künftig betrachten. Und dieſes Schwanken der Vorſtellung wird daſſelbe ſeyn, wenn es eine Vorſtellung von Dingen betrifft, welche wir auf dieſelbe Weiſe in Beziehung auf die Vergangenheit oder Gegenwart betrachten, und folglich werden wir uns ſowohl auf die Gegenwart als auf die Vergangenheit oder Zukunft ſich beziehende Dinge als zufällige vorſtellen.

Zweiter Folgeſatz. Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge unter einer Form der Ewigkeit aufzufaſſen.

Beweis. Denn es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge als nothwendige und nicht als zufällige zu betrachten (nach dem vor. S.). Dieſe Nothwendigkeit der Dinge faßt ſie aber (nach S. 41 d. Th.) wahr auf, d. h. (nach Nr. 6, Th. 1) wie ſie an ſich iſt. Aber (nach S. 16, Th. 1) iſt dieſe Nothwendigkeit der Dinge, die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes ſelbſt, alſo liegt es in der Natur der Vernunft, die Dinge unter dieſer Form der Ewigkeit zu betrachten. Dazu kömmt, daß die Grundlagen der Vernunft Begriffe ſind, welche (nach S. 38 d. Th.) das ausdrücken, was Allen gemeinſam iſt, und welche (nach S. 37 d. Th.) nicht das Weſen eines einzelnen Dinges ausdrücken, und welche deßhalb ohne irgend eine

Beziehung auf die Zeit unter einer Form von Ewigkeit begriffen werden müssen. W. z. b. w.

Fünfundvierzigster Satz. Jede Idee jedes wirklich daseyenden Körpers oder eines einzelnen Dinges, schließt nothwendig das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich.

Beweis. Die Idee des wirklich daseyenden einzelnen Dinges schließt nothwendig, sowohl das Wesen, als das Daseyn des Dinges selbst in sich (nach Folgef. zu S. 8 d. Th.); die einzelnen Dinge können aber (nach S. 15, Th. 1) nicht ohne Gott begriffen werden; weil sie aber (nach S. 6 d. Th.) Gott zur Ursache haben, insofern er unter einem Attribute betrachtet wird, dessen Daseynsweisen die Dinge selbst sind, müssen nothwendig ihre Ideen (nach Ar. 4, Th. 1) den Begriff des Attributs derselben, das heißt (nach Def. 6, Th. 1) das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich schließen. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich verstehe hier unter Daseyn nicht Dauer, d. h. Daseyn, wie es abstrakt und gleichsam als eine gewisse Form einer Quantität begriffen wird, sondern ich spreche von der eigentlichen Natur des Daseyns, welches den einzelnen Dingen deßhalb beigelegt wird, weil aus der ewigen Nothwendigkeit Gottes Unendliches auf unendliche Weisen erfolgt (siehe S. 16,

Th. 1.). Ich ſpreche, ſage ich, von dem eigentlichen Daſeyn der einzelnen Dinge, inſofern ſie in Gott ſind, denn obwohl jedes von einem andern einzelnen Dinge beſtimmt wird, auf gewiſſe Weiſe da zu ſeyn, ſo erfolgt doch die Kraft, wodurch jedes im Daſeyn beharrt, aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes. Siehe hierüber Folgeſ. zu S. 24 Th. 1.

Sechsundvierzigſter Satz. Die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes, welche jede Idee in ſich ſchließt, iſt adäquat und vollkommen. —

Beweis. Der Beweis des vorigen Satzes iſt allgemein, und mag man das Ding als einen Theil oder als Ganzes betrachten, ſo ſchließt die Idee deſſelben, ſey ſie die des Ganzen oder des Theils, (nach dem vorigen Satze) das ewige und unendliche Weſen Gottes in ſich. Deßhalb iſt das, was die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes gibt, Allen gemeinſam und gleicher Weiſe im Theil wie im Ganzen; alſo wird (nach S. 38 d. Th.) dieſe Erkenntniß adäquat ſeyn. W. z. b. w.

Siebenundvierzigſter Satz. Der menſchliche Geiſt hat eine adäquate Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes.

Beweis. Der menſchliche Geiſt hat (nach

S. 22 d. Th.) Ideen, aus welchen er (nach S. 23 d. Th.) sich und seinen Körper (nach S. 19 d. Th.) und (nach Folgef. z. S. 16 und nach S. 17 d. Th.) die äußeren Körper als wirklich daseyende auffaßt, folglich hat er (nach S. 45 und 46 d. Th.) eine adäquate Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus sehen wir, daß das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit Allen bekannt ist. Da aber Alles in Gott ist und durch Gott begriffen wird, so folgt, daß wir aus dieser Erkenntniß das Meiste, was wir adäquat erkennen, ableiten, und also jene dritte Gattung der Erkenntniß bilden können, von welcher wir in der Anmerk. 2 des 40. Satzes dieses Theils gesprochen haben und von deren Vortrefflichkeit und Nützlichkeit in dem fünften Theile zu sprechen Gelegenheit seyn wird. Daß aber die Menschen keine eben so klare Erkenntniß von Gott, wie von den Gemeinbegriffen haben, kömmt daher, weil sie sich Gott nicht wie die Körper vorstellen können, und weil sie die Benennung Gott mit Vorstellungen von Dingen verknüpft haben, welche sie zu sehen pflegen, was die Menschen kaum vermeiden können, weil sie beständig von äußeren Körpern afficirt werden.

In der That beſtehen auch die meiſten Irrthümer blos darin, daß wir die Benennungen nicht recht den Dingen anpaſſen. Denn wenn Jemand ſagt, daß die Linien, welche aus dem Mittelpunkte des Kreiſes nach ſeinem Umkreiſe führen, ungleich ſind, ſo verſteht er wenigſtens ſo lange gewiß etwas Anderes unter Kreis, als die Mathematiker. So haben die Leute, wenn ſie bei dem Rechnen irren, andere Zahlen im Geiſte, andere auf dem Papier. In Betracht des Geiſtes alſo irren ſie gewiß nicht; ſie ſcheinen jedoch zu irren, weil wir meinen, daß ſie dieſelben Zahlen im Geiſte haben, welche auf dem Papier ſtehen. Wäre dieſes nicht, würden wir nicht glauben, ſie irrten ſich; ſo wie ich nicht glaubte, der Mann irre ſich, den ich neulich ausrufen hörte, ſein Hof ſey auf das Huhn ſeines Nachbars hinaufgeflogen, weil ich ſeinen Sinn ganz wohl zu verſtehen glaubte. Und hieraus entſtehen die meiſten Streitigkeiten, weil nämlich die Leute ihren Sinn nicht recht deutlich machen, oder weil ſie des Andern Sinn falſch auslegen. Denn in der That, während ſie ſich am meiſten widerſprechen, denken ſie entweder Daſſelbe oder etwas Anderes, ſo daß Dasjenige, was ſie bei einem Andern für Irrthum und Widerſinnigkeit halten, es nicht iſt.

Achtundvierzigſter Satz. Es gibt im Geiſte keinen abſoluten oder freien Willen, ſondern der Geiſt wird, dieß oder jenes zu wollen, von einer Urſache beſtimmt, welche ebenfalls von einer andern beſtimmt iſt, und dieſe wieder von einer andern, und ſo ins Unendliche fort.

Beweis. Der Geiſt iſt eine gewiſſe und beſtimmte Daſeynsweiſe des Denkens (nach S. 1[illegible] d. Th.). Sonach kann er (nach Folgeſ. 2 zu S. 17 Th. 1) nicht freie Urſache ſeiner Handlungen ſeyn, oder er kann nicht eine abſolute Fähigkeit zu wollen und nicht zu wollen haben; ſondern muß, um dieſes oder jenes zu wollen, (nach S. 28 Th. 1.) von einer Urſache beſtimmt werden, welche ebenfalls von einer andern beſtimmt iſt, und dieſe wieder von einer andern u. ſ. w. W. z. b. w.

Anmerkung. Auf gleiche Weiſe wird bewieſen, daß es im Geiſte keine abſolute Fähigkeit, zu verſtehen, zu begehren, zu lieben ꝛc. gibt. Hieraus folgt, daß dieſe und ähnliche Fähigkeiten entweder ganz erdichtete, oder doch nichts als methaphyſiſche oder allgemeine Seyende ſind, welche wir aus den beſonderen zu bilden pflegen, daß ſich alſo Verſtand und Wille zu dieſer und jener Idee, oder zu dieſem und jenem Wollen ebenſo verhalte, wie das Steinſeyn zu dieſem

und jenem Steine, oder wie der Menſch zu dem Peter und Paul. Die Urſachen aber, warum ſich die Menſchen für frei halten, haben wir in dem Anhange zum erſten Theile auseinander geſetzt. Ehe ich jedoch weiter gehe, iſt hier noch zu bemerken, daß ich unter Wille die Fähigkeit, nicht aber die Neigung zu bejahen und zu verneinen verſtehe. Ich verſtehe, ſage ich, hierunter die Fähigkeit, wodurch der Geiſt bejaht oder verneint, was wahr oder falſch iſt, und nicht die Neigung, mit welcher der Geiſt die Dinge erſtrebt oder abweiſt. Nachdem wir aber bewieſen haben, daß dieſe Fähigkeiten Allgemeinbegriffe ſind, welche ſich von den einzelnen, woraus wir ſie bilden, nicht unterſcheiden, iſt nun zu unterſuchen, ob das Wollen ſelbſt etwas Anderes ſey, als die eigentlichen Ideen der Dinge. Ich ſage, wir müſſen unterſuchen, ob es im Geiſte eine andere Bejahung und Verneinung gibt, als jene, welche die Idee, inſofern ſie Idee iſt, in ſich ſchließt (ſiehe hierüber den folgenden Satz, ſowie auch Def. 3 d. Th.), damit ſich das Denken nicht in Bilder verwandle. Denn unter Ideen verſtehe ich nicht Vorſtellungen, wie ſie ſich auf dem Grunde des Auges, oder wenn man lieber will, in der Mitte des Gehirns bilden, ſondern Begriffe des Denkens.

Neunundvierzigſter Satz. Es gibt im Geiſte kein anderes Wollen, oder keine Bejahung und Verneinung als die, welche die Idee, inſofern ſie Idee iſt, in ſich ſchließt.

Beweis. Es gibt im Geiſte (nach dem vorigen Satze) keine abſolute Fähigkeit zu wollen und nicht zu wollen, ſondern nur einzelnes Wollen, nämlich dieſe und jene Bejahung und dieſe und jene Verneinung. Nehmen wir daher ein einzelnes Wollen, nämlich eine Weiſe des Denkens, wodurch der Geiſt bejaht, daß die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten gleich ſind. Dieſe Bejahung ſchließt den Begriff oder die Idee des Dreiecks in ſich, das heißt, ſie kann ohne die Idee des Dreiecks nicht begriffen werden. Denn es iſt einerlei, ob ich ſage, **A** müſſe den Begriff von **B** in ſich ſchließen, oder **A** könne nicht ohne **B** begriffen werden. Ferner kann dieſe Bejahung (nach Ar. 3 d. Th.) auch nicht ohne die Idee des Dreiecks ſeyn. Somit kann alſo die Bejahung ohne die Idee des Dreiecks weder ſeyn, noch begriffen werden. Ferner muß dieſe Idee des Dreiecks eben dieſe Bejahung in ſich ſchließen, daß nämlich drei ſeiner Winkel zweien rechten gleich ſind. Deßhalb kann auch umgekehrt dieſe Idee des Dreiecks ohne dieſe Bejahung weder ſeyn, noch begriffen werden;

alſo gehört (nach Def. 2 d. Th.) dieſe Bejahung zum Weſen der Idee des Dreiecks, und iſt nichts Anderes, als eben dieſe ſelbſt. Was wir von dieſem Wollen geſagt (da wir es ja nach Willkür angenommen haben), gilt auch von jeglichen Wollen, nämlich, daß es nichts ſey, als die Idee. W. z. b. w.

Folgeſatz. Wille und Verſtand ſind ein und daſſelbe.

Beweis. Wille und Verſtand ſind nichts als die einzelnen Willensthätigkeiten und die Idee (nach S. 48 d. Th. und der Anmerk.). Das einzelne Wollen aber und die Idee ſind (nach dem vor. S.) ein und daſſelbe; alſo ſind Wille und Verſtand ein und daſſelbe. W. z. b. w.

Anmerkung. Hiemit haben wir die Urſache aufgehoben, die man gewöhnlich als die des Irrthums aufſtellt. Wir haben aber oben gezeigt, daß die Falſchheit bloß in dem Mangel beſteht, welchen die verſtümmelten und verworrenen Ideen in ſich ſchließen. Deßhalb ſchließt die falſche Idee, inſofern ſie falſch iſt, keine Gewißheit in ſich. Wenn wir alſo ſagen, daß der Menſch ſich bei dem Falſchen beruhige und keinen Zweifel darüber hege, ſo ſagen wir deßhalb nicht, daß er gewiß ſey, ſondern nur, daß er nicht zweifle, oder daß er ſich bei dem

Unrichtigen beruhige, weil keine Urſachen vorhanden ſind, welche ſeine Vorſtellung ſchwankend machen (ſiehe hierüber Anmerk. zu S. 44 d. Th.). Nimmt man alſo auch an, daß ein Menſch an dem Falſchen hängt, ſo können wir ihn doch nie deſſen gewiß nennen; denn unter Gewißheit verſtehen wir etwas Poſitives (ſiehe S. 43 d. Th. mit der Anmerk.), nicht aber den Mangel des Zweifels. Aber unter Mangel der Gewißheit verſtehen wir Falſchheit. Es iſt jedoch zur triftigeren Erläuterung des vorigen Satzes noch Einiges zu erinnern. Sodann iſt noch auf die Einwürfe zu antworten, welche gegen dieſe unſere Lehre vorgebracht werden können, und endlich hielt ich es, um allen Zweifel zu entfernen, für der Mühe werth, Einiges von dem Nutzen dieſer Lehre anzuführen. Einiges ſage ich, denn das Bedeutenſte davon wird man beſſer aus dem erkennen, was wir in dem fünften Theile ſagen werden.

Ich fange alſo mit dem Erſten an, und erinnere die Leſer, daß ſie zwiſchen Idee oder Begriff des Geiſtes und zwiſchen Vorſtellungen der Dinge, welche wir vorſtellen, genau unterſcheiden. Ferner müſſen ſie nothwendig zwiſchen Ideen und den Worten, wodurch wir die Dinge bezeichnen, unterſcheiden. Denn weil dieſe drei, nämlich

Vorſtellungen, Worte und Ideen, von Vielen entweder ganz mit einander vermengt, oder nicht genau, oder auch nicht vorſichtig genug unterſchieden werden, ſo iſt ihnen dieſe Lehre vom Willen, welche man doch durchaus wiſſen muß, ſowohl zur Spekulation, als um ſein Leben weiſe einzurichten, gänzlich unbekannt geblieben. Weil ſie nun glauben, die Ideen beſtänden in Vorſtellungen, welche ſich dadurch in uns bildeten, daß uns die Körper vor die Augen treten, meinen ſie, daß diejenigen Ideen von Dingen, von denen wir keine ähnliche Vorſtellung bilden können, keine Ideen, ſondern bloße Fictionen ſeyen, welche wir aus freiem Ermeſſen des Willens fingiren; ſie ſehen alſo die Ideen wie ſtumme Bilder an und von dieſem Vorurtheile eingenommen, bemerken ſie nicht, daß die Idee, inſofern ſie Idee iſt, Bejahung oder Verneinung in ſich ſchließt. Ferner meinen diejenigen, welche die Worte mit der Idee oder mit der Bejahung ſelbſt, welche die Idee in ſich ſchließt, vermengen, ſie könnten etwas ihrer Wahrnehmung Widerſprechendes wollen, da ſie Etwas mit bloßen Worten anders, als ſie es wahrnehmen, bejahen oder verneinen. Dieſe Vorurtheile kann aber derjenige leicht ablegen, der auf die Natur des Denkens achtet, die den Begriff der Ausdehnung

keineswegs in ſich ſchließt, und der demnach klar erkennt, daß die Idee (da ſie eine Daſeynsweiſe des Denkens iſt) weder in der Vorſtellung noch in den Worten eines Dinges beſteht. Denn das Weſen der Worte und Vorſtellungen wird von den bloßen körperlichen Bewegungen gebildet, welche den Begriff des Denkens keineswegs in ſich ſchließen.

Dieſe wenigen Erinnerungen hierüber werden genügen; deßhalb gehe ich nun zu den erwähnten Einwürfen über. Der erſte iſt, daß man es für entſchieden hält, daß der Wille ſich weiter erſtrecke, als der Verſtand, folglich von ihm verſchieden ſey. Der Grund aber, weßhalb man glaubt, daß der Wille ſich weiter erſtrecke, als der Verſtand, iſt: man mache die Erfahrung, ſagt man, daß man keiner größeren Fähigkeit beizuſtimmen oder zu bejahen und zu verneinen bedürfe, um unendlichen anderen Dingen, welche wir nicht auffaſſen, beizuſtimmen, als eben der, die wir bereits haben, wohl aber einer größeren Fähigkeit des Verſtandes. Der Wille unterſcheidet ſich alſo vom Verſtande dadurch, daß dieſer endlich, jener aber unendlich iſt. Zweitens kann man uns einwerfen, daß die Erfahrung nichts deutlicher zu lehren ſcheint, als daß wir unſer Urtheil zurückhalten und den Dingen nicht beiſtimmen

können, welche wir auffaſſen. Dieſes wird auch dadurch beſtätigt, daß man von Niemanden ſagt, er ſey getäuſcht, inſofern er etwas auffaßt, ſondern nur, wiefern er beiſtimmt oder nicht beiſtimmt. Wer z. B. ein geflügeltes Pferd fingirt, gibt deßhalb nicht zu, daß es ein geflügeltes Pferd gebe, d. h. er iſt deßhalb nicht getäuſcht, wenn er nicht zugleich zugibt, daß es ein geflügeltes Pferd gebe. Die Erfahrung ſcheint alſo nichts deutlicher zu lehren, als daß der Wille oder die Fähigkeit, beizuſtimmen, frei und von der Fähigkeit des Erkennens verſchieden iſt. Drittens kann man uns einwerfen, daß eine Bejahung nicht mehr Realität zu enthalten ſcheint, als die andere, d. h. daß wir keines größeren Vermögens zu bedürfen ſcheinen, um zu bejahen, daß das wahr ſey, was wahr iſt, als dazu, um etwas was falſch iſt, als wahr zu behaupten. Wir nehmen aber wahr, daß eine Idee mehr Realität oder Vollkommenheit als die andere hat, denn je vorzüglicher einige Objekte ſind, als andere, deſto vollkommener ſind auch ihre Ideen als andere, und hieraus ſcheint ſich auch ein Unterſchied zwiſchen Wille und Verſtand zu ergeben. Viertens kann man einwerfen, wenn der Menſch nicht nach Freiheit des Willens handelt, was wird alſo geſchehen, wenn er im Gleichgewichte iſt,

wie Buridans Esel? Wird er vor Hunger und Durst umkommen? Gebe ich dieses zu, scheine ich einen Esel oder die Bildsäule eines Menschen, nicht aber einen Menschen anzunehmen; leugne ich es aber, dann wird er also sich selbst bestimmen und hat folglich die Fähigkeit, zu gehen und zu thun, was er will. Außerdem kann man vielleicht noch andere Einwürfe machen; aber, weil ich nicht verpflichtet bin, Alles das zu forschen, was Jeder erträumen kann, so werde ich nur auf diese Einwürfe antworten, und zwar möglichst kurz. Auf das erste sage ich, daß ich zugebe, daß der Wille sich weiter erstreckt, als der Verstand, wenn man unter Verstand nur klare und bestimmte Ideen versteht; aber ich leugne, daß der Wille sich weiter erstreckt, als das Auffassen oder die Fähigkeit des Begreifens, und ich sehe wahrlich nicht, warum die Fähigkeit des Willens eher eine unendliche zu nennen ist, als die Fähigkeit des Wahrnehmens, denn sowie wir Unendliches (eines jedoch nach dem andern, denn wir können Unendliches nicht zugleich bejahen) mit derselben Fähigkeit des Wollens bejahen können, so können wir auch unendliche Körper (nämlich einen nach dem andern) mit derselben Fähigkeit des Wahrnehmens wahrnehmen oder auffassen. Sagt man aber, es

gebe Unendliches, was wir nicht auffaſſen können, ſo erwidere ich, daß wir eben dieſes durch kein Denken und folglich durch keine Fähigkeit des Wollens erreichen können. Sagt man aber, wenn Gott bewirken wollte, daß wir auch dieß auffaſſen, müßte er uns zwar eine größere Auffaſſungsfähigkeit, aber keine größere Fähigkeit des Wollens geben, als er gegeben hat. Das iſt daſſelbe, als wenn man ſagte, es ſey zwar nöthig, wenn Gott bewirken wollte, daß wir unendliche andere Seyende verſtänden, daß er uns einen größeren Verſtand gäbe, aber doch keine allgemeinere Idee des Seyenden, als er gegeben hat, um eben dieſe unendlichen Seyenden zu umfaſſen; denn wir haben gezeigt, daß der Wille ein allgemeines Seyendes oder eine Idee iſt, wodurch wir alles Einzelne wollen, d. h. was ihnen alles gemeinſam iſt, ausdrücken. Da man nun dieſe gemeinſamen oder allgemeinen Ideen alles Wollens für eine Fähigkeit hält, ſo iſt es kein Wunder, wenn man dieſe Fähigkeit über die Grenzen des Verſtandes hinaus ins Unendliche ſich erſtreckend denkt. Denn allgemein wird ebenſo von einem, wie von mehreren und unendlichen Individuen geſagt. Auf den zweiten Einwurf antworte ich dadurch, daß ich nicht zugebe, daß wir die freie Macht haben, unſer

Urtheil zurückzuhalten. Denn wenn wir ſagen, daß einer ſein Urtheil zurückhält, ſagen wir nichts Anderes, als daß er ſieht, er faſſe ein Ding nicht adäquat auf. Das Zurückhalten des Urtheils iſt alſo in der That ein Auffaſſen und kein freier Wille. Um dieſes deutlicher einzuſehen, nehmen wir z. B. einen Knaben, der ſich ein Pferd vorſtellt und außerdem nichts Anderes auffaßt. Da dieſe Vorſtellung das Daſeyn des Pferdes in ſich ſchließt (nach Folgeſ. zu S. 17 d. Th.), und der Knabe nichts auffaßt, was das Daſeyn des Pferdes aufhebt, ſo wird er nothwendig das Pferd als gegenwärtig betrachten, und an ſeinem Daſeyn nicht zweifeln können, obgleich er deſſen nicht gewiß iſt. Dieß erfahren wir täglich in den Träumen, und ich glaube nicht, daß Jemand meinen wird, er habe, während er träumt, die freie Macht, ſein Urtheil über das, was er träumt, zurückzuhalten, und zu machen, daß er das, was er zu ſehen träumt, nicht träume; dennoch trifft es ſich, daß wir auch im Traume unſer Urtheil zurückhalten, nämlich, wenn wir träumen, daß wir träumen. Ferner gebe ich zu, daß Niemand, inſofern er auffaßt, getäuſcht werde, d. h. ich gebe zu, daß die Vorſtellungen des Geiſtes, an ſich betrachtet, keinen Irrthum in ſich ſchließen (ſiehe Anmerk. zu S.

17 d. Th.), aber ich leugne, daß der Mensch nichts bejahe, insofern er auffaßt. Denn was ist ein geflügltes Pferd auffassen anders, als bejahen, daß ein Pferd Flügel habe? Denn wenn der Geist außer dem geflügelten Pferde nichts Anderes auffaßte, so würde er dieß als ihm gegenwärtig betrachten, und keine Ursache haben, an seinem Daseyn zu zweifeln, auch keine Fähigkeit, nicht beizustimmen, wenn nicht die Vorstellung des geflügelten Pferdes mit einer Idee verbunden ist, welche das Daseyn eben dieses Pferdes aufhebt; oder auch, weil er auffaßt, daß die Idee des geflügelten Pferdes, welche er hat, unadäquat ist; dann wird er nothwendig das Daseyn dieses Pferdes verneinen, oder nothwendig daran zweifeln. Hiemit glaube ich auch auf den dritten Einwurf geantwortet zu haben, nämlich, daß der Wille etwas Allgemeines sey, was allen Ideen beigelegt wird, und daß er nur das bezeichnet, was allen Ideen gemeinsam ist, nämlich die Bejahung, deren adäquates Wesen deßhalb, insofern sie so abstrakt gefaßt wird, in jeder Idee seyn muß, und auf diese Weise in allen nur dieselbe; aber nicht, insofern sie als das Wesen der Idee ausmachend betrachtet wird; denn insofern unterscheiden sich die einzelnen Bejahungen ebenso untereinander, wie die Ideen selbst. Z. B. die

Bejahung, welche die Idee des Kreises in sich schließt, unterscheidet sich von der, welche die Idee des Dreiecks in sich schließt, ebenso wie die Idee des Kreises von der Idee des Dreiecks. Ferner verneine ich durchaus, daß wir einer eben so großen Denkkraft bedürfen, um zu bejahen, daß das wahr sey, was wahr ist, als um etwas was falsch ist, als wahr zu behaupten. Denn diese beiden Bejahungen verhalten sich zu einander, wenn man auf den Geist sieht, wie das Seyende zum Nichtseyenden; denn in den Ideen ist nichts Positives, was die Form der Falschheit bildet (siehe S. 35 d. Th. mit der Anmerk. und Anmerk. zu S. 47 d. Th.). Es ist hier also besonders zu bemerken, wie leicht wir getäuscht werden, wenn wir das Allgemeine mit dem Einzelnen, und das Seyende und Abstrakte der Vernunft mit dem Realen vermengen. Was endlich den vierten Einwurf betrifft, so sage ich, daß ich völlig zugebe, daß der in einem solchen Gleichgewichte befindliche Mensch (der nämlich nichts Anderes als Durst und Hunger, und solche Speise und solchen Trank wahrnimmt, welche gleichweit von ihm entfernt sind) vor Hunger und Durst umkommen wird. Fragt man mich, ob ein solcher Mensch nicht eher für einen Esel als für einen Menschen anzuschlagen sey, antworte ich, daß

ich es nicht weiß, wie ich auch nicht weiß, wie hoch der anzuſchlagen iſt, der ſich erhängt, und wie hoch Kinder, Narren, Wahnſinnige u. d. m. anzuſchlagen ſind.

Es iſt nun noch anzugeben, wieviel die Erkenntniß dieſer Lehre für das Leben nütze, was wir aus Folgendem leicht erſehen werden. Nämlich 1) inſofern ſie uns lehrt, daß wir nach dem bloßen Befehle Gottes handeln und der göttlichen Natur theilhaftig ſind, und zwar um ſo mehr, je vollkommener unſere Handlungen ſind und je mehr und mehr wir Gott erkennen. Dieſe Lehre hat alſo außerdem, daß ſie die Seele auf alle Weiſe beruhigt, noch dieß, daß ſie uns lehrt, worin unſer höchſtes Glück oder unſere Seligkeit beſteht, nämlich in der alleinigen Erkenntniß Gottes, welche uns dahin führt, daß wir nur das thun, was Liebe und Frömmigkeit heiſchen. Hieraus ſehen wir klar, wie weit diejenigen von der wahren Schätzung der Tugend entfernt ſind, die für Tugend und rechtſchaffenen Handlungen wie für den größten Dienſt von Gott mit den höchſten Belohnungen ausgeſtattet zu werden hoffen, als ob die Tugend ſelbſt und der Dienſt gegen Gott nicht das Glück ſelbſt und die höchſte Freiheit wäre. 2) Inſofern ſie uns lehrt, wie wir uns bei Schickſalen, oder bei dem, was nicht

in unſerer Macht ſteht, d. h. bei Dingen, welche nicht aus unſerer Natur erfolgen, verhalten müſſen, nämlich beide Antlitze des Schickſals mit Gleichmuth erwarten und tragen, weil Alles nach dem ewigen Beſchluſſe Gottes mit derſelben Nothwendigkeit erfolgt, wie aus dem Weſen des Dreieckes folgt, daß ſeine drei Winkel zweien rechten gleich ſind. 3) Fördert dieſe Lehre das ſociale Leben, inſofern ſie uns lehrt, Niemanden zu haſſen, zu verachten, zu verſpotten, zu beneiden, auf Niemand zu zürnen. Außerdem, inſofern ſie lehrt, daß Jeder mit dem Seinigen zufrieden, auch dem Nächſten hülfreich ſeyn ſoll, nicht aus weibiſchem Mitleide, Parteilichkeit, noch aus Aberglauben, ſondern bloß nach Leitung der Vernunft, wie nämlich Zeit und Umſtände es erfordern, und wie ich im dritten Theile zeigen werde. 4) Endlich fördert dieſe Lehre auch nicht wenig die allgemeine Geſellſchaft, inſofern ſie lehrt, auf welche Weiſe die Bürger zu regieren und zu leiten ſind, daß ſie nämlich nicht knechtiſch, ſondern frei, ein Jeder das Beſte thue. Hiemit habe ich das beendigt, was ich in dieſer Anmerkung abhandeln wollte, und ſo ſchließe ich dieſen unſern zweiten Theil, womit ich glaube, die Natur des menſchlichen Geiſtes und ſeine Eigenſchaften ausführlich genug und ſoweit es

die Schwierigkeit der Sache erträgt, klar auseinandergesetzt und solches dargelegt zu haben, woraus viel Treffliches, höchst Nützliches und zu wissen Nothwendiges geschlossen werden kann, wie sich zum Theil aus dem Folgenden ergeben wird.

Ethik.

Dritter Theil.

Von dem Ursprunge und der Natur der Seelenbewegungen.

Viele, die über die Seelenbewegungen und die Lebensweise der Menschen geschrieben haben, scheinen nicht von natürlichen Dingen, welche die gemeinsamen Gesetze der Natur befolgen, zu reden, sondern von Dingen, welche außerhalb der Natur liegen. Ja, sie scheinen den Menschen in der Natur wie einen Staat im Staate zu fassen. Denn sie glauben, daß der Mensch die Ordnung der Natur mehr störe als befolge; daß er eine absolute Macht in Bezug auf seine Handlungen habe und von Niemand, als von sich selber, bestimmt werde. Die Ursache des menschlichen

Vermögens und der Unbeſtändigkeit legen ſie nicht dem gemeinſamen Vermögen der Natur, ſondern ich weiß nicht welchen Gebrechen der menſchlichen Natur, bei, welche ſie darum beweinen, verlachen, verachten, oder, was am häufigſten geſchieht, verwünſchen, und wer das Unvermögen des menſchlichen Geiſtes recht beredt oder ſcharf durchzuhecheln weiß, wird nie für göttlich gehalten. Es gab jedoch auch ausgezeichnete Männer (deren Anſtrengung und Fleiß wir Vieles ſchuldig zu ſeyn bekennen), die von der richtigen Lebensweiſe viel Herrliches geſchrieben, und den Menſchen einſichtsvolle Anweiſungen gegeben haben. Die Natur und die Kräfte der Seelenbewegungen aber, und was ſeinerſeits der Geiſt ſie zu mäßigen vermöge, das hat, ſo viel ich weiß, Niemand beſtimmt. Ich weiß zwar, daß der hochberühmte Carteſius, obwohl auch er annahm, daß der Geiſt eine abſolute Macht in Beziehung auf ſeine Handlungen habe, dennoch die menſchlichen Seelenbewegungen aus ihren erſten Gründen zu erklären und zugleich den Weg anzugeben verſucht hat, wonach der Geiſt eine abſolute Herrſchaft über die Seelenbewegungen erlangen könnte; aber, nach meiner Anſicht wenigſtens, hat er nichts als den Scharfſinn ſeines großen Geiſtes gezeigt, wie ich ſeines Ortes

beweisen werde; jetzt will ich zu Jenen zurückkehren, welche die Seelenbewegungen und Handlungen der Menschen lieber verabscheuen oder verlachen, als verstehen wollen. Diesen wird es ohne Zweifel wunderbar scheinen, daß ich die Gebrechen und Thorheiten der Menschen auf geometrische Weise zu behandeln unternehme und das in bestimmter Ordnung darthun will, weswegen sie immerfort schreien, daß es der Vernunft widerstreite, eitel, albern und schrecklich sey. Aber mein Grund ist dieser: Es geschieht nichts in der Natur, was man ihr als Gebrechen anrechnen könnte, denn die Natur ist immer dieselbe und überall eine, und ihre Kraft und ihr Thätigkeitsvermögen ist dasselbe, d. h. die Gesetze und Regeln der Natur, nach welchen Alles geschieht und aus den einen Formen in die andern verwandelt wird, sind überall und immer dieselben, und sonach muß auch eine und dieselbe Weise seyn, die Natur irgend welcher Dinge zu verstehen, nämlich durch die allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur. Daher erfolgen die Seelenbewegungen des Hasses, Zornes, Neides ꝛc., an sich betrachtet, aus derselben Nothwendigkeit und Kraft der Natur, wie das übrige Einzelne, und hiernach erkennen sie bestimmte Ursachen an, durch welche sie verstanden werden, und haben

beſtimmte Eigenſchaften, die unſerem Verſtandniſſe eben ſo würdig ſind, wie die Eigenſchaften eines jeden andern Dinges, an deſſen bloßer Betrachtung wir uns erfreuen. Ich werde alſo die Natur und die Kräfte der Seelenbewegungen und die Macht des Geiſtes in Bezug auf dieſelben nach derſelben Methode behandeln, welche ich im vorigen über Gott und den Geiſt angewendet habe, und die menſchlichen Handlungen und Begierden eben ſo betrachten, als wenn die Frage von Linien, Flächen oder Körpern wäre.

Definitionen.

1. Adäquate Urſache nenne ich diejenige, deren Wirkung klar und beſtimmt durch ſie aufgefaßt werden kann. Unadäquate aber, oder theilweiſe, nenne ich diejenige, deren Wirkung durch ſie allein nicht verſtanden werden kann.

2. Ich ſage, daß wir dann thätig ſind, wenn Etwas in uns oder außer uns geſchieht, deſſen adäquate Urſache wir ſind, d. h. (nach der ver. Def.) wenn aus unſerer Natur Etwas in uns erfolgt, was durch dieſe allein klar und beſtimmt verſtanden werden kann. Dagegen ſage ich, daß wir leiden, wenn Etwas in uns geſchieht oder Etwas außer unſerer Natur erfolgt, deſſen Urſache wir nur theilweiſe ſind.

3. Unter Seelenbewegung verſtehe ich die Erregungen des Körpers, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder vermindert, erweitert oder eingeſchränkt wird, und zugleich die Ideen dieſer Erregungen.

Wenn wir alſo die adäquate Urſache einer dieſer Erregungen ſeyn können, dann verſtehe ich unter Seelenbewegung Thätigkeit, im andern Falle Leidenſchaft.

Poſtulate.

1. Der menſchliche Körper kann auf viele Weiſen afficirt werden, wodurch ſein Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert wird; und auch auf andere Weiſen, welche ſein Thätigkeitsvermögen weder größer noch geringer machen.

Dieſes Poſtulat oder Axiom ſtützt ſich auf Poſtulat 1 und Lehnſatz 5 und 7. (Siehe dieſe nach S. 13, Th. 2.)

2. Der menſchliche Körper kann viele Veränderungen erleiden und nichts deſto minder die Eindrücke oder Spuren der Objekte (ſiehe hierüber Poſt. 5, Th. 2), und folglich auch dieſelben Vorſtellungen von den Dingen, beibehalten (ſiehe deren Definition in der Anmerkung zu S. 17, Th. 2).

Erſter Satz. Unſer Geiſt thut Manches, Manches aber leidet er, nämlich, inſofern er

unadäquate Ideen hat, inſofern thut er Manches nothwendig, und inſofern er unadäquate Ideen hat, inſofern leidet er nothwendig Manches.

Beweis. In jedem menſchlichen Geiſte ſind einige Ideen adäquat, andere aber verſtümmelt und verworren (nach Anmerk. zu S. 40, Th. 2); die Ideen aber, welche in Jemandes Geiſte adäquat ſind, ſind in Gott adäquat, inſofern er das Weſen eben dieſes Geiſtes ausmacht (nach Folgeſ. zu S. 11, Th. 2), und diejenigen ſodann, welche in dem Geiſte unadäquat ſind, ſind in Gott auch (nach demſelben Folgeſ.) adäquat, nicht inſofern er blos das Weſen dieſes Geiſtes, ſondern auch inſofern er die Geiſter anderer Dinge zugleich in ſich enthält. Ferner muß aus jeder gegebenen Idee nothwendig eine Wirkung erfolgen (nach S. 36, Th. 1), deren adäquate Urſache Gott iſt (ſiehe Def. 1 d. Th.), nicht inſofern er unendlich iſt, ſondern inſofern er als von jener gegebenen Idee afficirt betrachtet wird (ſiehe S. 9, Th. 2). Aber dieſer Geiſt iſt die adäquate Urſache der Wirkung, deren Urſache Gott iſt, inſofern er von einer Idee afficirt iſt, welche in Jemandes Geiſte adäquat iſt (nach Folgeſ. zu S. 11, Th. 2). Alſo thut unſer Geiſt (nach Def. 2 d. Th.) Manches nothwendig, inſofern er adäquate Ideen hat. Dieß war das

erſte. Was ſodann nothwendig aus einer Idee erfolgt, welche in Gott adäquat iſt, nicht inſofern er nur eines Menſchen Geiſt, ſondern inſofern er die Geiſter anderer Dinge zugleich mit dem Geiſte eben dieſes Menſchen in ſich faßt, hievon iſt (nach demſelben Folgeſatz zu S. 11, Th. 2) der Geiſt jenes Menſchen nicht adäquate, ſondern theilweiſe Urſache, und folglich (nach Def. 2 d. Th.) leidet der Geiſt nothwendig Manches, inſofern er unadäquate Ideen hat. Dieß war das zweite. Alſo thut unſer Geiſt ꝛc. W. z. h. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß der Geiſt um ſo mehr Leidenſchaften unterworfen iſt, je mehr unadäquate Ideen er hat, und daß er dagegen um ſo mehres thut, je mehr adäquate er hat.

Zweiter Satz. Der Körper kann den Geiſt nicht zum Denken, noch der Geiſt den Körper zur Bewegung oder Ruhe, noch zu etwas Anderem (wenn es ein ſolches gibt) beſtimmen.

Beweis. Alle Daſeynsweiſen des Denkens haben Gott, inſofern er ein denkendes Ding iſt, zur Urſache, nicht aber inſofern er durch ein anderes Attribut ausgedrückt wird (nach S. 6, Th. 2). Das alſo, was den Geiſt zum Denken beſtimmt, iſt eine Daſeynsweiſe des Denkens und nicht der Ausdehnung, d. h. (nach Def. 12, Th. 2)

kein Körper. Dieß war das erſte. Ferner, die Bewegung und Ruhe des Körpers muß durch einen andern Körper entſtehen, welcher auch zur Bewegung oder Ruhe durch einen andern beſtimmt worden iſt, und abſolut Alles, was in einem Körper entſteht, mußte durch Gott entſtehen, inſofern er als durch eine Daſeynsweiſe der Ausdehnung, und nicht als durch eine Daſeynsweiſe des Denkens afficirt betrachtet wird (nach demſelben S. 6, Th. 2) d. h. es kann nicht durch den Geiſt entſtehen, der (nach S. 11, Th. 2) eine Daſeynsweiſe des Denkens iſt. Dieß war das Zweite, alſo kann weder der Körper den Geiſt ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieß wird deutlicher verſtanden aus dem, was in der Anordnung zu S. 7, Th. 2 geſagt wurde, daß nämlich der Geiſt und der Körper ein und daſſelbe Ding ſind, welches bald unter dem Attribute des Denkens, bald unter dem der Ausdehnung begriffen wird. Daher kömmt es, daß die Ordnung oder Verkettung der Dinge dieſelbe iſt, mag die Natur unter dieſem oder jenem Attribute begriffen werden; folglich, daß die Ordnung der Thätigkeiten und Leidenſchaften unſeres Körpers von Natur der Ordnung der Thätigkeiten und Leidenſchaften des Geiſtes gleich iſt, was auch aus der Weiſe ſich ergibt, wie

wir Satz 12, Th. 2 den Beweis geführt. Aber, obgleich dieses sich so verhält, daß kein Zweifelsgrund mehr ist, so glaube ich doch kaum, daß die Leute zu bewegen sind, dieses mit unbefangenem Geiste zu erwägen, wenn ich es nicht durch die Erfahrung bestätigt habe; so fest glauben sie, daß der Körper auf den bloßen Wink des Geistes bald sich bewege, bald ruhe und das Meiste thue, was aber von dem Willen des Geistes und der Geschicklichkeit, es auszudenken, abhänge. Denn Niemand hat bis jetzt bestimmt, was der Körper vermöge, d. h. Niemanden hat bis jetzt die Erfahrung gelehrt, was der Körper nach den bloßen Gesetzen der Natur, insofern diese blos als körperliche betrachtet wird, thun könne, und was er nicht könne, wenn er nicht von dem Geiste bestimmt wird. Denn Niemand kennt bis jetzt den Bau dieses Körpers so genau, daß er alle seine Funktionen erklären könnte, nicht zu gedenken, daß man bei den Thieren Vieles bemerkt, was die menschliche Gewandtheit weit übertrifft, und daß die Nachwandler im Schlafe Vieles thun, was sie wachend nicht wagen würden; dieß zeigt zur Genüge, daß der Körper selbst nach den bloßen Gesetzen seiner Natur Vieles vermöge, worüber sein Geist sich wundert. Zudem weiß Niemand auf welche Weise

oder durch welche Mittel der Geiſt den Körper bewegt, noch wie viele Grade der Bewegung er dem Körper verleihen könne, und wie groß die Schnelligkeit iſt, mit der er ihn zu bewegen vermöge. Hieraus folgt, daß die Menſchen, wenn ſie behaupten, daß dieſe oder jene Handlung des Körpers aus dem Geiſte entſpringe, der die Herrſchaft über den Körper hat, nicht wiſſen was ſie ſagen, und blos mit hochtönenden Worten geſtehen, daß ſie, ohne ſich darüber zu wundern, die wahre Urſache dieſer Handlung nicht kennen. Sie werden aber erwidern, ob ſie nun wiſſen oder nicht wiſſen, durch welche Mittel der Geiſt den Körper bewegt, ſo machten ſie doch die Erfahrung, daß, wenn der menſchliche Geiſt nicht zum Denken fähig iſt, der Körper ungeſchickt iſt; ſie machten ferner die Erfahrung, daß es in der bloßen Gewalt des Geiſtes ſtehe zu ſprechen, zu ſchweigen, und vieles Andere, was ſie deßhalb von dem Beſchluſſe des Geiſtes abhängig glauben. Was aber das Erſte betrift, ſo frage ich ſie ſelber, ob die Erfahrung nicht ebenfalls lehrt, daß, wenn im Gegentheil der Körper ungeſchickt iſt, der Geiſt zugleich zum Denken unvermögend ſey? Denn wenn der Körper im Schlafe ruht, bleibt der Geiſt mit ihm in Schlaf verſenkt und hat die Macht nicht, wie beim Wachen, zu denken.

Ferner haben wohl Alle erfahren, daß der Geist nicht immer gleich befähigt ist, über dasselbe Objekt zu denken, sondern, daß, sowie der Körper befähigter ist, daß bald die Vorstellung dieses, bald die jenes Objektes aufgeregt wird, so auch der Geist befähigter ist, bald dieses, bald jenes Objekt zu betrachten. Aber, wird man sagen, aus den bloßen Gesetzen der Natur, insofern sie nur als körperliche betrachtet wird, können unmöglich die Ursachen der Gebäude, der Gemälde und solcher Dinge, welche blos durch die menschliche Kunst zu Stande kommen, abgeleitet werden, und der menschliche Körper, wenn er nicht vom Geiste bestimmt und geführt würde, ist nicht im Stande einen Tempel zu bauen. Ich habe aber schon gezeigt, daß sie nicht wissen, was der Körper vermag, oder was aus der bloßen Betrachtung seiner Natur abgeleitet werden kann, und daß sie selbst erfahren, daß Vieles nach den bloßen Gesetzen seiner Natur geschieht, was sie nie anders, als unter der Leitung des Geistes für möglich gehalten hätten, wie das, was die Nachtwandler im Schlafe thun, und worüber sie selbst sich, wenn sie wachen, wundern. Hiezu kömmt der Bau des menschlichen Körpers selbst, welcher an Künstlichkeit alle weit übertrifft, die durch menschliche Kunst gebaut worden sind, ohne

hier nochmals auszuführen, was oben gezeigt iſt, daß aus der unter jeglichem Attribute betrachteten Natur Unendliches erfolgt. Was ferner das Zweite betrifft, ſo ſtünde es wahrlich weit beſſer um die menſchlichen Angelegenheiten, wenn es eben ſo ſehr in der Gewalt des Menſchen ſtünde, zu ſchweigen, als zu ſprechen. Die Erfahrung lehrt aber mehr als genug, daß die Menſchen nichts weniger in ihrer Gewalt haben, als die Zunge, und nichts weniger vermögen, als ihre Verlangen zu mäßigen. Daher kömmt es, daß Viele glauben, daß wir nur das frei thun, was wir nicht ſehr begehren, weil das Verlangen nach dieſen Dingen leicht durch das Andenken eines andern Dinges, deſſen wir häufig gedenken, verwiſcht werden kann, dasjenige aber keineswegs, was wir mit großer Seelenbewegung erſtreben, die durch das Andenken eines andern Dinges nicht beruhigt werden kann. Aber hätten wir nicht erfahren, daß wir Vieles thun, was wir nachher bereuen, und daß wir oft, wenn wir nämlich von entgegengeſetzten Seelenbewegungen beſtürmt ſind, das Beſſere ſehen und das Schlechtere befolgen, ſo wäre kein Grund, der uns zu glauben hinderte, daß wir in Allem frei handeln. So glaubt der Säugling, er begehre die Milch freiwillig, der erzürnte Knabe, er wolle die Rache,

und der Furchtſame, er wolle die Flucht. Auch glaubt der Trunkene, er ſpreche aus freiem Entſchluſſe des Geiſtes dasjenige, was er nachher nüchtern verſchwiegen zu haben wünſchte; ſo meint der Irre, die Plaudertaſche, das Kind und die Meiſten dieſes Schlages, ſie redeten aus freiem Entſchluſſe des Geiſtes, da ſie doch den Trieb zum Reden, den ſie haben, nicht zähmen können, ſo daß die Erfahrung ſelbſt uns eben ſo klar, als die Vernunft, lehrt, daß die Menſchen blos deßhalb ſich für frei halten, weil ſie ſich ihrer Handlungen bewußt, der Urſachen aber, von denen ſie beſtimmt werden, unkundig ſind, und überdieß, weil die Entſchlüſſe des Geiſtes nichts ſind, als die Verlangen ſelbſt, die nach der verſchiedenen Dispoſition des Körpers verſchieden ſind. Denn jeder richtet Alles nach ſeiner Seelenbewegung ein. Wer alſo von entgegengeſetzten Seelenbewegungen beſtürmt wird, weiß nicht, was er will, wer aber von keiner, wird durch einen kleinen Bewegungsgrund hierhin und dorthin geſchleudert. Alles dieſes zeigt uns gewiß klar, daß ſowohl der Beſchluß des Geiſtes, als ſeine Verlangen, ſo wie die Beſtimmung des Körpers, von Natur zugleich, oder vielmehr ein und daſſelbe Ding iſt, welches wir, unter dem Attribute des Denkens betrachtet und

durch dieſes ausgedrückt, Beſchluß nennen, dagegen, unter dem Attribute der Ausdehnung betrachtet und aus den Geſetzen der Bewegung und Ruhe abgeleitet, Beſtimmung heißen. Dieß wird aus dem Folgenden noch deutlicher erhellen; denn es iſt etwas Anderes, was ich hier beſonders beachtet haben möchte, nämlich, daß wir nur nach dem Beſchluſſe des Geiſtes Etwas thun können, wenn wir uns deſſen erinnern; wir können z. B. kein Wort ausſprechen, ohne uns deſſen zu erinnern; ferner ſteht es nicht in der freien Macht des Geiſtes, ſich eines Dinges zu erinnern oder es zu vergeſſen. Daher glaubt man, es ſtehe nur in der Gewalt des Geiſtes, ein Ding, deſſen wir uns erinnern, nach freiem Entſchluſſe des Geiſtes verſchweigen oder ſagen zu können. Wenn es uns aber träumt, daß wir ſprechen, glauben wir aus freiem Entſchluſſe des Geiſtes zu ſprechen, und dennoch ſprechen wir nicht, oder wenn wir ſprechen, geſchieht es aus der freiwilligen Bewegung des Körpers. Uns träumt ferner, daß wir Manches den Menſchen verhehlten, und zwar nach demſelben Beſchluſſe des Geiſtes, nach welchem wir wachend verſchweigen, was wir wiſſen. Uns träumt endlich, daß wir Manches nach dem Beſchluſſe des Geiſtes thun, was wir wachend nicht wagen, und

deßhalb möchte ich wohl wiſſen, ob es im Geiſte zwei Gattungen von Beſchlüſſen gebe, nämlich phantaſtiſche und freie? Wenn wir nicht ſo weit im Unſinn gehen wollen, muß man nothwendig zugeben, daß dieſer Beſchluß des Geiſtes, den man für frei hält, ſich von der Vorſtellung ſelbſt oder Erinnerung nicht unterſcheide und nichts Anderes ſey, als jene Bejahung, welche die Idee, inſofern ſie Idee iſt, nothwendig in ſich ſchließt (ſiehe S. 49, Th. 2). Folglich entſtehen dieſe Beſchlüſſe des Geiſtes nach derſelben Nothwendigkeit in dem Geiſte wie die Ideen der wirklich daſeyenden Dinge. Wer alſo glaubt, daß er aus freiem Beſchluſſe des Geiſtes ſpreche oder ſchweige, oder ſonſt Etwas thue, träumt mit offenen Augen.

Dritter Satz. Die Handlungen des Geiſtes entſpringen nur aus adäquaten Ideen, die Leidenſchaften aber hängen nur von unadäquaten ab.

Beweis. Das erſte, was das Weſen des Geiſtes ausmacht, iſt nichts Anderes, als die Idee des wirklich daſeyenden Körpers (nach S. 11 und 13, Th. 2), welche (nach S. 15, Th. 2) aus vielen andern zuſammengeſetzt ſind, von denen einige (nach Folgeſ. zu S. 38, Th. 2) adäquat, andere aber unadäquat ſind (nach Folgeſ. zu S. 29, Th. 2). Was alſo aus der Natur des Geiſtes erfolgt, und wovon der Geiſt die

nächſte Urſache iſt, durch welchen es verſtanden werden muß, das muß nothwendig aus einer adäquaten oder unadäquaten Idee erfolgen. Inſofern aber der Geiſt (nach S. 1 d. Th.) unadäquate Ideen hat, ſofern leidet er nothwendig. Demnach folgen die Handlungen des Geiſtes nur aus adäquaten Ideen, und der Geiſt leidet allein deßhalb, weil er unadäquate Ideen hat. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir ſehen alſo, daß die Leidenſchaften nur dem Geiſte angehören, inſofern er etwas hat, was eine Negation in ſich ſchließt, oder inſofern er als ein Theil der Natur betrachtet wird, welche für ſich ohne andere nicht klar und beſtimmt aufgefaßt werden kann. Hiernach könnte ich zeigen, daß die Leidenſchaften auf dieſelbe Weiſe den einzelnen Dingen, wie dem Geiſte, angehörten und auf keine andere Weiſe aufgefaßt werden können; mein Vorſatz iſt aber, nur von dem menſchlichen Geiſte zu handeln.

Vierter Satz. Jedes Ding kann nur von einer äußeren Urſache zerſtört werden.

Beweis. Dieſer Satz erhellt aus ſich; denn die Definition jedes Dinges bejaht das Weſen des Dinges ſelbſt, verneint es aber nicht, oder ſetzt das Weſen des Dinges, hebt es aber nicht

auf. Wenn wir alſo nur auf das Ding ſelbſt, nicht aber auf die äußeren Urſachen achten, werden wir nichts in demſelben finden können, was es zerſtören könnte. W. z. b. w.

Fünfter Satz. Dinge ſind inſofern entgegengeſetzter Natur, d. h. können inſofern nicht in demſelben Subjekte ſeyn, inſofern das eine das andere zerſtören kann.

Beweis. Denn wenn ſie unter ſich übereinſtimmen, oder in demſelben Subjekte zugleich ſeyn könnten, ſo könnte es ja in demſelben Subjekte etwas geben, was es zerſtören könnte. Dieß iſt (nach dem vor. Satz) widerſinnig, alſo ſind Dinge ꝛc. W. z. b. w.

Sechſter Satz. Jedes Ding ſtrebt, ſo viel an ihm liegt, in ſeinem Seyn zu beharren.

Beweis. Denn die einzelnen Dinge ſind Daſeynsweiſen, durch welche die Attribute Gottes auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausgedrückt werden (nach Folgeſ. zu S. 25, Th. 1), d. h. (nach S. 34, Th. 1) Dinge, welche Gottes Vermögen, wodurch Gott iſt und handelt, auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken. Kein Ding hat etwas in ſich, wodurch es zerſtört werden könnte, oder was ſein Daſeyn aufhöbe (nach S. 4 d. Th.), ſondern es widerſetzt ſich

vielmehr alle dem, was ſein Daſeyn aufheben kann (nach dem vor. S.), alſo ſtrebt es, ſo viel es kann und an ihm liegt, in ſeinem Seyn zu beharren. W. z. b. w.

Siebenter Satz. Das Beſtreben, wonach jedes Ding in ſeinem Seyn zu beharren ſtrebt, iſt nichts als das wirkliche Weſen des Dinges ſelbſt.

Beweis. Aus dem gegebenen Weſen eines jeden Dinges erfolgt Manches nothwendig (nach S. 36 Th. 1), und die Dinge können nichts Anderes als das, was aus ihrer beſtimmten Natur nothwendig erfolgt (nach S. 29, Th. 1), darum iſt das Vermögen oder Beſtreben jedes Dinges, wodurch es entweder allein, oder mit anderen etwas thut, oder zu thun ſtrebt, d. h. (nach S. 6 d. Th.) das Vermögen oder Beſtreben, wodurch es in ſeinem Seyn zu beharren ſtrebt, nichts als das gegebene oder wirkliche Weſen des Dinges ſelbſt. W. z. b. w.

Achter Satz. Das Beſtreben, wonach jedes Ding in ſeinem Seyn zu beharren ſtrebt, ſchließt keine endliche, ſondern eine unbeſtimmte Zeit in ſich.

Beweis. Denn wenn es eine begrenzte Zeit in ſich ſchlöſſe, welche die Dauer eines

Dinges beſtimmte, ſo würde aus dem bloßen Vermögen ſelbſt, wodurch das Ding da iſt, folgen, daß das Ding nach jener begrenzten Zeit nicht da ſeyn könnte, ſondern zerſtört werden müßte. Nun iſt dieß (nach S. 4 d. Th.) widerſinnig, alſo ſchließt das Beſtreben, wonach das Ding da iſt, keine beſchränkte Zeit, ſondern vielmehr, weil es (nach S. 4 d. Th.), wenn von keiner äußeren Urſache zerſtört, mit demſelben Vermögen, womit es jetzt da iſt, da zu ſeyn immer fortfährt, eine unbeſtimmte Zeit in ſich. W. z. b. w.

Neunter Satz. Der Geiſt ſtrebt ſowohl, inſofern er klare und beſtimmte, als inſofern er verworrene Ideen hat, in ſeinem Seyn in unbeſtimmter Dauer zu beharren, und iſt ſich dieſes ſeines Strebens bewußt.

Beweis. Das Weſen des Geiſtes beſteht aus adäquaten und unadäquaten Ideen, wie wir (S. 3 d. Th.) gezeigt haben, folglich ſtrebt er (nach S. 7 d. Th.) ſowohl inſofern er die einen, als inſofern er die andern hat, in ſeinem Seyn zu beharren, und zwar (nach S. 8 d. Th.) in unbeſtimmter Dauer. Da aber der Geiſt (nach S. 28, Th. 2) durch die Idee der Erregungen des Körpers nothwendig ſich ſeiner bewußt iſt,

ſo iſt alſo (nach S. 7 d. Th.) der Geiſt ſich ſeines Strebens bewußt. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſes Streben, auf den Geiſt allein bezogen, heißt Wille, aber auf Geiſt und Körper zuſammen bezogen, nennt man es ein Verlangen, welches alſo nichts Anderes iſt, als das Weſen des Menſchen ſelbſt, aus deſſen Natur das, was zu ſeiner Erhaltung dient, nothwendig folgt, und folglich iſt der Menſch dieſes zu thun beſtimmt. Auch iſt zwiſchen Verlangen und Begierde kein Unterſchied, nur daß Begierde ſich meiſt auf die Menſchen bezieht, inſofern ſie ſich ihres Verlangens bewußt ſind. Man kann ſie daher ſo definiren: Begierde iſt Verlangen mit dem Bewußtſeyn deſſelben. Hiernach iſt alſo entſchieden, daß wir nichts erſtreben, wollen, verlangen, noch begehren, weil wir es für gut halten; ſondern vielmehr, daß wir deßhalb etwas für gut halten, weil wir es erſtreben, wollen, verlangen und begehren.

Zehnter Satz. Es kann in unſerem Geiſte keine Idee geben, welche das Daſeyn unſeres Körpers ausſchließt, vielmehr iſt eine ſolche ihm entgegengeſetzt.

Beweis. Es kann nichts in unſerem Körper geben, was ihn zerſtören kann (nach S. 5 d. Th.), folglich kann es auch keine Idee davon

in Gott geben, insofern er die Idee unseres Körpers hat (nach Folges. zu S. 9, Th. 2), d. h. (nach Folges. zu S. 11 und 13, Th. 2) es kann in unserem Geiste keine Idee davon geben, sondern vielmehr, da (nach S. 11 und 13, Th. 2) das erste, was das Wesen des Geistes ausmacht, die Idee eines wirklich daseyenden Körpers ist, so ist es das erste und hauptsächlichste Streben unseres Geistes (nach S. 7 d. Th.), das Daseyn unseres Körpers zu bejahen, und folglich ist eine Idee, welche das Daseyn unseres Körpers verneint, unserem Geiste entgegengesetzt. W. z. b. w.

Elfter Satz. Alles, was die Thätigkeit unseres Körpers vermehrt oder vermindert, erweitert oder beschränkt, dessen Idee vermehrt oder vermindert, erweitert oder beschränkt das Denkvermögen unseres Geistes.

Beweis. Dieser Satz erhellt aus Satz 7, Th. 2, oder auch aus Satz 14, Th. 2.

Anmerkung. Wir sehen daher, daß der Geist große Veränderungen erleiden, und bald zu größerer, bald zu geringerer Vollkommenheit übergehen kann, und diese Leidenschaften erklären uns die Seelenbewegungen der Lust und Unlust. Unter *Lust* verstehe ich also im Folgenden die

Leidenſchaft, wodurch der Geiſt zu größerer Vollkommenheit übergeht, unter Unluſt aber die Leidenſchaft, wodurch er zu geringerer Vollkommenheit übergeht. Bezieht ſich ferner die Seelenbewegung der Luſt zugleich auf Geiſt und Körper, nenne ich ſie Wolluſt oder Wohlbehagen, die Seelenbewegung der Unluſt aber Schmerz oder Mißbehagen. Jedoch iſt zu bemerken, daß Wolluſt und Schmerz ſich dann auf den Menſchen beziehen, wenn ein Theil deſſelben mehr als die übrigen afficirt iſt, Wohlbehagen aber und Mißbehagen, wenn alle gleichmäßig afficirt ſind. Was Begierde ſey, habe ich in der Anmerkung zu Satz 9 dieſes Theils erklärt und außer dieſen dreien erkenne ich keine andere Hauptſeelenbewegungen an. In Folgendem werde ich zeigen, daß die anderen aus dieſen dreien entſtehen. Ehe ich jedoch weiter gehe, will ich hier den Satz 10 dieſes Theils weitläufiger erläutern, damit man deutlicher einſehe, auf welche Weiſe eine Idee einer Idee entgegengeſetzt iſt.

In der Anmerkung zu Satz 17 Theil 2 haben wir gezeigt, daß die Idee, welche das Weſen des Geiſtes ausmacht, das Daſeyn des Körpers ſo lange in ſich ſchließt, als der Körper ſelbſt da iſt. Ferner folgt aus dem, was wir in dem

Folgeſ. zu S. 8 Th. 2 und in der Anmerk. dazu gezeigt haben, daß das gegenwärtige Daſeyn unſeres Geiſtes blos davon abhängt, daß der Geiſt das wirkliche Daſeyn des Körpers in ſich ſchließt. Endlich haben wir gezeigt, daß das Vermögen des Geiſtes, wodurch er ſich die Dinge vorſtellt und ſich ihrer erinnert, auch davon abhängt (ſiehe S. 17 und 18 Th. 2 mit der Anmerk.) daß er das wirkliche Daſeyn des Körpers in ſich ſchließt. Hieraus folgt, daß das gegenwärtige Daſeyn des Geiſtes und ſein Vorſtellungsvermögen aufgehoben wird, ſobald der Geiſt das gegenwärtige Daſeyn des Körpers zu beſahen aufhört. Der Geiſt ſelbſt kann aber eben ſo wenig die Urſache ſeyn, weßhalb der Geiſt dieſes Daſeyn des Körpers zu beſahen aufhört (nach S. 2 d. Th.) als das, daß der Körper zu ſeyn aufhört. Denn (nach S. 6 Th. 2) iſt die Urſache, weßhalb der Geiſt das Daſeyn des Körpers beſaht, nicht, weil der Körper angefangen hat, da zu ſeyn. Deßhalb hört er auch aus demſelben Grunde nicht auf, das Daſeyn des Körpers ſelbſt zu beſahen, weil der Körper zu ſeyn aufhört, ſondern (nach S. 8 Th. 2) entſpringt dieß aus einer andern Idee, welche das gegenwärtige Daſeyn unſeres Körpers und folglich unſeres Geiſtes ausſchließt, und welche daher der Idee,

welche das Weſen unſeres Geiſtes ausmacht, entgegengeſetzt iſt.

Zwölfter Satz. Der Geiſt ſucht, ſoviel er vermag, ſich das vorzuſtellen, was das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder erweitert.

Beweis. So lange der menſchliche Körper auf eine Weiſe afficirt iſt, welche die Natur eines äußeren Körpers in ſich ſchließt, ſo lange wird der menſchliche Geiſt denſelben Körper als gegenwärtig betrachten (nach S. 17 Th. 2), und folglich betrachtet (nach S. 7 Th. 2) der menſchliche Geiſt einen äußeren Körper ſo lange als gegenwärtig, das heißt (nach Anmerkung deſſelben Satzes) er ſtellt ſich ihn vor, ſo lange der menſchliche Körper auf eine Weiſe afficirt iſt, welche die Natur eben dieſes äußern Körpers in ſich ſchließt. So lange alſo der Geiſt ſich das vorſtellt, was das Thätigkeitsvermögen unſeres Körpers vermehrt oder erweitert, ſo lange iſt der Körper auf Weiſen afficirt, welche ſein Thätigkeitsvermögen vermehren oder erweitern (ſiehe Poſt. 1 d. Th.), und folglich wird (nach S. 11 d. Th.) ſo lange das Vermögen des Geiſtes vermehrt oder erweitert, und nachher (nach S. 6 oder 9 Th. 3) ſucht der Geiſt, ſo viel er vermag, dieſes ſich vorzuſtellen. W. z. b. w.

Dreizehnter Satz. Wenn der Geist sich das vorstellt, was das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder einschränkt, sucht er, so viel er vermag, sich derjenigen Dinge zu erinnern, welche das Daseyn jener ausschließen.

Beweis. So lange sich der Geist etwas derartiges vorstellt, so lange wird das Vermögen des Geistes und Körpers vermindert oder eingeschränkt (wie wir im vorigen Satze bewiesen haben), und doch wird er sich dieses so lange vorstellen, bis der Geist sich etwas Anderes vorstellt, was das gegenwärtige Daseyn desselben ausschließt (nach S. 17 Th. 2) d. h. (wie wir eben gezeigt haben) das Vermögen des Geistes und Körpers wird so lange vermindert oder eingeschränkt, bis der Geist sich etwas Anderes vorstellt, was das Daseyn desselben ausschließt, und welches der Geist also (nach S. 9 d. Th.) so viel er vermag, sich vorzustellen, oder in das Gedächtniß zu rufen suchen wird. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der Geist das sich vorzustellen abgeneigt ist, was sein Vermögen und das des Körpers vermindert oder einschränkt.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir klar, was Liebe und was Haß ist; Liebe ist nämlich nichts als Lust, verbunden mit der Idee einer

äußeren Urſache; und Haß nichts als Unluſt, verbunden mit der Idee einer äußeren Urſache. Wir ſehen auch, daß der Liebende nothwendig den Gegenſtand, den er liebt, gegenwärtig zu haben und zu erhalten ſucht, und dagegen der Haſſende den Gegenſtand, der ihm verhaßt iſt, zu entfernen und zu zerſtören ſucht. Doch von dieſem Allem in der Folge weitläufiger.

Vierzehnter Satz. Wenn der Geiſt einmal von zwei Seelenbewegungen zugleich afficirt war, wird er, wenn er nachher von einer derſelben afficirt wird, auch von der andern afficirt werden.

Beweis. Wenn der menſchliche Körper einmal von zwei Körpern zugleich afficirt war, wird der Geiſt auch ſogleich, wenn er ſich hernach einen derſelben vorſtellt, ſich des andern erinnern (nach S. 18 Th. 2). Aber die Vorſtellungen des Geiſtes zeigen mehr die Erregungen unſeres Körpers als die Natur der äußeren Dinge an, (nach Folgeſ. 2 zu S. 16 Th. 2) wenn alſo der Körper und folglich der Geiſt (ſiehe Def. 3 d. Th.) einmal von zwei Bewegungen afficirt war, wird er, wenn er nachher von einer derſelben afficirt wird, auch von der andern afficirt werden. W. z. h. w.

Fünfzehnter Satz. Jedes Ding kann zufällig Urſache der Luſt, Unluſt oder Begierde ſeyn.

Beweis. Angenommen, der Geiſt würde von zwei Seelenbewegungen zugleich afficirt, wovon die eine ſein Thätigkeitsvermögen weder vermehrt noch vermindert, und die andere es vermehrt oder vermindert (ſiehe Poſt. 1 d. Th.) ſo erhellt aus dem vorigen Satze, daß, wenn der Geiſt hernach von der erſten als ſeiner wahren Urſache, welche (nach der Vorausſezung) an ſich ſein Denkvermögen weder vermehrt noch vermindert, afficirt wird, er auch ſogleich von dieſer andern, welche ſein Denkvermögen vermehrt oder vermindert, das heißt (nach der Anmerk. zu S. 11 d. Th.) von Luſt oder Unluſt erregt werden wird, und ſonach iſt jenes Ding nicht an ſich, ſondern zufällig Urſache der Luſt oder Unluſt. Und auf dieſelbe Weiſe kann leicht dargethan werden, daß jenes Ding zufällig die Urſache der Begierde ſeyn kann. W. z. d. w.

Folgeſatz. Blos deßhalb, weil wir ein Ding mit der Regung von Luſt oder Unluſt betrachtet haben, wovon es ſelbſt nicht wirkende Urſache iſt, können wir es lieben oder haſſen.

Beweis. Denn bloß daher kommt es (nach S. 14 d. Th.), daß der Geiſt, wenn er ſich nachher dieſes Ding vorſtellt, durch die Regung

der Luſt oder Unluſt officirt wird, das heißt (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) daß das Vermögen des Geiſtes und Körpers vermehrt oder vermindert wird u. ſ. w., und folglich (nach S. 12 d. Th.), daß der Geiſt geneigt iſt, es ſich vorzuſtellen oder (nach Folgeſ. zu S. 13 d. Th.) abgeneigt iſt, das heißt (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) daß er es liebt oder haßt. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir, wie es kommen kann, daß wir etwas ohne irgend eine andere uns bekannte Urſache lieben oder haſſen, als blos aus Sympathie (wie man ſagt) und Antipathie. Hieher ſind auch diejenigen Objekte zu beziehen, die uns blos deßhalb mit Luſt oder Unluſt afficiren, weil ſie mit Objekten einige Aehnlichkeit haben, die uns mit eben dieſen Regungen afficiren, wie ich im folgenden Satze zeigen werde. Ich weiß zwar, daß die Schriftſteller, welche dieſe Wörter Sympathie und Antipathie zuerſt eingeführt haben, damit gewiße verborgene Eigenſchaften der Dinge bezeichnen wollen, aber ich glaube nichts deſto minder, daß wir auch bekannte oder offenbare Eigenſchaften darunter verſtehen dürfen.

Sechszehnter Satz. Wir werden ein Ding blos deßhalb, weil wir uns vorſtellen, daß es etwas Aehnliches mit einem Objekte hat, welches

den Geiſt mit Luſt oder Unluſt zu afficiren pflegt, lieben oder haſſen, wenn auch das, warum das Ding dem Objekte ähnlich iſt, nicht die bewirkende Urſache jener Regungen iſt.

Beweis. Das, was dem Objekte ähnlich iſt, haben wir in dem Objekte ſelbſt (nach der Vorausſetzung) mit der Regung der Luſt oder Unluſt betrachtet. Wenn alſo (nach S. 14 Th. 3) der Geiſt von der Vorſtellung deſſelben afficirt wird, wird er auch zugleich von dieſer oder jener Regung afficirt werden und folglich wird dieſes Ding, bei dem wir eben daſſelbe wahrnehmen (nach S. 15 d. Th.) zufällig Urſache der Luſt oder Unluſt. Alſo (nach dem vor. Folgeſ.) werden wir es lieben oder haſſen, wenn auch das, worin es dem Objekte ähnlich iſt, nicht die wirkende Urſache jener Regungen iſt.

Siebenzehnter Satz. Wenn wir uns ein Ding, welches uns mit der Seelenbewegung der Unluſt zu afficiren pflegt, in einigen mit einem andern gewiſſermaßen ähnlich vorſtellen, welches uns mit einer eben ſo großen Seelenbewegung der Luſt zu afficiren pflegt, ſo werden wir es haſſen und zugleich lieben.

Beweis. Denn dieſes Ding iſt (nach der Vorausſetzung) an ſich Urſache der Unluſt und (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) inſofern wir

es uns mit dieſer Seelenbewegung vorſtellen, werden wir es haſſen, inſofern wir uns außerdem vorſtellen, daß es etwas Aehnliches hat mit einem andern, welches uns mit einer eben ſo großen Regung von Luſt zu afficiren pflegt, werden wir es mit einer eben ſo großen Empfindung der Luſt lieben (nach dem vor. S.), und folglich werden wir es haſſen und zugleich lieben. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſe Stimmung des Geiſtes, welche nämlich aus zwei entgegengeſetzten Regungen entſteht, heißt Schwanken der Seele, welches ſich zur Seelenbewegung verhält, wie das Zweifeln zur Vorſtellung (ſiehe Anmerk. zu S. 24 Th. 2); das Schwanken der Seele und das Zweifeln unterſcheiden ſich von einander nur nach dem Mehr oder Weniger. Es iſt aber zu bemerken, daß ich in dem vorigen Satze dieſes Schwanken der Seele aus Urſachen abgeleitet habe, welche an ſich die Urſache der einen Seelenbewegung, und zufällig die Urſache der andern Seelenbewegung ſind; ich habe dieß deßhalb gethan, weil es ſo leicher aus dem vorigen abgeleitet werden konnte, aber nicht, weil ich leugnen wollte, daß das Schwanken der Seele meiſt durch ein Objekt entſteht, welches die wirkende Urſache beider Seelenbewegungen iſt. Denn der

menſchliche Körper beſteht (nach Poſt. 1 Th. 2) aus vielfachen Individuen verſchiedener Natur, und kann folglich (nach Ar. 1 hinter Lehnſ. 3, nach S. 13 Th. 2) von einem und demſelben Körper auf vielfache und verſchiedene Weiſen afficirt werden, und im Gegentheil, weil ein und daſſelbe Ding auf vielfache Weiſen afficirt werden kann, wird es auch auf viele und verſchiedenen Weiſen einen und denſelben Theil des Körpers afficiren können. Hieraus können wir leicht erkennen, daß ein und derſelbe Gegenſtand die Urſache vieler und entgegengeſetzter Seelenbewegungen ſeyn kann.

Achtzehnter Satz. Der Menſch wird von der Vorſtellung eines vergangenen oder künftigen Dinges mit derſelben Seelenbewegung der Luſt und Unluſt afficirt, wie von der Vorſtellung eines gegenwärtigen Dinges.

Beweis. So lange der Menſch von der Vorſtellung eines Dinges afficirt wird, wird er das Ding, wenn es auch nicht vorhanden iſt, als gegenwärtig betrachten (nach S. 17 Th. 2 mit dem Folgeſ.) und ſtellt es ſich nur als vergangen oder zukünftig vor, wenn ſeine Vorſtellung mit der Vorſtellung der Vergangenheit oder Zukunft verbunden iſt (ſiehe Anmerk. zu S. 24 Th. 2). Daher iſt die Vorſtellung eines Dinges, bloß an

ſich betrachtet, dieſelbe, ſie mag auf Zukunft, Vergangenheit oder Gegenwart bezogen werden, d. h. (nach Folgeſ. 2 zu S. 16 Th. 2) der Zuſtand oder die Erregung des Körpers iſt dieſelbe, es mag eine Vorſtellung eines vergangenen, zukünftigen oder gegenwärtigen Dinges ſeyn, und folglich iſt die Seelenbewegung der Luſt und Unluſt dieſelbe, die Vorſtellung mag die eines vergangenen, zukünftigen oder gegenwärtigen Dinges ſeyn. W. z. b. w.

1. Anmerkung. Ich nenne hier ein Ding inſofern vergangen oder zukünftig, inwiefern wir von demſelben erregt waren, oder zukünftig afficirt werden. Z. B. inſofern wir es geſehen haben oder ſehen werden, inſofern es uns erquickt hat, oder erquicken wird, uns geſchadet hat, oder ſchaden wird. Denn inſofern wir es uns ſo vorſtellen, beſahen wir ſein Daſeyn, d. h. der Körper wird von keiner Regung afficirt, welche das Daſeyn des Dinges ausſchlöſſe, alſo war (nach S. 17 Th. 2) der Körper von der Vorſtellung des Dinges auf dieſelbe Weiſe afficirt, als wenn das Ding ſelbſt gegenwärtig wäre. Weil aber meiſt diejenigen, welche viel Erfahrung haben, ſchwanken, ſo lange ſie ein Ding als künftig oder vergangen betrachten, und über den Ausgang des Dinges häufig in Zweifel ſind

(siehe Anmerk. zu S. 44 Th. 2) so sind die Seelenbewegungen, welche aus solchen Vorstellungen der Dinge entstehen, nicht so beständig, sondern werden meist von den Vorstellungen anderer Dinge getrübt, bis die Menschen über den Ausgang des Dinges sicherer sind.

2. Anmerkung. Aus dem eben Gesagten erkennen wir, was Hoffnung, Furcht, Zuversicht, Verzweiflung, Freude und Gewissensbiß ist. Hoffnung ist unbeständige Lust, entsprungen aus der Vorstellung eines künftigen oder vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir zweifelhaft sind. Furcht hingegen ist unbeständige Lust, ebenfalls entsprungen aus der Vorstellung eines zweifelhaften Dinges; wenn dann der Zweifel in diesen Seelenbewegungen aufgehoben wird, wird aus der Hoffnung Zuversicht und aus der Furcht Verzweiflung, nämlich Lust oder Unlust entspringen aus der Vorstellung eines Dinges, welches wir gefürchtet oder gehofft haben. Freude sodann ist Lust, entsprungen aus der Vorstellung eines vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir zweifelhaft waren. Gewissensbiß endlich ist der Freude entgegengesetzte Unlust.

Neunzehnter Satz. Wer sich vorstellt, daß das, was er liebt, zerstört werde, wird Unlust,

ſtellt er ſich aber vor, daß es erhalten wird, wird er Luſt empfinden.

Beweis. Der Geiſt ſucht ſich, ſoviel er vermag, das vorzuſtellen, was das Thätigkeits-Vermögen des Körpers vermehrt oder erweitert (nach S. 12 d. Th.), d. h. (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) das, was er liebt. Die Vorſtellung wird von dem erweitert, was das Daſeyn des Dinges ſetzt, und dagegen von dem beſchränkt, was das Daſeyn des Dinges ausſchließt (nach S. 17 Th. 2); demnach fördern die Vorſtellungen der Dinge, welche das Daſeyn des geliebten Gegenſtandes ſetzen, das Beſtreben des Geiſtes, wodurch er den geliebten Gegenſtand ſich vorzuſtellen ſtrebt, d. h. (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) ſie afficiren den Geiſt mit Luſt, und was dagegen das Daſeyn des geliebten Gegenſtandes ausſchließt, beſchränkt eben dieſes Beſtreben des Geiſtes, d. h. (nach derſelben Anmerkung) afficirt den Geiſt mit Unluſt. Wer ſich daher vorſtellt, daß das, was er liebt, zerſtört wird, wird Unluſt empfinden ꝛc. W. z. h. w.

Zwanzigſter Satz. Wer ſich vorſtellt, daß das, was er haßt, zerſtört werde, wird Luſt empfinden.

Beweis. Der Geiſt ſucht (nach S. 13 d. Th.) ſich dasjenige vorzuſtellen, was das Daſeyn

der Dinge ausschließt, durch welche das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder eingeschränkt wird, d. h. (nach Anmerkung desselben Satzes) er sucht sich dasjenige vorstellend, was das Daseyn der Dinge ausschließt, welche er haßt, und darum fördert die Vorstellung des Dinges, welche das Daseyn desjenigen, was der Geist haßt, ausschließt, dieses Bestreben des Geistes, d. h. (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) afficirt den Geist mit Lust. Wer sich daher vorstellt, daß das, was er haßt, zerstört werde, wird Lust empfinden. W. z. b. w.

Einundzwanzigster Satz. Wer sich vorstellt, daß das, was er liebt, mit Lust oder Unlust afficirt wird, wird auch mit Lust oder Unlust afficirt werden; und jede dieser Seelenbewegungen wird im Liebenden größer oder geringer seyn, je nachdem eine davon in dem Geliebten größer oder geringer ist.

Beweis. Die Vorstellungen der Dinge (wie wir S. 19 d. Th. gezeigt haben), die das Daseyn des geliebten Gegenstandes setzen, fördern das Bestreben des Geistes, wonach er sich den geliebten Gegenstand selbst vorzustellen sucht. Aber die Lust setzt das Daseyn des lustempfindenden Gegenstandes und um so mehr, je größer die Bewegung der Lust ist; denn sie ist (nach

Anmerk. zu S. 11 d. Th.) Uebergang zu größerer Vollkommenheit. Also fördert die Vorstellung der Luſt des geliebten Gegenſtandes bei dem Liebenden das Beſtreben des Geiſtes ſelbſt, d. h. (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) afficirt den Liebenden mit Luſt und mit um ſo größerer, je größer dieſe Seelenbewegung bei dem geliebten Gegenſtande iſt. Dieß war das erſte. Denn inſofern ein Ding mit Unluſt afficirt wird, inſofern wird es zerſtört, und das um ſo mehr, mit je größerer Unluſt es afficirt wird (nach derſelben Anmerk. zu S. 11 d. Th.) und folglich (nach S. 19 d. Th.) wer ſich vorſtellt, daß das, was er liebt, mit Unluſt afficirt werde, wird auch mit Unluſt afficirt werden, und mit um ſo größerer, je größer dieſe Seelenbewegung in dem geliebten Gegenſtande iſt. W. z. b. w.

Zweiundzwanzigſter Satz. Wenn wir uns vorſtellen, daß Jemand ein Ding, das wir lieben, mit Luſt afficirt, werden wir mit Liebe zu ihm afficirt werden. Wenn wir uns dagegen vorſtellen, daß er es mit Unluſt afficirt, werden wir hingegen auch mit Haß gegen ihn afficirt werden.

Beweis. War der Gegenſtand, den wir lieben, mit Luſt oder Unluſt afficirt, afficirt er auch uns mit Luſt oder Unluſt, wenn wir uns nämlich

vorſtellen, daß der geliebte Gegenſtand mit jener Luſt oder Unluſt afficirt iſt (nach dem vor. Satze). Es wird aber angenommen, daß es dieſe Luſt oder Unluſt in uns gebe, verbunden mit der Idee einer äußern Urſache, ſomit (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) wenn wir uns vorſtellen, daß Jemand den Gegenſtand, den wir lieben, mit Luſt oder Unluſt afficirt, werden wir gegen ihn mit Liebe oder Haß afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Der Satz 21 zeigt uns, was Mitleiden heißt, das wir als Unluſt, entſprungen aus dem Unglück eines Andern, definiren können; wie aber die Luſt zu nennen ſey, die aus dem Glück eines Andern entſpringt, weiß ich nicht.* Ferner wollen wir die Liebe zu dem, der einem Andern Gutes that, Zugeneigtheit, und dagegen den Haß gegen den, der einem Andern Böſes that, Indignation nennen. Endlich iſt zu bemerken, daß wir nicht nur ein Ding bemitleiden, das wir geliebt haben (wie wir S. 21 gezeigt), ſondern auch ein ſolches, für daß wir vorher gar keine Seelenbewegung hatten, wenn wir es nur für Unſersgleichen halten (wie ich unten zeigen werde), und daß wir alſo auch

* Im Deutſchen haben wir das Wort: Mitfreude. Anmerk. des Ueberſetzers.

gegen denjenigen wohlwollend sind, der Jemanden Unsersgleichen Gutes that, und dagegen gegen den indignirt, der Jemanden Unsersgleichen Böses zufügte.

Neunundzwanzigster Satz. Wer sich vorstellt, daß das, was er haßt, mit Unlust afficirt sey, wird Lust empfinden; wenn er sich dagegen vorstellt, daß es mit Lust afficirt werde, wird er Unlust empfinden, und jede dieser Seelenbewegungen wird um so größer oder geringer seyn, je größer oder geringer bei dem, was er haßt, das entgegengesetzte ist.

Beweis. Inwiefern der verhaßte Gegenstand mit Unlust afficirt wird, insofern wird er zerstört und um so mehr von je größerer Unlust er afficirt wird (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.). Wer sich daher vorstellt (nach S. 20 d. Th.), daß das, was er haßt, mit Unlust afficirt werde, wird dagegen mit Lust afficirt werden, und mit um so größerer mit je größerer Unlust afficirt er sich den verhaßten Gegenstand vorstellt; dies was das erste. Ferner setzt Lust das Daseyn des lustempfindenden Gegenstandes (nach ders. Anmerk. zu S. 11 d. Th.) und um so mehr, desto größer man sich die Lust denkt. Wenn Jemand, den er haßt, sich mit Lust afficirt vorstellt, so wird diese Vorstellung (nach S. 13 Th. 3)

ſein Beſtreben beſchränken, d. h. (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) der, welcher haßt, wird von Unluſt afficirt werden ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſe Luſt kann kaum faſt und ohne Geiſtesconflikt beſtehen. Denn (wie ich bald in S. 27 d. Th. zeigen werde) inſofern ſich Einer vorſtellt, daß etwas Seinesgleichen von der Seelenbewegung der Unluſt afficirt iſt, muß er Unluſt empfinden und umgekehrt, wenn er ſich vorſtellt, daß es von Luſt afficirt iſt. Aber hier haben wir den Haß im Auge.

Vierundzwanzigſter Satz. Wenn wir uns vorſtellen, daß Jemand ein Ding, das wir haſſen, mit Luſt afficirt, werden wir auch gegen ihn von Haß afficirt werden, wenn wir uns dagegen vorſtellen, daß er daſſelbe Ding mit Unluſt afficire, werden wir von Liebe zu ihm afficirt werden.

Beweis. Dieſer Satz wird ebenſo bewieſen, wie S. 22 d. Th. Man vergleiche dieſen.

Anmerkung. Dieſe und ähnliche Regungen des Haſſes gehören zum Neid. Der Neid iſt alſo nichts Anderes als der Haß ſelbſt, inſofern dieſer als den Menſchen ſo disponirend betrachtet wird, daß er ſich über das Unglück des Andern freut, und ſich dagegen über ſein Glück betrübt. —

Fünfundzwanzigſter Satz. Wir ſtreben, alles das von uns und dem geliebten Gegenſtande zu bejahen, wovon wir uns vorſtellen, daß es uns oder den geliebten Gegenſtand mit Luſt afficirt, und dagegen Alles das zu verneinen, wovon wir uns vorſtellen, daß es uns oder den geliebten Gegenſtand mit Unluſt afficirt.

Beweis. Was wir uns als den geliebten Gegenſtand mit Luſt oder Unluſt afficirend vorſtellen, das afficirt uns mit Luſt oder Unluſt (nach S. 21 d. Th.) Der Geiſt ſtrebt aber (nach S. 12 d. Th.) ſo viel er vermag, ſich das vorzuſtellen, was uns mit Luſt afficirt, d. h. (nach S. 17, Th. 2 und Folgef.) als gegenwärtig zu betrachten, und dagegen (nach S. 13 d. Th.) das Daſeyn deſſen auszuſchließen, was uns mit Unluſt afficirt. Alſo ſtreben wir, Alles das von uns und dem geliebten Gegenſtande zu bejahen, wovon wir uns vorſtellen, daß es uns oder den geliebten Gegenſtand mit Luſt afficirt und umgekehrt. W. z. b. w.

Sechsnndzwanzigſter Satz. Wir ſtreben, alles das von dem Gegenſtande, den wir haſſen, zu bejahen, wovon wir uns vorſtellen, daß es ihn mit Unluſt afficirt, und dagegen das zu verneinen, wovon wir uns vorſtellen, daß es ihn mit Luſt afficirt.

Beweis. Dieſer Satz folgt aus Satz 23, wie der vorherige aus Satz 21 d. Th.

Anmerkung. Hieraus erſehen wir, daß es leicht kommen kann, daß der Menſch von ſich und dem geliebten Gegenſtande eine größere Meinung hat, als recht iſt, und dagegen von dem Gegenſtande, den er haßt, eine geringere, als recht iſt. Dieſe Vorſtellung auf den Menſchen ſelbſt bezogen, der eine größere Meinung als recht iſt, von ſich hat, heißt Hochmuth und iſt eine Art Wahnſinn, weil nämlich der Menſch mit offenen Augen träumt, er vermöge Alles, was er blos mit der Vorſtellung erreicht, und was er deßhalb als real betrachtet und ſich daran erfreut, ſolange er ſich das nicht vorſtellen kann, was das Daſeyn von jenem ausſchließt, und ſein Thätigkeitsvermögen beſchränkt. Hochmuth iſt alſo eine Luſt, daraus entſprungen, daß der Menſch eine größere Meinung von ſich hat, als recht iſt. Ferner die Luſt, welche daraus entſpringt, daß der Menſch von einem Andern eine größere Meinung hat, als recht iſt, heißt Ueberſchätzung, und diejenige heißt Geringſchätzung, welche daraus entſpringt, daß er von einem Andern eine geringere Meinung hat, als recht iſt.

Siebenundzwanzigſter Satz. Dadurch, daß wir uns etwas Unſersgleichen, zu welchem wir

keine Seelenbewegung hatten, von einer Seelenbewegung afficirt vorſtellen, werden wir eben dadurch von einer gleichen Seelenbewegung afficirt.

Beweis. Die Vorſtellungen der Dinge ſind Erregungen des menſchlichen Körpers, deren Ideen uns die äußeren Körper gleichſam als gegenwärtig darſtellen (nach der Anm. zu S. 17, Th. 2) d. h. (nach S. 16, Th. 2) deren Ideen die Natur unſeres Körpers und zugleich die gegenwärtige Natur des äußeren Körpers in ſich ſchließen. Wenn alſo die Natur des äußeren Körpers der Natur unſeres Körpers gleich iſt, dann wird die Idee des äußeren Körpers, den wir uns vorſtellen, eine Erregung unſeres Körpers in ſich ſchließen, die der Erregung des äußeren Körpers gleich iſt. Und folglich, wenn wir uns vorſtellen, daß Einer Unſersgleichen von einer Seelenbewegung afficirt iſt, ſo wird dieſe Vorſtellung eine Erregung unſeres Körpers ausdrücken, die dieſer Seelenbewegung gleich iſt, und alſo dadurch, daß wir uns vorſtellen, daß etwas Unſersgleichen von einer Seelenbewegung afficirt werde, werden wir von einer gleichen Seelenbewegung afficirt, wie es ſelbſt. Wenn wir etwas Unſersgleichen haſſen, werden wir, inſofern (nach S. 23 d. Th.) von einer, jenem

entgegengesetzten Seelenbewegung afficirt werden, nicht aber von einer gleichen. W. z. b. w.

Anmerkung. Diese Nachahmung der Seelenbewegungen heißt, wenn sie sich auf die Unlust bezieht, Mitleiden (siehe hierüber Anmerk. zu S. 22 d. Th.), aber auf die Begierde bezogen, Nacheiferung, welche also nichts Anderes ist, als Begierde nach einem Dinge, die dadurch in uns erzeugt wird, daß wir uns vorstellen, daß Andere Unsersgleichen dieselbe Begierde haben.

Erster Folgesatz. Wenn wir uns vorstellen, daß Jemand, zu welchem wir keine Seelenbewegung hatten, etwas Unsersgleichen mit Lust afficirt, werden wir von Liebe zu ihm afficirt werden. Wenn wir uns dagegen vorstellen, daß er es mit Unlust afficire, werden wir dagegen von Haß gegen ihn afficirt werden.

Beweis. Dieser Satz wird ebenso aus dem vor. bewiesen, wie Satz 22 d. Th. aus Satz 21.

Zweiter Folgesatz. Ein Ding, das wir bemitleiden, können wir deßhalb nicht hassen, weil sein Leiden uns mit Unlust afficirt.

Beweis. Denn wenn wir es deßhalb hassen könnten, dann würden wir uns (nach S. 23 d. Th.) über seine Unlust freuen, was gegen die Voraussetzung ist.

Dritter Folgeſatz. Ein Ding, das wir bemitleiden, werden wir, ſo viel wir können, von ſeinem Leiden zu befreien ſtreben.

Beweis. Das, was das Ding, welches wir bemitleiden, mit Unluſt afficirt, afficirt auch uns mit gleicher Unluſt (nach dem vor. S.) und folglich werden wir ſuchen, uns Alles deſſen zu erinnern, was das Daſeyn dieſes letzteren Dinges aufhebt, oder was das Ding zerſtört (nach S. 13 d. Th.) d. h. (nach Anm. zu S. 9 d. Th.) wir werden danach gelüſten, oder dazu beſtimmt werden, es zu zerſtören, und folglich werden wir uns beſtreben, das Ding, welches wir bemitleiden, von ſeinem Leiden zu befreien. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſer Wille oder dieſes Verlangen, wohl zu thun, das daraus entſpringt, daß wir ein Ding bemitleiden, dem wir eine Wohlthat erweiſen wollen, heißt Wohlwollen, welches alſo nichts Anderes iſt, als eine aus Mitleid entſprungene Begierde. Anderes über Liebe und Haß gegen den, der einem Dinge, das wir uns als Unſersgleichen vorſtellen, Gutes oder Böſes erzeugt hat, ſiehe Anm. zu S. 22 d. Th.

Achtundzwanzigſter Satz. Alles das, wovon wir uns vorſtellen, daß es zur Luſt führe, ſuchen wir zum Werden zu fördern; Alles aber,

wovon wir uns vorstellen, daß es derselben widerstrebe, oder zur Unlust führe, suchen wir wegzuschaffen oder zu vernichten.

Beweis. Wir suchen, so viel wir vermögen, das uns vorzustellen, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Lust führe (nach S. 12 d. Th.), d. h. (nach S. 17, Th. 2) wir suchen es so viel als möglich als gegenwärtig oder als wirklich daseyend zu betrachten. Aber das Bestreben des Geistes oder das Denkvermögen ist von Natur gleich und zusammen mit dem Bestreben des Körpers oder dem Thätigkeitsvermögen (wie aus Folges. zu S. 7 und Folges. zu S. 11, Th. 2 deutlich folgt). Wir streben also absolut, oder (was nach Anm. zu S. 9 d. Th. dasselbe ist) wir begehren und bezwecken, daß dieses da sey. Dieß war das erste. Ferner, wenn wir uns vorstellen, daß das, was wir für die Ursache der Unlust halten, d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) daß das, was wir hassen, vernichtet werde, werden wir Lust empfinden (nach S. 20 d. Th.), und folglich werden wir (nach dem ersten Theil dieses Beweises) es zu vernichten, oder (nach S. 13, Th. 3) wegzuschaffen suchen, um es nicht als gegenwärtig zu betrachten. Dieß war das zweite. Wir suchen also Alles das, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Lust ꝛc. W. b. z. w.

Neunundzwanzigſter Satz. Wir werden auch Alles das zu thun ſtreben, wovon wir uns vorſtellen, daß die * Menſchen es mit Luſt anſehen, und dagegen das zu thun vermeiden, wovon wir uns vorſtellen, daß die Menſchen es vermeiden.

Beweis. Dadurch, daß wir uns vorſtellen, daß die Menſchen etwas lieben oder haſſen, werden wir daſſelbe lieben oder haſſen (nach S. 27 d. Th.), d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) eben dadurch werden wir Luſt oder Unluſt über die Gegenwart dieſes Dinges empfinden, und folglich (nach dem vor. S.) werden wir Alles das zu thun ſtreben, wovon wir uns vorſtellen, daß die Menſchen es lieben oder mit Luſt anſehen ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſes Beſtreben, etwas zu thun, ſowie auch zu unterlaſſen; blos aus dem Grunde, damit wir den Menſchen gefallen, heißt *Ehrſucht*, beſonders wenn wir ſo übermäßig der großen Menge zu gefallen ſtreben, daß wir zu unſerem oder auch eines Andern Schaden etwas thun oder unterlaſſen; ſonſt nennt man es gewöhnlich Humanität. Die Luſt, womit wir

* Man muß hier und im Folgenden ſolche Menſchen verſtehen, zu denen wir keine Seelenbewegung haben.

uns die That eines Andern vorstellen, durch welche er uns zu ergötzen suchte, nenne ich Lob; die Unlust aber, wonach wir im Gegentheile seine That mißbilligen, nenne ich Tadel.

Dreißigster Satz. Wenn Jemand etwas gethan hat, wovon er sich vorstellt, daß es die Andern mit Lust afficirt, wird er von Lust afficirt werden, verbunden mit der Idee seiner selbst, als der Ursache, oder er wird sich selbst mit Lust betrachten; wenn er dagegen etwas gethan hat, wovon er sich vorstellt, daß es die Andern mit Unlust afficirt, wird er dagegen sich selbst mit Unlust betrachten.

Beweis. Wer sich vorstellt, daß er die Andern mit Lust oder Unlust afficirt, wird eben dadurch (nach S. 27 d. Th.) von Lust oder Unlust afficirt werden. Da aber der Mensch (nach S. 19 und 23, Th. 2) durch die Erregungen, wodurch er zum Handeln bestimmt wird, sich seiner bewußt ist, so wird also der, welcher etwas gethan hat, wovon er sich selber vorstellt, daß es die Andern mit Lust afficirt, von Lust afficirt werden, mit dem Bewußtseyn seiner selbst als der Ursache, oder er wird sich selbst mit Lust betrachten, und umgekehrt. W. z. h. w.

Anmerkung. Da die Liebe (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) Lust ist, verbunden mit der Idee

einer äußern Urſache, und der Haß Unluſt, ebenfalls verbunden mit der Idee einer äußern Urſache, ſo wird alſo dieſe Luſt und Unluſt eine Gattung von Liebe und Haß ſeyn. Weil aber Liebe und Haß ſich auf äußere Gegenſtände beziehen, ſo werden wir dieſe Seelenbewegungen mit anderen Benennungen bezeichnen, nämlich Luſt, verbunden mit der Idee einer äußern Urſache, werden wir Ruhm nennen, und die dieſem entgegengeſetzte Unluſt, Schimpf, wenn nämlich Luſt oder Unluſt daraus entſteht, daß der Menſch glaubt, er werde gelobt oder getadelt. Sonſt nenne ich Luſt, verbunden mit der Idee einer äußern Urſache, Zufriedenheit mit ſich ſelber, die aber ihr entgegengeſetzte Unluſt, Reue. Wenn ferner (nach Folgeſ. zu S. 17, Th. 2) die Luſt, womit Jemand die Andern zu afficiren ſich vorſtellt, ganz allein in ſeiner Vorſtellung ſeyn kann, und (nach S. 25 d. Th.) Jeder Alles das von ſich vorzuſtellen ſtrebt, wovon er ſich vorſtellt, daß es ihn mit Luſt afficirt, iſt es alſo leicht möglich, daß der Berühmte hochmüthig iſt, und ſich vorſtellt, daß er Allen angenehm ſey, während er Allen läſtig iſt.

Einunddreißigſter Satz. Wenn wir uns vorſtellen, daß Einer Etwas liebt, begehrt oder haßt, was wir ſelber lieben oder haſſen, ſo

werden wir eben dadurch das Ding beſtändiger lieben oder haſſen. Wenn wir uns aber vorſtellen, daß er das, was wir lieben, verſchmäht, oder umgekehrt, dann werden wir ein Schwanken der Seelee rleiden.

Beweis. Schon dadurch, daß wir uns vorſtellen, daß Einer Etwas liebt, werden wir eben dadurch daſſelbe lieben (nach S. 27 d. Th.). Wir ſetzen aber voraus, daß wir daſſelbe ohnedieß lieben; es tritt alſo eine neue Urſache zur Liebe hinzu, wodurch ſie genährt wird, und ſonach werden wir das, was wir lieben, eben dadurch beſtändiger lieben. Ferner, ſchon dadurch, daß wir uns vorſtellen, daß Einer Etwas verſchmähe, werden wir es verſchmähen (nach demſelben S.). Wenn wir aber annehmen, daß wir zu derſelben Zeit eben dieß lieben, werden wir alſo zu derſelben Zeit daſſelbe lieben und verſchmähen, oder (ſiehe Anmerk. zu S. 17 d. Th.) wir werden ein Schwanken der Seele erleiden. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus und aus Satz 28 d. Th. folgt, daß Jeder, ſo weit er vermag, dahin ſtrebt, daß Jeder das liebe, was er ſelbſt liebt, und das haſſe, was er ſelbſt haßt. Daher ſagt der Dichter:

„Hoffen zugleich und fürchten zugleich muß Jeder, der liebet;"
„Eifern iſt, wer das Herz liebt, das ein Anderer verließ."*

Anmerkung. Dieſes Beſtreben zu bewirken, daß Jeder in Rückſicht auf das, was wir lieben und haſſen, uns beiſtimmen, iſt eigentlich Ehrſucht (ſiehe Anmerk. zu S. 29 d. Th.). Und ſo ſehen wir, daß Jeder von Natur begehrt, daß die Uebrigen nach ſeinem Sinne leben. Wenn dieſes Alle gleicherweiſe begehren, ſind ſie ſich gleicherweiſe im Wege, und während ſie Alle von Allen gelobt oder geliebt ſeyn wollen, ſind ſie einander verhaßt.

Zweiunddreißigſter Satz. Wenn wir uns vorſtellen, daß Jemand ſich eines Dinges erfreut, das nur Einer allein beſitzen kann, werden wir zu bewirken ſuchen, daß er das Ding nicht beſitzt.

Beweis. Schon dadurch, daß wir uns vorſtellen, daß Jemand ſich eines Dinges erfreut, werden wir (nach S. 17 d. Th. nebſt Folgeſ. 1) dieſes Ding lieben und danach begehren, uns deſſen zu erfreuen. Aber (nach der Vorausſetzung)

* Ovid's Liebesgedichte, Buch 2, Elegie 19, V. 5 und 6.

ſtellen wir uns als ein Hinderniß dieſer Luſt vor, daß Jener ſich eben dieſes Dinges erfreut; alſo (nach S. 28 d. Th.) werden wir zu bewirken ſuchen, daß er es nicht beſitze. W. z. d. w.

Anmerkung. Wir ſehen alſo, daß es mit der Natur der Menſchen meiſt ſo beſchaffen iſt, daß man die, denen es ſchlecht geht, bemitleidet, und die, denen es wohl geht, beneidet, und zwar (nach dem vor. S.) mit um ſo größerem Haſſe, je mehr man das Ding liebt, in deſſen Beſitz man ſich einen Andern vorſtellt. Wir ſehen ferner, daß aus derſelben Eigenſchaft der menſchlichen Natur, aus welcher folgt, daß die Menſchen mitleidig ſind, auch folgt, daß ſie neidiſch und ehrſüchtig ſind. Wenn wir endlich die Erfahrung ſelbſt zu Rathe ziehen wollen, werden wir erfahren, daß ſie ſelbſt alles dieſes lehrt, beſonders wenn wir auf die früheren Jahre unſeres Lebens achten. Denn wir machen die Erfahrung, daß die Kinder, weil ihr Körper beſtändig wie im Gleichgewichte iſt, ſchon deßhalb weinen oder lachen, weil ſie Andere lachen oder weinen ſehen, und was ſie Andere thun ſehen, wollen ſie ſogleich nachahmen, und begehren Alles für ſich, wodurch ſie ſich vorſtellen, daß Andere ſich deren erfreuen, weil nämlich die Vorſtellungen der Dinge, wie wir geſagt haben, die

Erregungen des menſchlichen Körpers ſelbſt ſind, oder Daſeynsweiſen, wodurch der menſchliche Körper von äußeren Urſachen afficirt und diſponirt wird, dieſes oder jenes zu thun.

Dreiunddreißigſter Satz. Wenn wir Etwas Unſersgleichen lieben, ſuchen wir, ſo viel wir können, zu bewirken, daß es uns wieder liebe.

Beweis. Ein Ding, das wir lieben, ſuchen wir vorzugsweiſe, ſo viel wir können, uns vorzuſtellen (nach S. 12 d. Th.). Wenn alſo das Ding Unſersgleichen iſt, werden wir es vorzugsweiſe mit Luſt zu afficiren (nach S. 29 d. Th.) oder, ſo viel als möglich, zu bewirken ſuchen, daß der geliebte Gegenſtand mit Luſt afficirt werde, verbunden mit der Idee von uns, d. h. (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) daß es uns wieder liebe. W. z. h. w.

Vierunddreißigſter Satz. Je größer wir uns die Seelenbewegungen vorſtellen, die der geliebte Gegenſtand gegen uns hat, deſto rühmlicher werden wir uns erſcheinen.

Beweis. Wir ſtreben, ſo viel wir können, daß der geliebte Gegenſtand uns wieder liebe (nach dem vor. S.), d. h. (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) daß der geliebte Gegenſtand mit Luſt afficirt werde, verbunden mit der Idee von uns. Je größer wir uns alſo die Luſt ver-

ſtellen, womit der geliebte Gegenſtand um unſertwillen afficirt iſt, deſto mehr wird dieſes Beſtreben befördert, d. h. (nach S. 11 d. Th. nebſt Anmerk.) mit deſto größerer Luſt werden wir afficirt. Wenn wir aber darüber Luſt empfinden, weil wir einen Andern Unſersgleichen mit Luſt afficirten, dann betrachten wir uns ſelbſt mit Luſt (nach S. 30 d. Th.). Je größer wir uns alſo die Seelenbewegung vorſtellen, mit welcher der geliebte Gegenſtand gegen uns afficirt iſt, mit deſto größerer Luſt werden wir uns ſelbſt betrachten, oder (nach Anmerk. zu S. 30 d. Th.) deſto rühmlicher werden wir uns erſcheinen. W. z. b. w.

Fünfunddreißigſter Satz. Wenn ſich Jemand vorſtellt, daß der geliebte Gegenſtand durch ein gleiches oder engeres Band der Freundſchaft ſich mit einem Andern verbinde, als das war, wodurch er allein daſſelbe im Beſitz hatte, ſo wird er mit Haß gegen den geliebten Gegenſtand afficirt werden und jenen Andern beneiden.

Beweis. Man erſcheint ſich um ſo rühmlicher, je größer man ſich die Liebe vorſtellt, womit der geliebte Gegenſtand gegen Jemanden afficirt iſt (nach dem vor. Satz), d. h. (nach Anmerk. zu S. 30 d. Th.) man hat um ſo mehr Luſt, und folglich (nach S. 28 d. Th.) wird

man so viel als möglich sich vorzustellen suchen, daß der geliebte Gegenstand auf das Engste mit ihm verbunden sey. Dieses Bestreben oder dieses Verlangen wird gehegt, wenn man einen Andern dasselbe begehrend sich vorstellt (nach S. 31 d. Th.). Es wird aber angenommen, daß dieses Bestreben oder dieses Verlangen eingeschränkt wird von der Vorstellung des geliebten Gegenstandes selbst, verbunden mit der Vorstellung dessen, mit dem der geliebte Gegenstand sich verbindet. Also würde man (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) eben dadurch mit Unlust afficirt werden, verbunden mit der Idee des geliebten Gegenstandes, als der Ursache, und zugleich mit der Vorstellung des Andern, d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) man wird mit Haß gegen den geliebten Gegenstand afficirt werden und zugleich jenen Andern (nach Folgesatz zu Satz 15 d. Th.), den er deßhalb (nach S. 13 d. Th.), weil er sich des geliebten Gegenstandes erfreut, beneiden. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser mit Neid verbundene Haß gegen den geliebten Gegenstand heißt Eifersucht, welche also nichts Anderes ist, als das Schwanken der Seele, entsprungen aus Haß und Liebe zugleich, verbunden mit der Idee eines Andern, den man beneidet. Sodann wird dieser

Haß gegen den geliebten Gegenstand größer seyn, nach Maßgabe der Lust, womit der Eifersüchtige durch die gegenseitige Liebe des geliebten Gegenstandes afficirt zu werden pflegte, und auch nach Maßgabe der Seelenbewegung, mit der er gegen den afficirt war, mit welchem er den geliebten Gegenstand sich vereinigend vorstellt. Denn wenn er ihn haßte, wird er eben dadurch den geliebten Gegenstand (nach S. 24 d. Th.) hassen, weil er sich vorstellt, daß er das, was er selber haßt, mit Lust afficirt, und auch (nach Folgesatz zu S. 15 d. Th.) deßhalb, weil er gezwungen wird, die Vorstellung des geliebten Gegenstandes mit der Vorstellung dessen, den er haßt, zu verbinden. Dieses findet meist bei der Frauenliebe Statt; denn wer sich vorstellt, daß ein Weib, das er liebt, sich einem Andern preis gibt, wird nicht blos deßhalb Unlust haben, weil sein Verlangen gehemmt wird, sondern er verabscheut es auch, weil er die Vorstellung des geliebten Gegenstandes mit den Schamtheilen und den Entleerungen eines Andern zu verbinden gezwungen ist. Hierzu kömmt endlich, daß der Eifersüchtige nicht mit derselben Miene, die ihm der geliebte Gegenstand zu zeigen pflegte, von diesem aufgenommen wird, und auch darum hat der Liebende Unlust, wie ich gleich zeigen werde.

Sechsunddreißigster Satz. Wer sich des Gegenstandes erinnert, woran er sich einmal erfreute, wünscht denselben unter gleichen Umständen zu besitzen, als da er zum ersten Male sich dessen erfreute.

Beweis. Alles, was der Mensch zugleich mit dem Gegenstande sah, das ihn erfreute, wird (nach S. 15 d. Th.) zufällig Ursache der Lust seyn, und folglich (nach S. 28 d. Th.) wird er alles dieses zugleich mit dem Gegenstande, der ihn erfreute, zu besitzen wünschen, oder er wird den Gegenstand unter allen den Umständen zu besitzen wünschen, als da er zum ersten Male sich daran erfreute. W. z. b. w.

Folgesatz. Wenn daher der Liebende die Erfahrung macht, daß einer der Umstände fehlt, wird er Unlust empfinden.

Beweis. Denn insofern er die Erfahrung macht, daß ein Umstand fehlt, stellt er sich etwas vor, was das Daseyn dieses Gegenstandes ausschließt. Da er aber aus Liebe jenen Gegenstand oder jenen Umstand (nach dem vor. S.) wünscht, wird er Unlust empfinden (nach S. 19 d. Th.), insofern er sich vorstellt, daß er fehlt.

Anmerkung. Diese Unlust heißt, insofern sie sich auf die Abwesenheit dessen bezieht, was wir lieben, Sehnsucht.

Siebenunddreißigster Satz. Die Begierde, welche aus Unluſt oder Luſt, aus Haß oder Liebe entſteht, iſt um ſo größer, je größer die Seelenbewegung iſt.

Beweis. Unluſt vermindert oder beſchränkt (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) das Thätigkeitsvermögen des Menſchen, d. h. (nach S. 7 d. Th.) vermindert oder beſchränkt das Beſtreben, wonach der Menſch in ſeinem Sinn zu beharren ſtrebt, und iſt folglich (nach S. 5 d. Th.) dieſem Beſtreben entgegengeſetzt. Alles, was der von Unluſt afficirte Menſch anſtrebt, iſt, die Unluſt zu entfernen; aber (nach der Def. der Unluſt) je größer die Unluſt iſt, einem um deſto größeren Theil des menſchlichen Thätigkeitsvermögens ſteht ſie nothwendig entgegen; alſo je größer die Unluſt iſt, mit deſto größerem Thätigkeitsvermögen wird der Menſch dagegen ſtreben, die Unluſt zu entfernen, d. h. (nach Anm. zu S. 6 d. Th.) mit deſto größerer Begierde oder Verlangen wird er die Unluſt zu entfernen ſuchen. Da ferner Luſt auch (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) das Thätigkeitsvermögen des Menſchen vermehrt oder erweitert, ſo wird leicht auf dieſelbe Weiſe bewieſen, daß der mit Luſt afficirte Menſch nichts Anderes wünſcht, als dieſes ſich zu erhalten, und zwar mit um ſo größerer

Begierde, je größer die Luſt iſt. Endlich, da Haß und Liebe an ſich die Seelenbewegungen der Luſt oder Unluſt ſind, folgt auf dieſe Weiſe, daß das Beſtreben, Verlangen oder die Begierde, die aus Haß oder Liebe entſtehen, nach Maßgabe des Haſſes und der Liebe größer ſeyn werden. W. z. b. w.

Achtunddreißigſter Satz. Wenn Jemand einen geliebten Gegenſtand zu haſſen begonnen hat, ſo daß die Liebe völlig vertilgt wird, wird er ihn bei gleicher Urſache mehr haſſen, als hätte er ihn nie geliebt, und um ſo mehr, je größer die Liebe vorher geweſen.

Beweis. Denn, wenn Jemand den Gegenſtand, den er liebt, zu haſſen beginnt, ſo werden mehr Verlangen bei ihm eingeſchränkt, als wenn er ihn nie geliebt hätte. Denn Liebe iſt Luſt (nach Anm. zu S. 13 d. Th.), welche der Menſch ſo viel als möglich zu erhalten ſucht (nach S. 28 d. Th.) und zwar (nach derſ. Anm. zu S. 13 d. Th.) dadurch, daß er den geliebten Gegenſtand als gegenwärtig betrachtet und ihn (nach S. 21 d. Th.) ſo viel als möglich mit Luſt afficirt. Dieſes Beſtreben iſt (nach dem vor. S.) um ſo größer, je größer die Liebe iſt, ſo wie auch das Beſtreben, zu bewirken, daß der geliebte Gegenſtand ihn wieder liebe (ſiehe

S. 33 d. Th.). Dieſe Beſtrebungen werden aber durch den Haß gegen den geliebten Gegenſtand eingeſchränkt (nach Folgeſ. zu S. 13 und nach S. 23 d. Th.), alſo auch aus dieſer Urſache wird (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) der Liebende mit Unluſt afficirt, und mit deſto größerer, je größer die Liebe war, d. h. außer der Unluſt, welche die Urſache des Haſſes war, entſteht eine andere daraus, daß er den Gegenſtand liebte. Folglich wird er mit größerer Regung von Unluſt den geliebten Gegenſtand betrachten, d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) er wird ihn mehr haſſen, als wenn er ihn nicht geliebt hätte, und um ſo mehr, je größer die Liebe geweſen war. W. z. b. w.

Neununddreißigſter Satz. Wer Jemanden haßt, wird ihm Uebles zuzufügen ſuchen, wenn er nicht fürchtet, daß für ihn ſelbſt ein größeres Uebel daraus entſtände und umgekehrt, wer Jemanden liebt, wird ihm nach derſelben Regel wohlzuthun ſuchen.

Beweis. Jemanden haſſen, iſt (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) Jemanden ſich als Urſache der Unluſt vorſtellen, und folglich wird (nach S. 28 d. Th.) derjenige, der Jemanden haßt, dieſen zu entfernen oder zu vernichten ſtreben. Wenn er aber dadurch für ſich etwas Unan-

genehmeres oder (was daſſelbe iſt) ein größeres Uebel befürchtet und, glaubt, er könne dieſes dadurch vermeiden, daß er dem Gehaßten das zugedachte Uebel nicht zufügt, wird er es aufzugeben ſuchen (nach demſ. S. 28 d. Th.), ihm das Uebel zuzufügen; und zwar (nach S. 37 d. Th.) iſt dieſes Beſtreben ſtärker, als das war, welches ihn trieb, ihm das Uebel zuzufügen und wird deßhalb obſiegen, wie wir annahmen. Der Beweis des zweiten Theils iſt ebenſo. Alſo wer Jemanden haßt ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich verſtehe hier unter gut jede Gattung der Luſt und ferner Alles, was dazu führt, und hauptſächlich diejenige, die alle Sehnſucht, welche ſie auch ſey, befriedigt; unter übel aber jede Gattung der Unluſt und hauptſächlich diejenige, welche die Sehnſucht unbefriedigt läßt. Denn oben (in der Anm. zu S. 9 d. Th.) haben wir gezeigt, daß wir nichts begehren, weil wir es für gut halten, ſondern im Gegentheil das gut nennen, was wir begehren, und folglich nennen wir das übel, wovor wir Abſcheu haben. Daher beurtheilt oder ſchätzt Jeder nach ſeiner Seelenbewegung, was gut, übel, beſſer, ſchlimmer, und was endlich das Beſte oder das Schlimmſte ſey. So hält der Habſüchtige einen Haufen Gold für das beſte, deſſen

Mangel aber für das Schlimmste. Der Ehrsüchtige aber begehrt nichts so sehr als den Ruhm, und fürchtet dagegen nichts so sehr als die Schande. Dem Neidischen ferner ist nichts angenehmer, als das Unglück eines Andern, und nichts unangenehmer, als fremdes Glück; und so urtheilt Jeder nach seiner Seelenbewegung, daß ein Ding gut oder übel, nützlich oder unnütz sey. Uebrigens heißt diese Seelenbewegung, wodurch der Mensch so disponirt ist, daß er das, was er will, nicht wolle, oder daß er das, was er nicht will, wolle, Fürsorge, die also nichts Anderes ist, als Furcht, insofern der Mensch von ihr disponirt wird, das von ihm für zukünftig gehaltene Uebel durch ein kleineres zu vermeiden (siehe S. 28 d. Th.). Wenn aber das Uebel, das er besorgt, Schande ist, wird die Fürsorge Furcht vor Schande genannt. Wenn das Verlangen, ein zukünftiges Uebel zu vermeiden, durch die Fürsorge für ein anderes Uebel eingeschränkt wird, so daß man nicht weiß, was man lieber will, so heißt die Furcht Verzagtheit, vornehmlich wenn beide Uebel, die man befürchtet, zu den größten gehören.

Vierzigster Satz. Wer sich vorstellt, daß er von Jemanden gehaßt werde, und ihm keine

Urſache zum Haſſe gegeben zu haben glaubt, wird ihn wieder haſſen.

Beweis. Wer ſich einen mit Haß Afficirten vorſtellt, wird eben dadurch auch mit Haß afficirt werden (nach S. 27 d. Th.), d. h. (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) mit Unluſt, verbunden mit der Idee einer äußern Urſache. Aber er ſelbſt ſtellt ſich (nach der Vorausſetzung) als die Urſache nur jenen vor, der ihn haßt; alſo wird er dadurch, daß er ſich, als von Jemanden gehaßt, vorſtellt, mit Unluſt afficirt werden, verbunden mit der Idee deſſen, der ihn haßt oder (nach derſelben Anmerk.) er wird ihn haſſen. W. z. b. w.

Anmerkung. Wenn er ſich vorſtellt, daß er gerechte Urſache zum Haſſe gegeben habe, dann würde (nach S. 30 d. Th. und Anmerk.) er mit Scham afficirt werden. Dieß iſt aber (nach S. 25 d. Th.) ſelten der Fall. Außerdem kann dieſe Gegenſeitigkeit des Haſſes auch daraus entſtehen, daß Haß auf das Beſtreben folgt, demjenigen Uebles zuzufügen, den man haßt (nach S. 39 d. Th.). Wer ſich alſo vorſtellt, daß er von Jemanden gehaßt wird, wird ihn ſich als Urſache eines Uebels oder der Unluſt vorſtellen, und wird alſo mit Unluſt oder mit Furcht afficirt werden, verbunden mit der

Idee deſſen, der ihn haßt, als Urſache, d. h., auch er wird mit Haß afficirt werden, wie oben.

Erſter Folgeſatz. Wer ſich vorſtellt, daß der, den er liebt, mit Haß gegen ihn afficirt iſt, wird von Haß und Liebe zugleich beſtürmt werden, denn inſofern er ſich vorſtellt, daß er von ihm gehaßt werde, wird er (nach obig. S.) beſtimmt, ihn wieder zu haſſen. Aber (nach der Vorausſetzung) liebt er ihn deſſen ungeachtet; er wird alſo zugleich von Haß und Liebe beſtürmt werden.

Zweiter Folgeſatz. Wenn ſich Jemand vorſtellt, daß ihm von Jemand, gegen den er vorher keine Seelenerregung hatte, aus Haß ein Uebel zugefügt ſey, ſo wird er alsbald ihm daſſelbe Uebel wieder zuzufügen ſuchen.

Beweis. Wer ſich vorſtellt, daß Jemand mit Haß gegen ihn afficirt ſey, wird ihn (nach obig. S.) wieder haſſen und (nach S. 26 d. Th.) alles deſſen ſich zu erinnern ſuchen, was ihn mit Unluſt afficiren kann, und (nach S. 39 d. Th.) ihm dieß zuzufügen ſtreben. Aber (nach der Vorausſetzung) das Erſte, was er ſich von dieſer Art vorſtellt, iſt das ihm zugefügte Uebel; alſo wird er ſogleich ſuchen, ihm daſſelbe zuzufügen. W. z. b. w.

Anmerkung. Das Beſtreben, dem Uebles zuzufügen, den wir haſſen, heißt Zorn; das

Beſtreben aber ein uns zugefügtes Uebel wieder zu vergelten, heißt Rache.

Einundvierzigſter Satz. Wenn ſich Jemand vorſtellt, daß er von Jemand geliebt werde und keine Urſache dazu gegeben zu haben glaubt (dies iſt möglich nach Folgeſ. z. S. 15 und nach S. 16 d. Th.), ſo wird er ihn wieder lieben.

Beweis. Dieſer Satz wird auf dieſelbe Weiſe bewieſen, wie der vorige. (S. auch deſſen Anmerk.)

Anmerkung. Wenn er gerechte Urſache zur Liebe gegeben zu haben glaubt, wird er ſich rühmlich erſcheinen (nach S. 30 d. Th. mit der Anmerk.). Dieß iſt (nach S. 25 d. Th.) häufig der Fall, und wir ſagten, daß das Gegentheil davon Statt findet, wenn ſich Jemand vorſtellt, daß er von Jemanden gehaßt werde. (Siehe Anm. zum vor. S.) Ferner heißt dieſe gegenſeitige Liebe, und folglich (nach S. 39 d. Th.) das Beſtreben, demjenigen wohlzuthun, der uns liebt und der uns (nach demſelben Satze 39 d. Th.) wohl zu thun ſucht: Dank oder Dankbarkeit, und ſonach erhellt, daß die Menſchen weit mehr zur Rache, als zur Entgeltung einer Wohlthat bereit ſind.

Folgesatz. Wer sich vorstellt, daß er von dem, den er haßt, geliebt werde, wird von Haß und Liebe zugleich bestürmt. — Dieß wird auf dieselbe Weise, wie der Folgesatz des vorigen Satzes bewiesen.

Anmerkung. Wenn der Haß überwiegt, wird er demjenigen Uebles zuzufügen suchen, von dem er geliebt wird; diese Seelenbewegung heißt Grausamkeit, vornehmlich, wenn man glaubt, daß der Liebende keine allgemeine Ursache zum Hasse gegeben habe.

Zweiundvierzigster Satz. Wer aus Liebe oder aus Hoffnung auf Ruhm Jemanden eine Wohlthat erzeugt hat, wird Unlust empfinden, wenn er sieht, daß die Wohlthat mit undankbarer Seele angenommen wird.

Beweis. Wer Jemanden Seinesgleichen liebt, strebt soviel als möglich zu bewirken, daß er von demselben wieder geliebt werde (nach S. 33 d. Th.). Wer daher aus Liebe Jemanden eine Wohlthat erwies, thut dieses von dem Wunsche beseelt, wieder geliebt zu werden, d. h. (nach S. 34 d. Th.) aus Hoffnung auf Ruhm oder (nach Anm. zu S. 30 d. Th.) auf Lust. Also wird er (nach S. 12 d. Th.) streben, sich diese Ursache des Ruhms so viel als möglich vorzustellen, oder als wirklich daseyend zu

betrachten. Aber (nach der Vorausſ.) ſtellt er ſich etwas Anderes vor, was das Daſeyn dieſer Urſache ausſchließt, alſo hat er (nach S. 19 d. Th.) eben darüber Unluſt. W. z. b. w.

Dreiundvierzigſter Satz. Haß wird durch gegenſeitigen Haß geſteigert, und kann dagegen durch Liebe getilgt werden.

Beweis. Stellt ſich Jemand vor, daß der, den er haßt, mit Haß gegen ihn afficirt iſt, entſteht eben dadurch (nach S. 40 d. Th.) neuer Haß, während (nach der Vorausſ.) der erſtere noch dauert. Wenn er ſich denſelben dagegen als mit Liebe zu ihm afficirt vorſtellt, betrachtet er, inſofern er ſich dieß vorſtellt, ſich ſelbſt mit Luſt (nach S. 30 d. Th.), und wird in dieſer Hinſicht (nach S. 29 d. Th.) ihm zu gefallen ſtreben, d. h. (nach S. 41 d. Th.) er ſtrebt, inſofern ihn nicht zu haſſen und mit keiner Unluſt zu afficiren. Dieſes Beſtreben wird (nach S. 37 d. Th.) größer oder geringer ſeyn, je nach Maßgabe der Seelenbewegung, aus der es entſteht. Und folglich, wenn es größer iſt, als das, welches aus dem Haſſe entſteht und wonach es den gehaßten Gegenſtand (nach S. 26 d. Th.) mit Unluſt zu afficiren ſtrebt, wird es obſiegen, und den Haß aus der Seele vertilgen. W. z. b. w.

Vierundvierzigſter Satz. Der Haß, der von Liebe gänzlich beſiegt wird, geht in Liebe über, und die Liebe iſt deßhalb größer, als wenn der Haß nicht vorangegangen wäre.

Beweis. Dieſer verfährt auf dieſelbe Art, wie der des Satzes 38 d. Th. Denn wer den Gegenſtand, den er haßte, oder den er mit Unluſt zu betrachten gewohnt war, zu lieben anfängt, hat ſchon dadurch Luſt, daß er liebt und zu dieſer Luſt, welche die Liebe in ſich ſchließt (ſiehe die Def. derſelben in der Anmerk. zu S. 13 d. Th.), kömmt noch diejenige hinzu, die daraus entſteht, daß das Beſtreben, die Unluſt, die der Haß in ſich ſchließt, zu entfernen (wie ich S. 37 d. Th. gezeigt habe) durchaus unterſtützt wird, verbunden mit der Idee deſſen, den man haßte, als der Urſache.

Anmerkung. Obgleich ſich die Sache ſo verhält, ſo wird doch Niemand einen Gegenſtand zu haſſen oder mit Unluſt afficirt zu werden ſtreben, um dieſer größeren Luſt zu genießen d. h. Niemand wird in der Hoffnung des Schadenerſatzes Schaden zu leiden wünſchen, noch ſich ſehnen, krank zu ſeyn, in der Hoffnung der Geneſung. Denn Jeder wird ſich immer beſtreben, ſein Seyn zu erhalten und die Unluſt, ſo viel er vermag, zu entfernen. Könnte es anders

begriffen werden, daß der Mensch wünschen könnte, Jemanden zu hassen, um ihn hernach mit größerer Liebe zu umfassen, dann wird er sich immer sehnen, ihn zu hassen; denn je größer der Haß gewesen, desto größer wird die Liebe seyn, und folglich wird er sich stets sehnen, daß der Haß immer mehr und mehr wachse, und aus demselben Grunde wird der Mensch streben, immer mehr und mehr krank zu werden, um durch Wiederherstellung der Gesundheit nachher eine desto größere Lust zu genießen, und folglich wird er immer krank zu seyn streben, was (nach S. 6 d. Th.) widersinnig ist.

Fünfundvierzigster Satz. Wenn sich Jemand vorstellt, daß Einer Seinesgleichen gegen einen Gegenstand Seinesgleichen mit Haß erfüllt ist, so wird er ihn hassen.

Beweis. Denn der geliebte Gegenstand haßt den hassenden wiederum (nach S. 40 d. Th.). Der Liebende also, der sich vorstellt, daß einer den geliebten Gegenstand haßt, stellt sich eben deßhalb vor, daß der geliebte Gegenstand mit Haß, das heißt (nach der Anmerk. zu S. 13 d. Th.) mit Unlust afficirt sey, und hat folglich Unlust, (nach S. 21 d. Th.) und zwar verbunden mit der Idee dessen, der den geliebten Gegenstand haßt, als der Ursache, das heißt (nach

Anmerk. z. S. 13 d. Th.) er wird diesen hassen. W. z. b. w.

Sechsundvierzigster Satz. Wenn Jemand von einem aus anderm Stande oder Volke, die von dem seinigen verschieden sind, mit Lust oder Unlust afficirt wird, verbunden mit der Idee desselben unter dem allgemeinen Namen des Standes oder Volkes, als der Ursache, so wird er nicht nur diesen, sondern alle von demselben Stande oder Volke lieben oder hassen.

Beweis. Der Beweis hievon erhellt aus S. 16 d. Th.

Siebenundvierzigster Satz. Die Lust, welche daraus entsteht, daß wir uns vorstellen, daß ein uns verhaßter Gegenstand zerstört, oder von einem andern Uebel afficirt werde, entsteht nicht ohne einige Unlust der Seele.

Beweis. Dieser erhellt aus S. 27 d. Th. Denn inwiefern wir uns Etwas Unsersgleichen als von Unlust afficirt vorstellen, insofern haben wir Unlust.

Anmerkung. Dieser Satz kann auch aus Folges. 17 Th. 2 bewiesen werden. Denn so oft wir uns eines Dinges erinnern, obgleich es nicht wirklich da ist, betrachten wir es nur als gegenwärtig, und der Körper wird auf dieselbe

Weiſe afficirt. Inwiefern daher das Andenken an einen Gegenſtand lebendig iſt, inſofern wird der Menſch beſtimmt, ihn mit Unluſt zu betrachten. Dieſe Beſtimmung wird zwar, während noch die Vorſtellung des Dinges bleibt, durch das Andenken an jene Dinge eingeſchränkt, die das Daſeyn von dieſem ausſchließen, aber nicht aufgehoben. Und folglich hat der Menſch nur inſofern Luſt, wiefern dieſe Beſtimmung eingeſchränkt wird; und daher kömmt es, daß dieſe Luſt, welche aus dem Uebel des verhaßten Gegenſtandes entſteht, ſich ſo oft wiederholt, ſo oft wir uns des Gegenſtandes erinnern; denn, wie geſagt, wenn die Vorſtellung dieſes Gegenſtandes aufgeregt wird, beſtimmt ſie, weil ſie das Daſeyn des Gegenſtandes ſelbſt in ſich ſchließt, den Menſchen, den Gegenſtand mit derſelben Unluſt zu betrachten, mit der er ihn zu betrachten pflegte, als er da war. Weil er aber mit der Vorſtellung dieſes Gegenſtandes andere Vorſtellungen verknüpft, welche das Daſeyn deſſelben ausſchließen, ſo wird dieſe Beſtimmung zur Unluſt alsbald eingeſchränkt, und der Menſch hat von neuem Luſt, und dieß ſo oft, als dieſe Wiederholung geſchieht. Und dieſes iſt die Urſache, daß die Menſchen Luſt empfinden, ſo oft ſie ſich eines nun vergangenen Uebels erinnern, und daß es

ſie freut, die Gefahren zu erzählen, von denen ſie befreit ſind. Denn, wenn ſie ſich eine Gefahr vorſtellen, betrachten ſie ſie als noch zukünftig und werden beſtimmt, ſie zu fürchten. Dieſe Beſtimmung wird von neuem eingeſchränkt durch die Idee der Befreiung, welche ſie mit der Idee dieſer Gefahr verbunden haben, als ſie von ihr befreit wurden, und dieſe macht ſie von neuem ruhig, und alſo empfinden ſie von neuem Luſt.

Achtundvierzigſter Satz. Liebe und Haß z. B. gegen den Peter wird verachtet, wenn die Unluſt, welche dieſer, und die Luſt, welche jene in ſich ſchließt, mit der Idee einer andern Urſache verknüpft wird, und inſofern wird Liebe und Haß vermindert, wiefern wir uns vorſtellen, daß nicht der Peter allein die Urſache von einem derſelben geweſen ſey.

Beweis. Dieſer erhellt aus der bloßen Definition der Liebe und des Haſſes (ſiehe dieſe in der Anmerk. zu S. 13 d. Th.); denn nur deßhalb heißt die Luſt Liebe und die Unluſt Haß gegen den Peter, weil der Peter als die Urſache dieſer oder jener Wirkung betrachtet wird. Wenn alſo dieß ganz oder zum Theil aufgehoben iſt, wird auch die Seelenbewegung gegen den Peter ganz oder zum Theil aufhören. W. z. b. w.

Neunundvierzigster Satz. Liebe und Haß gegen einen Gegenstand, den wir uns als frei vorstellen, müssen bei gleicher Ursache größer seyn, als gegen einen nothwendigen.

Beweis. Der Gegenstand, den wir uns als frei vorstellen, muß durch sich (nach Def. 7 Th. 1) ohne andere aufgefaßt werden. Wenn wir ihn uns also als Ursache der Lust oder Unlust vorstellen, so werden wir ihn eben deßhalb (nach Anmerk. zu S. 13 d. Th.) lieben oder hassen, und zwar (nach dem vor. S.) mit der größten Liebe oder dem größten Hasse, der aus einer gegebenen Seelenbewegung entstehen kann. Wenn wir uns aber den Gegenstand, der die Ursache dieser Seelenbewegung ist, als nothwendig vorstellen, dann werden wir (nach derselben Def. 7 Th. 1) ihn nicht allein, sondern auch andere als die Ursache dieser Seelenbewegung uns vorstellen, und also (nach dem ver. S.) wird Liebe und Haß gegen denselben kleiner seyn. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus folgt, daß die Menschen, weil sie sich für frei halten, größere Liebe oder größeren Haß gegen einander hegen, als gegen andere Dinge. Hiezu kömmt die Nachahmung der Seelenbewegungen, worüber man S. 27, 34, 40 und 43 d. Th. sehe.

Fünfzigſter Satz. Jedes Ding kann zufällig Urſache der Hoffnung oder Furcht ſeyn.

Beweis. Dieſer Satz wird auf dieſelbe Weiſe bewieſen, wie Satz 15 d. Th. Man vergleiche dieſen nebſt der Anmerkung zu Satz 18 d. Th.

Anmerkung. Die Dinge, welche zufällig Urſachen der Hoffnung oder Furcht ſind, werden gute oder üble Vorzeichen genannt, inſofern ſodann eben dieſe Vorzeichen Urſache der Hoffnung oder Furcht ſind, inſofern ſind ſie (nach der Def. der Hoffnung und Furcht, ſiehe dieſe in der Anmerk. 2 zu S. 18 d. Th.) Urſache der Luſt oder Unluſt, und folglich (nach Folgeſ. zu S. 15 d. Th.) ſofern lieben oder haſſen wir ſie, und ſtreben ſie, (nach S. 28 d. Th.) als Mittel zu dem, was wir hoffen, zu erhalten, oder als Hinderniſſe oder Urſachen der Furcht zu entfernen. Außerdem folgt aus Satz 25 d. Th. daß wir von Natur ſo beſchaffen ſind, daß wir das, was wir hoffen, für leicht, aber das, was wir fürchten, für ſchwer erachten, und davon mehr oder weniger als gebührlich halten. Und hieraus iſt der Aberglaube entſtanden, von welchem die Menſchen überall beſtürmt werden. Uebrigens halte ich hier es nicht für nöthig, das Schwanken der Seele, das aus Furcht und Hoffnung

entſteht, darzuthun; denn es folgt ſa aus der bloßen Definition dieſer Seelenbewegungen, daß es keine Hoffnung ohne Furcht und keine Furcht ohne Hoffnung gibt (wie wir ſeines Orts ausführlicher erläutern werden); und außerdem lieben oder haſſen wir etwas, inſofern wir es hoffen oder fürchten, und ſonach wird Jeder, was wir über Liebe und Haß geſagt haben, leicht auf die Hoffnung und Furcht anwenden können.

Einundfünfzigſter Satz. Verſchiedene Menſchen können von einem und demſelben Objekte verſchiedenartig afficirt werden, und ein und derſelbe Menſch kann von einem und demſelben Objekte zu verſchiedenen Zeiten verſchiedenartig afficirt werden.

Beweis. Der menſchliche Körper wird (nach Poſt. 3 Th. 2) von den äußeren Körpern auf vielfache Weiſe afficirt. Es können daher zu derſelben Zeit zwei Menſchen verſchiedenartig afficirt ſeyn, und folglich (nach Ax. 1, das nach Lehſ. 3 hinter S. 13 Th. 2 folgt) können ſie von einem und demſelben Objekte verſchiedenartig afficirt werden. Ferner kann (nach demſ. Poſt.) der menſchliche Körper bald auf dieſe bald auf jene Weiſe afficirt ſeyn, und folglich (nach demſ. Ax.) von einem und demſelben Objekte zu

verſchiedenen Zeiten verſchiedenartig afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir erſehen hieraus, wie es geſchehen kann, daß der Eine haßt, was der Andere liebt, und daß der Eine nicht fürchtet, was der Andere fürchtet; und daß ein und derſelbe Menſch bald liebt, was er vorher gehaßt, und bald wagt, was er vorher gefürchtet ꝛc. ꝛc. Weil ferner Jeder nach ſeiner Seelenbewegung beurtheilt, was gut, was übel, was beſſer und was ſchlimmer ſey (ſiehe Anmerk. d. S. 39 d. Th.), ſo folgt, daß die Menſchen eben ſo ſehr in ihrem Urtheile, als in ihren Seelenbewegungen verſchieden ſeyn können. (Daß dieß geſchehen kann, obgleich der menſchliche Geiſt ein Theil des göttlichen Verſtandes iſt, haben wir in der Anmerk. zu S. 17 Th. 2 dargethan.) Und daher kömmt es, daß, wenn wir die Einen mit den Andern vergleichen, ſie nur nach der Verſchiedenheit der Seelenbewegungen von uns unterſchieden werden, und daß wir die Einen unerſchrocken, Andere furchtſam und wieder Andere anders nennen. Ich z. B. werde Denjenigen unerſchrocken nennen, der ein Uebel gering ſchätzt, das ich zu fürchten pflege, und wenn ich außerdem darauf achte, daß ſeine Begierde, dem Uebles zuzufügen, den er haßt, und dem wohlzuthun, den

er liebt, durch die Beſorgniß des Uebels nicht eingeſchränkt wird, von welchem ich zurückgehalten zu werden pflege, werde ich ihn kühn nennen. Ferner wird mir Derjenige furchtſam erſcheinen, der ein Uebel fürchtet, das ich gering zu ſchätzen pflege, und wenn ich noch darauf achte, daß ſeine Begierde durch die Beſorgniß vor einem Uebel eingeſchränkt wird, das mich nicht zurückzuhalten vermag, werde ich ihn kleinmüthig nennen; und ſo wird Jeder urtheilen. Aus dieſer Natur des Menſchen alſo und dieſer Unbeſtändigkeit des Urtheils, ſowohl daß der Menſch häufig nur nach ſeiner Seelenbewegung über die Dinge urtheilt, als auch, daß die Dinge häufig nur in ſeiner Vorſtellung ſind, von denen er glaubt, daß ſie Luſt oder Unluſt bewirken, und die er daher (nach S. 28 d. Th.) zum Wenden zu bringen oder zu entfernen ſucht — um hier Anderes zu übergehen, was wir Th. 2 über die Ungewißheit der Dinge dargethan — begreifen wir leicht, daß der Menſch oft die Urſache ſeiner Unluſt, nie ſeiner Luſt ſeyn kann, oder daß er ſowohl mit Unluſt als mit Luſt afficirt werde, verbunden mit der Idee ſeiner ſelbſt als der Urſache. Und ſo ſehen wir leicht ein, was Reue und was Zufriedenheit mit ſich ſelber iſt. Reue iſt nämlich Unluſt, verbunden mit der Idee ſeiner ſelbſt; und Zufriedenheit

mit sich selbst ist Lust, verbunden mit der Idee seiner selbst als der Ursache, und diese Seelenbewegungen sind sehr heftig, weil die Menschen sich für frei halten (siehe S. 49 d. Th.).

Zweiundfünfzigster Satz. Ein Objekt, das wir früher zugleich mit Anderem gesehen haben, oder von dem wir uns vorstellen, daß es nichts hat, als was mehren gemeinsam ist, werden wir nicht so lange betrachten, als eines, von dem wir uns vorstellen, daß es etwas Besonderes hat.

Beweis. Sobald wir uns ein Objekt, das wir mit anderen Objekten gesehen haben, vorstellen, erinnern wir uns auch sogleich der anderen (nach S. 18, Th. 2 und dessen Anm.), und so gerathen wir sogleich aus der Betrachtung des einen, in die Betrachtung des andern. Ebenso geht es mit einem Objekt, von dem wir uns vorstellen, daß es nichts hat, als was mehren gemeinsam ist; denn eben dadurch setzen wir voraus, daß wir an ihm nichts betrachten, als was wir vorher bei anderen Objekten gesehen haben. Wenn wir aber voraussetzen, daß wir uns an einem Objekte etwas Besonderes, was wir vorher nie gesehen hatten, vorstellen, sagen wir nichts Anderes, als daß der Geist, während er jenes Objekt betrachtet, nichts Anderes in sich habe, auf dessen Betrachtung er aus der Betrachtung

dieſes verfallen kann, und folglich wird er nur dieſes allein zu betrachten beſtimmt. Ein Objekt alſo ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſe Erregung des Geiſtes oder Vorſtellung eines einzelnen Dinges heißt, inſofern ſie blos im Geiſte bleibt, Bewunderung; wird ſie von einem Objekte, das wir befürchten, afficirt, nennt man ſie Beſtürzung, weil die Verwunderung über das Uebel den Menſchen ſo in der Schwebe, in der bloßen Betrachtung ſeiner ſelbſt feſthält, daß er an etwas Anderes, wodurch er dieſes Uebel vermeiden könnte, nicht zu denken vermag. Wenn aber das, was wir bewundern, die Weisheit, der Fleiß eines Menſchen, oder etwas Derartiges iſt, weil wir eben darin dieſen Menſchen uns weit übertreffen ſehen, dann heißt die Bewunderung Hochachtung, andererſeits Abſcheu, wenn wir uns über den Zorn, Neid ꝛc. des Menſchen wundern. Ferner wenn wir die Weisheit, den Fleiß ꝛc. eines Menſchen, den wir lieben, bewundern, ſo wird die Liebe dadurch (nach S. 12 d. Th.) größer ſeyn, und dieſe mit Bewunderung oder Hochachtung verbundene Liebe nennen wir Verehrung. Und auf dieſe Weiſe können wir auch Haß, Hoffnung, Zuverſicht und andere Seelenbewegungen uns mit der Bewunderung verbunden denken, und ſonach

mehr Seelenbewegungen ableiten, als man mit den gebräuchlichen Wörtern zu bezeichnen pflegt. Hieraus erhellt, daß die Namen der Seelenbewegungen mehr nach ihrer gewöhnlichen Anwendung, als nach der genauen Erkenntniß derselben erfunden sind.

Der Bewunderung steht entgegen die Verachtung, deren Ursache doch meist darin liegt, daß, wenn wir Jemanden ein Ding bewundern, lieben, fürchten ꝛc. sehen, oder, wenn ein Ding auf den ersten Anblick Dingen ähnlich scheint, die wir bewundern, lieben, fürchten ꝛc., wir (nach S. 15 nebst Folgef. und S. 27 d. Th.) bestimmt werden, dieß Ding zu bewundern, zu lieben, zu fürchten ꝛc. Wenn wir aber durch die Gegenwart des Dinges selbst, oder durch eine genauere Betrachtung ihm Alles das absprechen müssen, was Ursache der Bewunderung, Liebe Furcht ꝛc. seyn kann, dann bleibt der Geist durch die eigentliche Gegenwart des Dinges mehr bestimmt, das zu denken, was nicht in dem Objekte ist, als was in ihm ist, da er doch durch die Gegenwart des Dinges hauptsächlich das zu denken pflegt, was in dem Objekte ist. Wie sodann Verehrung aus der Bewunderung des Dinges, das wir lieben, so entsteht Verhöhnung aus der Verachtung des Dinges, das wir hassen oder fürchten, und

Geringschätzung aus der Verachtung der Dummheit, wie Hochachtung aus der Bewunderung der Weisheit. Endlich können wir die Liebe, die Hoffnung, den Ruhm und andere Seelenbewegungen als verbunden mit der Verachtung denken, und daraus außerdem andere Seelenbewegungen ableiten, die wir ebenfalls durch kein besonderes Wort von den übrigen zu unterscheiden pflegen.

Dreiundfünfzigster Satz. Wenn der Geist sich selbst und sein Thätigkeitsvermögen betrachtet, empfindet er Lust, und um so mehr, je bestimmter er sich und sein Thätigkeitsvermögen sich vorstellt.

Beweis. Der Mensch kennt sich selbst nur durch die Erregungen seines Körpers und deren Ideen (nach S. 19 u. 23, Th. 2). Wenn also der Geist sich selbst betrachten kann, wird vorausgesetzt, daß er eben dadurch zu größerer Vollkommenheit übergeht, d. h. (nach Anmerk. zu S. 11 d. Th.) mit Lust afficirt wird, und mit um so größerer, je bestimmter er sich und sein Thätigkeitsvermögen sich vorstellen kann. W. z. b. w.

Folgesatz. Diese Lust wird immer mehr genährt, je mehr der Mensch sich von Andern gelobt vorstellt. Denn je mehr er sich von Andern gelobt vorstellt, um so größer stellt er sich die Lust vor, mit der er Andere afficirt, und zwar

verbunden mit der Idee von ſich ſelbſt (nach Anmerkung zu S. 29 d. Th.), und alſo wird er (nach S. 27 d. Th.) ſelbſt mit größerer Luſt afficirt, verbunden mit der Idee ſeiner ſelbſt. W. z. h. w.

Vierundfünfzigſter Satz. Der Geiſt ſtrebt ſich nur das vorzuſtellen, was ſein Thätigkeitsvermögen ſetzt.

Beweis. Das Streben oder das Vermögen des Geiſtes iſt das Weſen des Geiſtes ſelbſt (nach S. 7 d. Th.). Das Weſen des Geiſtes (wie an ſich klar iſt) bejaht aber nur das, was der Geiſt iſt und vermag, nicht aber das, was er nicht iſt und nicht vermag. Folglich ſtrebt er ſich nur das vorzuſtellen, was ſein Thätigkeitsvermögen bejaht oder ſetzt. W. z. h. w.

Fünfundfünfzigſter Satz. Wenn der Geiſt ſich ſein Unvermögen vorſtellt, hat er eben dadurch Unluſt.

Beweis. Das Weſen des Geiſtes bejaht nur das, was der Geiſt iſt und vermag, oder es liegt in der Natur des Geiſtes, nur das ſich vorzuſtellen, was ſein Thätigkeitsvermögen ſetzt, (nach dem vor. Satz). Wenn wir alſo ſagen, daß der Geiſt, während er ſich ſelbſt betrachtet, ſich ſein Unvermögen vorſtellt, ſo ſagen wir nur, daß, während der Geiſt ſich etwas vorzuſtellen

ſtrebt, was ſein Thätigkeitsvermögen ſetzt, dieſes ſein Beſtreben eingeſchränkt wird, oder (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) daß er Unluſt hat. W. z. b. w.

Folgeſatz. Dieſe Unluſt wird immer mehr genährt, wenn er von Andern ſich getadelt vorſtellt. Dieſes wird auf dieſelbe Weiſe bewieſen, wie Folgeſ. zu S. 53 d. Th.

Anmerkung. Dieſe Unluſt, verbunden mit der Idee unſerer Schwäche, heißt Niedergeſchlagenheit, die Luſt aber, die aus der Betrachtung unſerer ſelbſt entſteht, nennen wir Liebe zu ſich ſelbſt, oder Zufriedenheit mit ſich ſelbſt. Und da dieſes ſo oft wiederholt wird, als der Menſch ſeine Tugenden oder Thätigkeitsvermögen betrachtet, ſo will Jeder gerne ſeine Handlungen erzählen und ſeine Geiſtes- und Körperkräfte zur Schau ſtellen, und hiedurch ſind die Menſchen einander läſtig. Hieraus folgt wiederum, daß die Menſchen von Natur neidiſch ſind (ſiehe Anmerkung zu S. 24 und Anm. zu S. 32 d. Th.), oder ſich über die Schwäche bei Ihresgleichen freuen, und dagegen über ihre Tugend Unluſt empfinden. Denn ſo oft Jeder ſich ſeine Thaten vorſtellt, ſo oft wird er (nach S. 53 d. Th.) mit Luſt afficirt, die um ſo größer iſt, je mehr er ſich vorſtellt, daß ſeine Thaten Vollkommenheit ausdrücken, und je beſtimmter er ſich vorſtellt,

d. h. (nach dem, was in der Anmerk. zu S. 40, Th. 2 gesagt ist) je mehr er sie von einander unterscheiden, und als besondere Dinge betrachten kann. Deßhalb wird Jeder bei der Betrachtung seiner selbst sich dann am meisten freuen, wenn er etwas an sich betrachtet, was er den Uebrigen abspricht. Wenn er aber das, was er von sich bejaht, in der allgemeinen Idee des Menschen oder des lebenden Wesens findet, wird er keine große Freude haben, und dagegen Unlust, womit er seine Thaten mit denen Anderer verglichen, sich als schwächer vorstellt. Diese Unlust wird er (nach S. 28 d. Th.) zu entfernen suchen, und zwar dadurch, daß er die Thaten seines Nebenmenschen falsch auslegt oder die Seinigen so viel als möglich ausschmückt. Es ergibt sich demnach, daß die Menschen von Natur zu Haß und Neid geneigt sind. Hiezu kömmt noch die Erziehung; denn die Eltern pflegen die Kinder nur durch den Stachel der Ehre und des Neides zur Tugend zu reizen. Vielleicht bleibt aber noch der Einwurf übrig, daß wir nicht sollten die Tugenden der Menschen bewundern und hochachten. Um also diesen zu beseitigen, will ich noch diesen Folgesatz hinzufügen.

Folgesatz. Jeder beneidet nur Seinesgleichen um seine Tugend.

Beweis. Der Neid ist der Haß selbst (siehe Anm. zu S. 24 d. Th.), oder (nach Anm. zu S. 13 d. Th.) Unlust, d. h. (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) eine Erregung, wodurch das Vermögen oder Bestreben der Thätigkeit des Menschen eingeschränkt wird. Der Mensch wünscht und strebt aber (nach Anm. zu S. 9 d. Th.) nur das zu thun, was aus seiner gegebenen Natur erfolgen kann. Also wünscht der Mensch kein Thätigkeitsvermögen, oder, was dasselbe ist, keine Tugend sich beigelegt zu sehen, die der Natur eines Andern eigenthümlich und der seinigen fremd ist. Folglich kann seine Begierde nicht eingeschränkt werden, d. h. (nach Anm. zu S. 11 d. Th.) er selber dadurch nicht Unlust empfinden, daß er eine Tugend bei einem ihm Ungleichen betrachtet, und folglich wird er diesen nicht beneiden können, wohl aber Seinesgleichen, bei dem wir eine der seinigen gleiche Natur annehmen. W. z. b. w.

Anmerkung. Wenn wir daher oben in der Anmerkung zu Satz 52 dieses Theils sagten, daß wir einen Menschen deßhalb hochachten, weil wir seine Weisheit, Tapferkeit u. s. w. bewundern, so kömmt dieses daher (wie aus dem Satz selbst erhellt), weil wir uns diese Tugenden als ihm besonders inne wohnend, und nicht als auch

unſerer Natur gemeinſam, vorſtellen, und folglich werden wir ihn eben ſo wenig darum beneiden, als die Bäume um die Höhe und den Löwen um die Stärke u. ſ. w.

Sechsundfünfzigſter Satz. Es gibt ſo viele Arten der Luſt, der Unluſt und Begierde, und folglich jeder Seelenbewegung, die aus dieſen zuſammengeſetzt iſt, ſo wie auch des Schwankens der Seele, oder was daraus abgeleitet wird, nämlich der Liebe, des Haſſes, der Hoffnung, der Furcht ꝛc., als es Arten der Objekte gibt, von welchen wir afficirt werden.

Beweis. Luſt und Unluſt, und folglich die Seelenbewegungen, die hieraus zuſammengeſetzt oder abgeleitet werden, ſind Leidenſchaften (nach Anm. zu S. 11 d. Th.). Wir leiden aber (nach S. 1 d. Th.) nothwendig, ſofern wir unadäquate Ideen haben, und nur inſofern leiden wir (nach S. 3 d. Th.), inſofern wir dieſe haben, d. h. (ſiehe Anmerk. zu S. 40, Th. 2) wir leiden nur inſofern nothwendig, inſofern wir Vorſtellungen haben, oder (ſiehe S. 17, Th. 2 mit der Anm.) wiefern wir von einer Seelenbewegung afficirt werden, welche die Natur unſeres Körpers und die Natur eines äußeren Körpers in ſich ſchließt. Die Natur jeder Leidenſchaft muß daher nothwendig ſo erklärt werden, daß die

Natur des Objektes, von dem wir afficirt werden, darin ausgedrückt iſt. Die Luſt, welche aus einem Objekte, z. B. A, entſteht, ſchließt die Natur des Objektes A ſelbſt in ſich, und die Luſt, welche aus dem Objekte B entſteht, ſchließt die Natur des Objektes B ſelbſt in ſich. Und folglich ſind dieſe beiden Seelenbewegungen der Luſt von Natur verſchieden, weil ſie aus Urſachen verſchiedener Natur entſtehen. So iſt auch die Seelenbewegung der Unluſt, die aus einem Objekte entſteht, von Natur verſchieden von der Unluſt, die aus einer andern Urſache entſteht. Dieß gilt auch von der Liebe, dem Haſſe, der Hoffnung, der Furcht, dem Schwanken der Seele ꝛc. Alſo gibt es nothwendig ſo viele Arten der Luſt, der Unluſt, der Liebe, des Haſſes ꝛc., als es Arten der Objekte gibt, von denen wir afficirt werden. Die Begierde iſt aber das Weſen oder die Natur eines Jeden, inſofern dieſe Natur begriffen wird, als durch irgend einen gegebenen Zuſtand derſelben beſtimmt, etwas zu thun (ſiehe Anm. zu S. 9 d. Th.). Je nachdem alſo Jeder durch äußere Urſachen von dieſer oder jener Form der Luſt, der Unluſt, der Liebe, des Haſſes ꝛc. afficirt wird, d. h. je nachdem ſeine Natur auf dieſe oder jene Weiſe in eine Verfaſſung gebracht wird, muß ſeine Begierde nothwendig bald dieſe, bald jene,

und die Natur der einen von der Natur einer andern Begierde nur insofern verschieden seyn, inwiefern die Seelenbewegungen, aus denen jede entsteht, sich von einander unterscheiden. Es gibt daher so viele Arten der Begierde, als es Arten der Lust, der Unlust, der Liebe ꝛc. gibt, und folglich (nach dem bereits Bewiesenen) als es Arten der Objekte gibt, von denen wir afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Unter den Arten der Seelenbewegungen, deren (nach unserem S.) sehr viele seyn müssen, sind die bedeutendsten: Schwelgerei, Völlerei, Wollust, Geiz und Ehrsucht, welche nur Begriffe der Liebe oder Begierden sind, welche die Natur dieser beiden Seelenbewegungen durch die Objekte erklären, auf die sie sich beziehen. Denn wir verstehen unter Schwelgerei, Völlerei, Wollust Geiz und Ehrsucht nichts Anderes, als die unmäßige Liebe oder Begierde zum Schmausen, Zechen, Begatten, zu Reichthum und Ruhm. Außerdem haben diese Seelenbewegungen, insofern wir sie nur durch das Objekt, worauf sie sich beziehen, von andern unterscheiden, keine ihnen entgegensetzte. Denn die Mäßigkeit, welche man der Schwelgerei, die Nüchternheit, welche man der Völlerei, die Keuschheit, welche man der Wollust entgegenzusetzen pflegt, sind keine

Seelenbewegungen oder Leidenschaften, sondern sie zeigen die Macht der Seele an, die diese Seelenbewegungen zügelt. Ich kann aber hier weder die übrigen Arten der Seelenbewegungen durchgehen (weil deren so viele sind, als Arten der Objekte), noch würde es nothwendig seyn, wenn ich es könnte. Denn in Beziehung auf das, was wir bezwecken, nämlich auf die Bestimmung der Gewalt der Seelenbewegungen und der Macht des Geistes über dieselben, genügt es uns, die allgemeine Definition jeder Seelenbewegung zu haben. Ich sage, es genügt uns, die gemeinsamen Eigenschaften der Seelenbewegungen und des Geistes zu erkennen, um bestimmen zu können, wie und wie groß die Macht des Geistes in Beziehung auf die Mäßigung und Einschränkung der Seelenbewegungen ist. Obgleich daher eine große Verschiedenheit zwischen der einen und andern Seelenbewegung, der Liebe, des Hasses oder der Begierde, ist, z. B. zwischen der Liebe gegen Kinder, und zwischen der Liebe gegen die Gattin; so haben wir doch hier nicht nöthig, diese Verschiedenheiten kennen zu lernen und die Natur und den Ursprung der Seelenbewegungen weiter zu untersuchen.

Siebenundfünfzigster Satz. Jede Seelenbewegung eines jeden Individuums ist nur um

ſo viel von der Seelenbewegung eines Andern verſchieden, als ſich das Weſen des Einen von dem Weſen des Andern unterſcheidet.

Beweis. Dieſer Satz erhellt aus Axiom 1, nach Lehnſ. 3, Anm. zu S. 13, Th. 2. Wir wollen ihn aber auch aus der Definition der drei urſprünglichen Seelenbewegungen beweiſen.

Alle Seelenbewegungen beziehen ſich auf Begierde, Luſt oder Unluſt, wie die gegebenen Definitionen derſelben beweiſen. Die Begierde iſt aber eben die Natur oder das Weſen eines Jeden (ſiehe die Def. derſ. in der Anm. zu S. 9 d. Th.). Alſo iſt die Begierde eines jeden Individuums nur um ſo viel von der eines andern verſchieden, als ſich die Natur oder das Weſen des Einen, von dem Weſen des Andern unterſcheidet. Sodann ſind Luſt und Unluſt Leidenſchaften, wodurch das Vermögen oder Beſtreben eines Jeden, in ſeinem Seyn zu beharren, vermehrt oder vermindert, erweitert oder eingeſchränkt wird (nach S. 11 d. Th. und Anm.). Unter Beſtreben, in ſeinem Seyn zu beharren, inſofern es ſich auf Geiſt und Körper zugleich bezieht, verſtehen wir aber das Verlangen oder die Begierde (ſiehe Anm. zu S. 9 d. Th.). Demnach iſt Luſt und Unluſt das Verlangen oder die Begierde, inſofern ſie von äußeren Urſachen vermehrt oder

vermindert, erweitert oder eingeſchränkt wird, d. h. (nach derſ. Anm.) es iſt eines Jeden Natur ſelber. Und folglich iſt die Luſt oder Unluſt eines Jeden auch nur inſoweit von der Luſt oder Unluſt des Andern verſchieden, als ſich die Natur oder das Weſen des Einen von dem Weſen des Andern unterſcheidet, und alſo iſt jede Seelenbewegung eines jeden Individuums nur um ſo viel von der Seelenbewegung eines andern verſchieden ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus folgt, daß die Leidenſchaften der Thiere, die man vernunftlos nennt (denn wir können durchaus nicht bezweifeln, daß das Thier Empfindung hat, nachdem wir den Urſprung des Geiſtes erkannt haben), ſich von den Leidenſchaften der Menſchen nur inſofern unterſcheiden, als ſich ihre Natur von der menſchlichen Natur unterſcheidet. Das Pferd und der Menſch wird von der Zeugungsluſt getrieben, aber jenes von einer pferdsmäßigen, dieſer von einer menſchlichen Luſt. So müſſen auch die Lüſte und Verlangen der Inſekten, der Fiſche und Vögel von einander unterſchieden ſeyn. Obgleich daher jedes Individuum mit ſeiner Natur, in der es beſteht, zufrieden lebt und ſich derſelben erfreut, ſo iſt doch jenes Leben, mit dem jedes zufrieden iſt, und ſeine Freude nichts

Anderes, als die Idee oder die Seele dieſes Individuums, und folglich iſt von Natur die Freude des Einen nur inſofern von der Freude des Andern verſchieden, als ſich das Weſen des Einen von dem Weſen des Andern unterſcheidet. Endlich folgt aus obigem Satze, daß auch ein bedeutender Unterſchied iſt zwiſchen der Freude, von welcher z. B. der Betrunkene hingeriſſen wird, und der Freude, welche ſich der Philoſoph aneignet, was ich hier im Vorbeigehen bemerken wollte. — Dieß von den Seelenbewegungen, die ſich auf den Menſchen beziehen, inſofern er leidet; es iſt nun noch Einiges von denen hinzufügen, die ſich auf den Menſchen beziehen, inſofern er thätig iſt.

Achtundfünfzigſter Satz. Außer der Luſt und Begierde, welche Leidenſchaften ſind, gibt es andere Seelenbewegungen der Luſt und Begierde, die ſich auf uns beziehen, inſofern wir thätig ſind.

Beweis. Wenn der Geiſt ſich ſelber und ſein Thätigkeitsvermögen begreift, empfindet er Luſt (nach S. 53 d. Th.). Der Geiſt betrachtet aber nothwendig ſich ſelbſt, wenn er eine wahre oder adäquate Idee begreift (nach S. 43, Th. 2). Der Geiſt begreift aber einige adäquate Ideen (nach Anmerk. 2 zu S. 40, Th. 2), alſo hat er inſofern auch Luſt, inwiefern er adäquate

Ideen begreift, das heißt (nach S. 1 d. Th.) wiefern er thätig iſt. Ferner ſtrebt der Geiſt ſowohl inſofern er klare und beſtimmte, als inſofern er verworrene Ideen hat, in ſeinem Seyn zu beharren (nach S. 9 d. Th.). Unter Beſtreben verſtehen wir aber die Begierde (nach Anm. dazu); alſo bezieht ſich die Begierde auch auf uns, inſofern wir erkennen, oder (nach S. 1 d. Th.) inſofern wir thätig ſind. W. z. b. w.

Neunundfünfzigſter Satz. Unter allen Seelenbewegungen, die ſich auf den Geiſt, inſofern er thätig iſt, beziehen, gibt es nur ſolche, die ſich auf Luſt oder Begierde beziehen.

Beweis. Alle Seelenbewegungen beziehen ſich auf Begierde, Luſt oder Unluſt, wie die gegebenen Definitionen derſelben beweiſen. Unter Unluſt aber verſtehen wir, daß das Denkvermögen des Geiſtes vermindert oder eingeſchränkt wird (nach S. 11 d. Th. und Anm.). Und folglich wird, inſofern der Geiſt Unluſt empfindet, ſein Vermögen der Erkenntniß, d. h. ſein Thätigkeitsvermögen (nach S. 1 d. Th.), vermindert oder eingeſchränkt, und folglich können ſich keine Seelenbewegungen der Unluſt auf den Geiſt beziehen, inſofern er thätig iſt, ſondern nur die Seelenbewegungen der Luſt und Begierde,

welche (nach dem vor. Satze) auch insofern sich auf den Geist beziehen. W. z. b. w.

Anmerkung. Alle Thaten, die aus Seelenbewegungen erfolgen, die sich auf den Geist als erkennenden beziehen, rechne ich zur Thatkraft, die ich in Seelenstärke und Edelsinn theile. Unter Seelenstärke verstehe ich die Begierde, zufolge deren Jeder strebt, sein Seyn nach dem bloßen Gebote der Vernunft zu erhalten. Unter Edelsinn aber verstehe ich die Begierde, deren zufolge Jeder strebt, nach dem bloßen Gebote der Vernunft die übrigen Menschen zu unterstützen und sich durch Freundschaft zu verbinden. Die Thaten also, die nur den Nutzen des Handelnden bezwecken, rechne ich zur Seelenstärke, und die, welche auch den Nutzen eines Andern bezwecken, zum Edelsinn. Mäßigkeit also, Nüchternheit und Gegenwart des Geistes in Gefahren ꝛc. sind Arten der Seelenstärke; aber Bescheidenheit, Milde ꝛc. sind Arten des Edelsinns. Und hiemit glaube ich die hauptsächlichsten Seelenbewegungen und das Schwanken der Seele, welches aus der Zusammensetzung der drei ursprünglichen Seelenbewegungen, nämlich der Begierde, Lust und Unlust entsteht, entwickelt und in ihren ersten Gründen aufgezeigt zu haben. Hieraus erhellt, daß wir von äußeren Ursachen auf vielfache Arten hin

und herbewegt und wie die Wellen des Meeres von entgegengeſetzten Winden umhergeworfen werden, unkundig des Ausgangs und unſeres Schickſals. Ich habe aber geſagt, daß ich nur die hauptſächlichſten, nicht alle Beſtimmungen der Seele, die es geben kann, aufgezeigt habe. Denn auf dieſelbe Weiſe wie oben, können wir, weiter gehend, leicht aufzeigen, daß die Liebe mit der Reue, der Geringſchätzung, dem Schamgefühle ꝛc. verbunden iſt. Ja, es wird ſich, wie ich glaube, einem Jeden aus dem bereits Geſagten deutlich ergeben, daß die Seelenbewegungen auf ſo viele Weiſe miteinander verſetzt werden, und daraus ſo viele Verſchiedenheiten entſtehen können, daß ſie mit keiner Zahl auszudrücken ſind. Für meinen Zweck genügt es aber, nur die hauptſächlichſten aufgezählt zu haben; denn die übrigen, die ich übergangen, wären mehr zur Curioſität als zum Nutzen. Doch iſt von der Liebe noch dieß zu bemerken, daß es ſich nämlich ſehr häufig zuträgt, wenn wir den Gegenſtand, den wir begehrten, genießen, daß der Körper durch dieſen Genuß in einen neuen Zuſtand geräth, von welchem er anders beſtimmt wird und andere Vorſtellungen der Dinge in ihm aufgeregt werden, und der Geiſt alsbald ſich etwas Anderes vorzuſtellen und etwas Anderes zu wünſchen

beginnt; z. B. wenn wir uns etwas vorstellen, was uns durch seinen Geschmack zu erfreuen pflegt, wünschen wir es zu genießen, nämlich zu essen; während wir es aber so genießen, wird der Magen angefüllt, und der Körper in eine andere Verfassung gebracht. Wenn also, während der Körper bereits in anderer Verfassung, die Vorstellung dieser Speise, weil sie gegenwärtig ist, gehegt wird, und folglich auch das Bestreben oder die Begierde, sie zu essen, so wird jener neue Zustand dieser Begierde oder diesem Bestreben entgegen und folglich die Gegenwart der Speise, die wir begehrt hatten, unangenehm seyn, und das ist es, was man Widerwille und Ekel nennt. Uebrigens habe ich die äußern Erregungen des Körpers, die bei den Seelenbewegungen bemerkt werden, übergangen, wie das Beben, Erbleichen, Schluchzen, Lachen u. s. w., weil sie sich nur auf den Körper, ohne irgend eine Beziehung auf den Geist, beziehen. Schließlich ist noch Einiges über die Definitionen der Seelenbewegungen zu bemerken, welche ich deßhalb hier nach der Reihe wiederholen, und was bei jeder zu bemerken ist, darunter stellen will.

Definitionen der Seelenbewegungen.

1. Die Begierde ist eben das Wesen des Menschen, insofern es begriffen wird, als von

irgend einer gegebenen Erregung deſſelben, etwas zu thun beſtimmt.

Erläuterung. Wir haben oben in der Anmerkung zu Satz 9 d. Th. geſagt, Begierde ſey Verlangen mit dem Bewußtſeyn deſſelben, das Verlangen aber ſey das Weſen des Menſchen ſelbſt, inſofern es beſtimmt iſt, das zu thun, was zu ſeiner Erhaltung dient. In derſelben Anmerkung habe ich aber auch erinnert, daß ich in der That zwiſchen menſchlichem Verlangen und Begierde keinen Unterſchied anerkenne. Denn mag der Menſch ſich ſeines Verlangens bewußt ſeyn oder nicht, bleibt doch das Verlangen ein und daſſelbe. Um alſo keine Tautologie zu machen, habe ich Begierde nicht durch Verlangen erklären wollen, ſondern ſie ſo zu erklären geſucht, daß ich alle Beſtrebungen der menſchlichen Natur, die wir mit den Benennungen: Verlangen, Wille, Begierde oder heftiges Verlangen bezeichnen, in eins zuſammenfaßte. Denn ich konnte ſagen, Begierde ſey das Weſen des Menſchen ſelbſt, inſofern es begriffen wird, als beſtimmt, etwas zu thun; aber aus dieſer Definition würde nicht folgen (nach S. 23 Th. 2), daß der Menſch ſich ſeiner Begierde oder ſeines Verlangens bewußt ſeyn könnte. Daher war es nöthig, um die Urſache dieſes Bewußtſeyns mit einzuſchließen

(nach dems. S.), hinzuzufügen: insofern es begriffen wird, als aus irgend einer gegebenen Erregung desſelben, beſtimmt, etwas zu thun. Denn unter Erregung des menſchlichen Weſens verſtehen wir jeden Zuſtand dieſes Weſens, mag er angeboren ſeyn oder mag er durch das bloße Attribut des Denkens oder durch das bloße Attribut der Ausdehnung begriffen werden, oder mag er ſich endlich auf beide zugleich beziehen. Hier alſo verſtehe ich unter der Benennung Begierde, jedes Beſtreben, Wollen, Verlangen und jede heftige Begierde, die nach dem verſchiedenen Zuſtande deſſelben Menſchen verſchieden, und nicht ſelten einander ſo entgegengeſetzt ſind, daß der Menſch hin- und hergeriſſen wird, und nicht weiß, wohin er ſich wenden ſoll.

2. Luſt iſt Uebergang des Menſchen von geringerer zu größerer Vollkommenheit.

3. Unluſt iſt Uebergang des Menſchen von größerer zu geringerer Vollkommenheit.

Erläuterung. Ich ſage Uebergang, denn Luſt iſt nicht die Vollkommenheit ſelbſt; denn wenn der Menſch mit der Vollkommenheit, zu der er übergeht, geboren würde, würde er ohne die Seelenbewegung der Luſt im Beſitz derſelben ſeyn; was aus der Seelenbewegung der Unluſt, welche

dieſer entgegengeſetzt iſt, deutlicher erhellt. Denn daß die Unluſt in dem Uebergang zur geringeren Vollkommenheit beſteht, nicht aber in der geringern Vollkommenheit ſelbſt, kann Niemand leugnen, da ja der Menſch inſofern nicht Unluſt haben kann, inſofern er irgend einer Vollkommenheit theilhaftig iſt. Auch können wir nicht ſagen, daß die Unluſt in dem Mangel größerer Vollkommenheit beſtehe, denn Mangel iſt nichts, die Seelenbewegung der Unluſt aber iſt ein Akt, der darum kein anderer ſeyn kann, als der Akt des Uebergehens zu geringerer Vollkommenheit, d. h. ein Akt, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Menſchen vermindert oder eingeſchränkt wird (ſiehe Anmerk. zu S. 11 d. Th.). Im Uebrigen übergehe ich die Definitionen von Wohlbehagen, Wolluſt, Mißmuth und Schmerz, weil ſie ſich hauptſächlich auf den Körper beziehen und nur Arten der Luſt oder Unluſt ſind.

4. Bewunderung iſt die Vorſtellung eines Gegenſtandes, in welcher der Geiſt deßhalb gefeſſelt bleibt, weil dieſe beſondere Vorſtellung keine Verbindung mit den übrigen hat.

Erläuterung. In der Anmerkung zu S. 18 Th. 2 haben wir gezeigt, warum der Geiſt, aus der Betrachtung eines Dinges alsbald in das Denken eines andern Dinges verfällt, weil

nämlich die Vorſtellungen dieſer Dinge gegenſeitig mit einander verkettet und ſo geordnet ſind, daß eine der andern folgt; dies läßt ſich aber nicht denken, wenn die Vorſtellung des Dinges neu iſt, ſondern der Geiſt wird in der Betrachtung dieſes Dinges feſt gehalten, bis er von andern Urſachen beſtimmt wird, etwas Anderes zu denken; daher iſt die Vorſtellung eines neuen Dinges, an ſich betrachtet, von derſelben Natur, wie die übrigen Vorſtellungen, und ich rechne deßhalb die Bewunderung nicht zu den Seelenbewegungen, ſehe auch keinen Grund dieſes zu thun, da ja dieſes Abziehen des Geiſtes nicht aus irgend einer poſitiven Urſache entſpringt, die den Geiſt von den andern Dingen abzieht, ſondern nur daraus, weil die Urſache fehlt, wodurch der Geiſt bei der Betrachtung eines Dinges beſtimmt wird, andere zu denken. Ich erkenne daher nur drei (wie ich in der Anmerk. S. 11 d. Th. erinnert habe) urſprüngliche oder primäre Seelenbewegungen an, nämlich: die der Luſt, der Unluſt und der Begierde, und habe nur deßhalb über die Bewunderung geſprochen, weil es gewöhnlich iſt, einige Seelenbewegungen, die aus den drei urſprünglichen abgeleitet werden, mit anderen Benennungen zu bezeichnen, ſobald ſie ſich auf Objekte beziehen, die wir bewundern.

Dieſer Grund bewegt mich gleichfalls, hier noch eine Definition der Verachtung beizufügen.

5. Verachtung iſt die Vorſtellung von irgend einem Dinge, welches den Geiſt ſo wenig berühret, daß der Geiſt ſelber durch die Gegenwart des Dinges mehr bewegt wird, ſich das vorzuſtellen, was nicht an dem Dinge ſelbſt iſt, als was an ihm iſt (ſiehe Anmerk. S. 52 d. Th.).

Die Erläuterungen von Hochachtung und Geringſchätzung übergehe ich hier, da meines Wiſſens keine Seelenbewegungen die Benennungen von ihm erhalten.

6. Liebe iſt Luſt, verbunden mit der Idee einer äußern Urſache.

Erläuterung. Dieſe Definition drückt das Weſen der Liebe ganz klar aus; dagegen die andern der Schriftſteller, welche die Liebe als den Willen des Liebenden ſich mit dem geliebten Gegenſtande zu vereinigen, definiren, nicht das Weſen der Liebe, ſondern eine Eigenthümlichkeit derſelben ausdrückt. Weil nun das Weſen der Liebe nicht hinlänglich von den Schriftſtellern eingeſehen war, konnten ſie auch von ihrer Eigenthümlichkeit keinen klaren Begriff haben, und daher kam es, daß man allgemein ihre Definition für höchſt dunkel hielt. Man bemerke aber, daß, wenn ich ſage, es ſey eine Eigenthümlichkeit in dem

Liebenden, ſeinem Willen gemäß ſich mit dem geliebten Gegenſtande zu vereinigen, ich unter Wille nicht eine Beiſtimmung oder Berathſchlagung der Seele, oder einen freien Entſchluß verſtehe (denn daß dieſer etwas Fingirtes iſt, haben wir S. 48, Th. 2 bewieſen), noch auch die Begierde, ſich mit dem geliebten Gegenſtande zu vereinigen, wenn er nicht da iſt, noch auch in ſeiner Gegenwart zu verharren, wenn er da iſt, denn es kann Liebe ohne dieſe oder jene Begierde gedacht werden, ſondern vielmehr, daß ich unter Wille die Befriedigung verſtehe, welche in dem Liebenden durch die Gegenwart des geliebten Gegenſtandes iſt, durch welche die Luſt des Liebenden verſtärkt oder doch genährt wird.

7. Haß iſt Unluſt, verbunden mit der Idee einer äußeren Urſache.

Erläuterung. Was hier zu bemerken iſt, iſt aus dem, in der Erläuterung zur vorigen Definition Geſagten, leicht zu erſehen (ſ. noch Anm. zu S. 11 d. Th.).

8. Zuneigung iſt Luſt, verbunden mit der Idee eines Gegenſtandes, welcher zufällig Urſache der Luſt iſt.

9. Abneigung iſt Unluſt, verbunden mit der Idee eines Gegenſtandes, welcher zufällig Urſache der Unluſt iſt (ſiehe hierüber Anm. zu S. 15 d. Th.).

10. Verehrung iſt Liebe zu dem, welchen wir bewundern.

Erläuterung. Wir haben S. 52 d. Th. gezeigt, daß die Bewunderung durch die Neuheit eines Gegenſtandes entſteht. Wenn es alſo geſchieht, daß wir das, was wir bewundern, uns oft vorſtellen, werden wir aufhören, es zu bewundern, und wir ſehen alſo, daß die Seelenbewegung der Verehrung leicht in einfache Liebe überſchlagen kann.

11. Verhöhnung iſt Luſt, daraus entſprungen, daß wir uns vorſtellen, es ſey etwas, was wir verachten, in einem Gegenſtande, den wir haſſen.

Erläuterung. Inſofern wir einen Gegenſtand, den wir haſſen, verachten, inſofern ſprechen wir ihm Daſeyn ab (ſiehe Anm. zu S. 52 d. Th.), und inſofern empfinden wir (nach S. 20 d. Th.) Luſt. Da wir aber annehmen, daß der Menſch das, was er verhöhnt, dennoch haſſe, ſo folgt, daß dieſe Luſt nicht feſt iſt (ſ. Anm. zu S. 47 d. Th.).

12. Hoffnung iſt unbeſtändige Luſt, entſprungen aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen Dinges, über deſſen Ausgang wir in gewiſſer Hinſicht in Zweifel ſind.

13. Furcht iſt unbeſtändige Unluſt, entſprungen aus der Idee eines zukünftigen oder vergangenen

Dinges, über deſſen Ausgang wir in gewiſſer Hinſicht in Zweifel ſind (ſiehe hierüber Anm. 2 zu S. 18 d. Th.).

Erläuterung. Aus dieſen Definitionen folgt, daß es keine Hoffnung ohne Furcht, und keine Furcht ohne Hoffnung gibt; denn wer in Hoffnung ſchwebt und über den Ausgang eines Dinges in Zweifel iſt, von dem nimmt man an, daß er ſich etwas vorſtelle, was das Daſeyn des zukünftigen Dinges ausſchließt, und alſo inſofern Unluſt empfindet (nach S. 19 d. Th.), und folglich, ſo lange er in Hoffnung ſchwebt, fürchtet, daß das Ding nicht erfolgen könne. Wer aber dagegen in Furcht iſt, d. h. über den Ausgang eines Dinges, das er haßt, in Zweifel iſt, ſtellt ſich auch etwas vor, was das Daſeyn dieſes Dinges ausſchließt, und hat alſo (nach S. 20 d. Th.) Luſt, und folglich inſofern Hoffnung, daß es nicht erfolge.

14. Zuverſicht iſt Luſt, entſprungen aus der Idee eines künftigen oder vergangenen Dinges, bei dem die Urſache des Zweifelns gehoben iſt.

15. Verzweiflung iſt Unluſt, entſprungen aus der Idee eines künftigen oder vergangenen Dinges, bei dem die Urſache des Zweifelns gehoben iſt.

Erläuterung. Aus Hoffnung entſpringt alſo Zuverſicht und aus Furcht Verzweiflung,

wenn die Urſache des Zweifelns über den Ausgang eines Dinges gehoben iſt. Dieß entſteht daraus, weil der Menſch das vergangene oder zukünftige Ding ſich als daſeyend vorſtellt und als gegenwärtig betrachtet, oder weil er ſich etwas Anderes vorſtellt, was das Daſeyn der Dinge ausſchließt, welche ihm Zweifel erregten. Denn obgleich wir über den Ausgang der einzelnen Dinge (nach Folgeſ. zu S. 31, Th. 2) nie gewiß ſeyn können, ſo kann es doch kommen, daß wir über ihren Ausgang keinen Zweifel hegen. Denn wir haben (ſiehe Anm. zu S. 49, Th. 2) gezeigt, daß es ein Anderes iſt, über ein Ding nicht in Zweifel ſeyn, und ein Anderes, die Gewißheit von einem Dinge haben, und daher kann es kommen, daß wir durch die Vorſtellung eines vergangenen oder zukünftigen Dinges mit derſelben Seelenbewegung der Luſt oder Unluſt afficirt werden, wie durch die Vorſtellung eines gegenwärtigen Dinges, wie wir S. 18 d. Th. bewieſen haben (ſiehe dieſen nebſt der Anmerkung).

16. Freude iſt Luſt, verbunden mit der Idee eines vergangenen Dinges, das unerwartet eingetroffen iſt.

17. Gewiſſensbiß iſt Unluſt, verbunden mit der Idee eines vergangenen Dinges, das unerwartet eingetroffen iſt.

18. Mitleiden iſt Unluſt, verbunden mit der Idee eines Uebels, welches einen Andern betroffen hat, den wir uns als Unſersgleichen vorſtellen (ſiehe Anm. zu S. 22 und Anm. zu S. 27 d. Th.).

Erläuterung. Zwiſchen Mitleiden und Mitgefühl ſcheint kein Unterſchied zu ſeyn, wenn ſich nicht etwa Mitleiden auf eine einzelne Seelenbewegung bezieht, Mitgefühl aber auf den Zuſtand durch dieſelbe.

19. Zugencigtheit iſt Liebe gegen Jemanden, der einem Andern Gutes gethan hat.

20. Indignation iſt Haß gegen Jemanden, der einem Andern Böſes gethan hat.

Erläuterung. Ich weiß, daß dieſe Wörter nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche etwas Anderes bedeuten, meine Abſicht iſt aber nicht die Bedeutung der Wörter, ſondern die Natur der Dinge auseinander zu ſetzen, und dieſe mit ſolchen Ausdrücken zu bezeichnen, deren Bedeutung, wie ſie der Sprachgebrauch gibt, nicht gänzlich von der Bedeutung abweicht, worin ich ſie gebrauchen will. Dieſe Erinnerung gilt ein für allemal. Siehe übrigens die Urſache dieſer Seelenbewegungen im Folgeſ. zu S. 27 und der Anm. zu S. 22 d. Th.

21. Ueberſchätzung iſt, aus Liebe von Jemanden mehr halten, als recht iſt.

22. Geringſchätzung iſt, aus Haß von Jemanden weniger halten, als recht iſt.

Erläuterung. Ueberſchätzung iſt alſo eine Wirkung oder Eigenſchaft der Liebe, und Geringſchätzung eine Wirkung oder Eigenſchaft des Haſſes. Daher kann die Ueberſchätzung auch definirt werden als Liebe, inſofern ſie den Menſchen ſo afficirt, daß er von dem geliebten Gegenſtande mehr hält, als recht iſt, und dagegen Geringſchätzung als Haß, inſofern er den Menſchen ſo afficirt, daß er von dem, den er haßt, weniger hält, als recht iſt. Siehe hierüber Anmerk. zu Satz 24 d. Th.

23. Neid iſt Haß, inſofern er den Menſchen ſo afficirt, daß er über das Glück eines Andern Unluſt empfindet, und daß er dagegen über das Unglück eines Andern ſich freut.

Erläuterung. Der Gegenſatz von Neid iſt gewöhnlich Mitgefühl, welches man alſo gegen die gebräuchliche Bedeutung des Wortes ſo definiren kann.

24. Mitgefühl iſt Liebe, inſofern ſie den Menſchen ſo afficirt, daß er ſich über das Glück eines Andern freut, und daß er andrerſeits über das Unglück eines Andern Unluſt empfindet.

Erläuterung. Man vergleiche übrigens über den Neid Anmerk. zu S. 24 und Anmerk. zu S. 32 d. Th. Dieß also sind die Seelenbewegungen der Luſt und der Unluſt, welche mit der Idee eines äußern Dinges als Urſachr unmittelbar oder als zufällig verbunden ſind. Ich gehe nunmehr zu den anderen über, welche mit der Idee eines inneren Dinges als Urſache verbunden ſind.

25. Zufriedenheit mit ſich ſelbſt iſt Luſt, daraus entſprungen, daß der Menſch ſich ſelbſt und ſein Thätigkeitsvermögen betrachtet.

26. Niedergeſchlagenheit iſt Unluſt, daraus entſprungen, daß der Menſch ſein Unvermögen oder ſeine Schwäche betrachtet.

Erläuterung. Zufriedenheit mit ſich ſelbſt iſt der Niedergeſchlagenheit entgegengeſetzt, inſofern wir unter ihr Luſt verſtehen, die daraus entſpringt, daß wir unſer Thätigkeitsvermögen betrachten. Inſofern wir aber unter ihr auch Luſt verſtehen, verbunden mit der Idee irgend einer That, die wir nach freiem Entſchluſſe des Geiſtes ausgeübt zu haben glauben, dann iſt ihr Gegenſatz Reue, die wir ſo definiren:

27. Reue iſt Unluſt, verbunnden mit der Idee irgend einer That, die wir nach freiem Entſchluſſe des Geiſtes ausgeübt zu haben glauben.

Erläuterung. Die Urſachen dieſer Seelenbewegungen haben wir in der Anmerk. zu S. 51 d. Th. und S. 53, 54 und 55 d. Th. nebſt der Anmerk. dazu aufgezeigt. Ueber den freien Entſchluß des Geiſtes ſiehe aber Anmerk. zu S. 35 Th. 2. Hier müſſen wir übrigens noch bemerken, daß es nicht zu verwundern iſt, wenn überall allen Handlungen, die man gewöhnlich unrechte nennt, Unluſt folgt, und denen, die man rechte nennt, Luſt. Denn aus dem oben Geſagten erkennen wir leicht, daß dieſes größtentheils von der Erziehung abhängt. Die Eltern haben nämlich dadurch, daß ſie die erſteren tadelten und die Kinder oft wegen derſelben verwieſen, dieſe dagegen anriethen und lobten, bewirkt, daß die Regungen der Unluſt mit den erſteren, die der Luſt aber ſich mit den letzteren verbanden, was auch durch die Erfahrung ſelbſt bewieſen wird. Denn nicht Alle haben einerlei Gewohnheit und Religion, ſondern vielmehr, was bei dem Einen heilig iſt, bei Andern unheilig, und was bei dem Einen ehrbar, bei dem Andern ſchimpflich. Je nachdem alſo Jemand erzogen iſt, reut ihn eine That oder hält er ſich durch dieſelbe für rühmlich.

28. Hochmuth iſt, aus Liebe zu ſich von ſich mehr halten als recht iſt.

Erläuterung. Hochmuth unterscheidet sich also dadurch von Ueberschäzung, daß diese sich auf einen äußeren Gegenstand bezieht, der Hochmuth aber auf den Menschen selbst, der von sich mehr hält, als recht ist. Wie übrigens die Ueberschäzung eine Wirkung oder Eigenthümlichkeit der Liebe, so ist der Hochmuth eine Wirkung oder Eigenthümlichkeit der Eigenliebe; man kann ihn also auch definiren, als: Liebe zu sich selbst, oder Zufriedenheit aus sich selbst, insofern sie den Menschen so afficirt, daß er mehr von sich hält, als recht ist (siehe Anmerk. zu S. 26 d. Th.). Zu dieser Seelenbewegung gibt es keinen Gegensaz; denn Niemand hält aus Haß gegen sich weniger von sich, als recht ist; ja Niemand hält von sich weniger, als recht ist, insofern er sich vorstellt, er könne dieß oder jenes nicht; denn wovon sich auch der Mensch vorstellt, daß er es nicht könne, so stellt er sich dieß als nothwendig vor, und wird durch diese Vorstellung so disponirt, daß er das in der That nicht thun kann, wovon er sich vorstellt, daß er es nicht könne. Denn so lange er sich vorstellt, daß er dieß oder jenes nicht könne, so lange ist er nicht es zu thun bestimmt, und folglich ist es ihm so lange unmöglich, es zu thun. Wenn wir hingegen auf das achten, was von der bloßen

Meinung abhängt, ſo werden wir uns als möglich denken können, daß ein Menſch weniger von ſich hält, als recht iſt; denn es iſt möglich, daß, wenn ein Trauriger ſeine Schwäche betrachtet, er ſich vorſtellt, er werde von Allen verachtet, und dieß während doch die Andern nichts weniger denken, als ihn zu verachten. Außerdem kann ein Menſch weniger als recht iſt von ſich halten, wenn er in der Gegenwart ſich etwas für die Zukunft abſpricht, worüber er ungewiß iſt; wie, wenn er glaubt, nichts Gewiſſes begreifen zu können, und nichts als Schlechtes oder Schimpfliches zu begehren oder zu thun ꝛc. Ferner können wir ſagen, daß Jemand weniger als recht iſt, von ſich halte, wenn wir ſehen, daß er aus zu großer Furcht vor Schaden das nicht unternimmt, was Andere Seinesgleichen unternehmen. Dieſe Seelenbewegung alſo, die ich Kleinmuth nennen will, können wir dem Hochmuth entgegenſetzen; denn wie aus der Zufriedenheit mit ſich ſelbſt Hochmuth, ſo entſpringt aus der Niedergeſchlagenheit Kleinmuth, die wir alſo auf folgende Weiſe definiren:

29. Kleinmuth iſt, aus Unluſt weniger von ſich halten, als recht iſt.

Erläuterung. Wir pflegen zwar oft dem Hochmuthe die Demuth entgegenzuſetzen; aber

dann achten wir mehr auf die Wirkungen, als auf die Natur beider. Denn wir pflegen den hochmüthig zu nennen, der sich zu sehr rühmt, (siehe Anmerk. zu S. 30 d. Th.) der von sich nur Tugenden und von Andern nur Fehler herzählt, der vor Allen den Vorzug haben will, und der mit solcher Gravität und solchem Prunke auftritt, wie diejenigen, die weit über ihn gestellt sind. Dagegen nennen wir den demüthig, der öfter erröthet, der seine Fehler eingesteht, und die Tugenden Anderer herzählt, der Allen nachgibt, mit gesenktem Haupte einhergeht, und allen Schmuck verschmäht. Uebrigens sind diese Seelenbewegungen, nämlich Demuth und Kleinmuth, sehr selten, denn die menschliche Natur, an sich betrachtet, strebt ihnen aus allen Kräften entgegen (siehe S. 13 und 54 d. Th.). Daher sind die, welche für die Demüthigsten und Kleinmüthigsten gehalten werden, häufig am ehrsüchtigsten und neidischsten.

30. Ruhm ist Lust, verbunden mit der Idee einer Handlung von uns, die wir uns als von Andern belobt vorstellen.

31. Schimpf ist Unlust, verbunden mit der Idee einer Handlung, die wir uns als von Andern getadelt vorstellen.

Erläuterung. Siehe hierüber Anmerk. zu

S. 30 d. Th. Hier iſt aber der Unterſchied zwiſchen Schimpf und Schaam anzuführen. Schimpf iſt die Unluſt, welche der Handlung folgt, deren wir uns ſchämen, Schaam aber iſt Furcht oder Beſorgniß vor dem Schimpf, wodurch der Menſch abgehalten wird, etwas Schimpfliches zu begehen. Der Schaam pflegt man die Unverſchämtheit entgegenzuſetzen, die eigentlich keine Seelenbewegung iſt, wie ich ſeines Ortes zeigen werde, aber (wie ich ſchon erwähnt habe) die Benennungen der Seelenbewegungen beziehen ſich mehr auf ihren Gebrauch als auf ihre Natur. Hiemit habe ich die Seelenbewegungen der Luſt und Unluſt, deren Auseinanderſetzung ich mir vorgenommen hatte, abgeſchloſſen. Ich gehe alſo zu denen über, die ich zur Begierde rechne.

32. Sehnſucht iſt Begierde oder Verlangen nach dem Beſitze eines Dinges, welche durch das Andenken an das Ding genährt wird und zugleich durch das Andenken an andere Dinge, die das Daſeyn des begehrten Dinges ausſchließen, eingeſchränkt wird.

Erläuterung. Wenn wir eines Dinges gedenken, werden wir, wie ſchon oft erwähnt, eben dadurch disponirt, es aus derſelben Seelenbewegung zu betrachten, als ob das Ding gegenwärtig wäre. Dieſe Dispoſition oder dieß

Beſtreben wird aber, ſo lange wir wachen, meiſt von den Vorſtellungen der Dinge gezügelt, welche das Daſeyn deſſen, welches wir gedenken, ausſchließen. Wenn wir daher an ein Ding denken, welches uns mit einer Gattung von Luſt erfüllt, ſo beſtreben wir uns eben damit, es mit derſelben Seelenbenbewegung der Luſt als gegenwärtig zu betrachten. Dieß Beſtreben wird jedoch alsbald von dem Andenken an die Dinge gezügelt, welche das Daſeyn von einem ausſchließen. Daher iſt Sehnſucht eigentlich Unluſt, die jener Luſt entgegengeſetzt iſt, welche aus der Abweſenheit des gehaßten Dinges entſpringt (ſiehe hierüber Anmerk. zu S. 47 d. Th.). Weil aber die Benennung Sehnſucht ſich auf Begierde zu beziehen ſcheint, ſo rechne ich dieſe Seelenbewegung zu den Seelenbewegungen der Begierde.

33. Nacheiferung iſt Begierde nach einem Dinge, welche ſich dadurch in uns erzeugt, daß wir uns vorſtellen, Andere hätten dieſelbe Begierde.

Erläuterung. Wer flieht, weil er Andere fliehen, oder wer fürchtet, weil er Andere fürchten ſieht, oder auch, wer deßhalb, weil er einen Andern ſich die Hand verbrennen ſieht, ſeine Hand zurückzieht und ſolche Bewegungen macht, als hätte er ſeine eigene Hand verbrannt,

von dem ſagen wir wohl, daß er eines Andern Seelenbewegung nachahme, nicht aber, daß er ihr nacheifere; nicht weil wir für die Nacheiferung eine andere Urſache als für die Nachahmung kennen, ſondern weil es gewöhnlich iſt, nur den nacheifernd zu nennen, der das nachahmt, was wir für anſtändig, nützlich oder angenehm halten. Man vergleiche auch über die Urſache der Nacheiferung S. 27 d. Th. mit der Anmerk. Warum aber meiſtentheils mit dieſer Seelenbewegung Neid verbunden ſey, darüber ſiehe S. 32 d. Th. mit der Anmerk.

34. Dank oder Dankbarkeit iſt Begierde oder das Trachten der Liebe, wonach wir dem wohlzuthun ſuchen, der uns aus gleicher Liebesbewegung eine Wohlthat erwieſen hat (ſiehe S. 39 mit Anmerk. S. 41 d. Th.).

35. Wohlwollen iſt Begierde, dem wohlzuthun, den wir bemitleiden (ſiehe die Anmerk. zu S. 27 d. Th.).

36. Zorn iſt Begierde, durch die wir aus Haß angereizt werden, dem Böſes zuzufügen, welchen wir haſſen (ſiehe S. 39 d. Th.).

37. Rachſucht iſt Begierde, durch die wir aus gegenſeitigem Haſſe angereizt werden, dem Uebles zuzufügen, der uns aus gleicher Seelenbewegung

Schaden zugefügt (siehe Folges. 2 zu S. 40 d. Th. mit der Anmerk.).

38. Grausamkeit oder Wuth ist Begierde, wodurch Jemand angereizt wird, dem Böses zuzufügen, den wir lieben, oder den wir bemitleiden.

Erläuterung. Man setzt der Grausamkeit die Milde entgegen. Diese ist keine Leidenschaft, sondern eine Macht des Geistes, wodurch der Mensch seinen Zorn und seine Rachsucht mäßigt.

39. Fürsorge ist Begierde, ein gefürchtetes größeres Uebel durch ein kleineres zu vermeiden (siehe Anmerk. zu S. 39 d. Th.).

40. Kühnheit ist Begierde, wodurch Jemand angereizt wird, etwas mit Gefahr zu thun, was Seinesgleichen zu übernehmen fürchten.

41. Aengstlichkeit wird dem beigelegt, dessen Begierde durch Furcht vor Gefahr eingeschränkt wird, welcher sich Seinesgleichen dreist unterziehen.

Erläuterung. Aengstlichkeit ist also nichts Anderes, als Furcht vor einem Uebel, das die Meisten nicht zu fürchten pflegen. Deßhalb rechne ich sie nicht zu den Seelenbewegungen der Begierde. Doch habe ich sie hier erklären wollen, weil sie, insofern wir die Begierde betrachten, der Seelenbewegung der Kühnheit wirklich entgegengesetzt ist.

42. Verzagtheit wird dem beigelegt, deſſen Begierde ein Uebel zu vermeiden durch die Anſtaunung eines gefürchteten Uebels gehemmt wird.

Erläuterung. Die Verzagtheit iſt alſo eine Art der Aengſtlichkeit. Weil aber die Verzagtheit aus einer doppelten Beſorgniß entſpringt, kann ſie näher definirt werden, als Furcht, die den verduzten oder ſchwankenden Menſchen ſo feſthält, daß er das Uebel nicht abwenden kann. Ich ſage verduzt, inſofern wir bedenken, daß ſeine Begierde, das Uebel abzuwenden, durch die Anſtaunung gehemmt wird; ſchwankend aber ſage ich, inſofern wir ſehen, daß eben dieſe Begierde durch die Furcht vor einem andern Uebel gehemmt wird, welches ihn eben ſo ſehr quält. Daher kömmt es, daß er nicht weiß, welches von beiden er abwehren ſoll (ſiehe hierüber Anm. zu S. 39 und Anm. zu S. 52 d. Th.). Ueber Aengſtlichkeit und Kühnheit aber ſ. Anm. zu S. 51 d. Th.

43. Humanität oder Leutſeligkeit iſt die Begierde, das zu thun, was den Menſchen gefällt, und zu unterlaſſen, was ihnen mißfällt.

44. Ehrſucht iſt unmäßige Begierde nach Ruhm.

Erläuterung. Ehrſucht iſt die Begierde, durch welche alle Seelenbewegungen genährt und verſtärkt werden (nach S. 27 und 31 d. Th.),

und dieſe Seelenbewegung iſt alſo beinahe unbezwinglich; denn ſo lange der Menſch von irgend einer Begierde gefeſſelt wird, wird er nothwendig zugleich von dieſer gefeſſelt. Jeder vorzügliche Menſch, ſagt Cicero, wird am meiſten vom Ruhm geleitet. Sogar die Philoſophen ſetzen ihren Namen den Büchern vor, die ſie über die Geringſchätzung des Ruhmes ſchreiben.

45. Schwelgerei iſt unmäßige Begierde, oder auch Liebe zum Schmauſen.

46. Völlerei iſt unmäßige Begierde und Liebe zum Zechen.

47. Geiz iſt unmäßige Begierde und Liebe zum Reichthum.

48. Wolluſt iſt auch Begierde und Liebe zur fleiſchlichen Vermiſchung.

Erläuterung. Man pflegt dieſe Begierde zum Begatten, mag ſie gemäßigt ſeyn oder nicht, Wolluſt zu nennn. Weiter haben wir dieſen 5 Seelenbewegungen (wie ich in der Anm. zu S. 56 d. Th. erinnert habe) keine ihnen entgegengeſetzten. Denn Leutſeligkeit iſt eine Art der Ehrſucht (ſiehe Anm. S. 29 d. Th.); daß ferner Mäßigkeit, Nüchternheit und Keuſchheit eine Macht des Geiſtes, nicht aber eine Leidenſchaft anzeigen, iſt ſchon erwähnt. Und wenn es auch möglich iſt, daß der Geizige, Ehrſüchtige oder Furchtſame ſich

des Uebermaßes in Speiſe, Trank und Begattung enthält, ſo ſind dennoch Geiz, Ehrſucht und Furchtſamkeit, der Schwelgerei, Trunkenheit oder Wolluſt nicht entgegengeſetzt. Denn der Geizige ſehnt ſich gewöhnlich danach, ſich in Anderer Speiſe und Trank zu übernehmen; der Ehrſüchtige aber wird, wenn er nur hoffen darf, daß es verborgen bleibt, ſich in keinem Ding mäßigen, und wenn er unter Völlern und Wollüſtigen lebt, eben deßhalb, weil er ehrſüchtig iſt, mehr zu dieſen Laſtern geneigt ſeyn, und der Furchtſame thut das, was er nicht will. Der Geizige, obgleich er, um den Tod zu vermeiden, ſeine Schätze in das Meer wirft, bleibt dennoch geizig, und wenn der Wollüſtling betrübt iſt, weil er ſeiner Lebensweiſe nicht fröhnen kann, hört er deßhalb nicht auf, wollüſtig zu ſeyn. Ueberhaupt beziehen ſich dieſe Seelenbewegungen nicht ſowohl auf das wirkliche Schmauſen, Zechen u. ſ. w., als auf das Verlangen und die Liebe ſelbſt. Es kann alſo dieſen Seelenbewegungen nichts entgegengeſetzt werden, als Edelſinn und Seelenſtärke, worüber im Folgenden.

Die Definition der Eiferſucht und der übrigen Seelenſchwankungen übergehe ich, theils weil alles dieſes aus einer Zuſammenſetzung der ſchon definirten Seelenbewegungen entſpringt, theils

weil die Meisten keine Benennungen haben; dieß zeigt, daß es für den Lebensgebrauch hinreicht, sie nur der Gattung nach zu kennen. Uebrigens ist aus den Definitionen der Seelenbewegungen, die wir erläutert haben, klar, daß sie sämmtlich aus der Begierde, der Lust oder Unlust entspringen, oder vielmehr, daß es keine außer diesen dreien gibt, deren jede mit verschiedenen Benennungen belegt zu werden pflegt, wegen verschiedener Beziehungen und äußerlicher Merkmale derselben. Wenn wir nun auf diese ursprünglichen, und auf das, was wir oben von der Natur des Geistes gesagt haben, unser Auge richten wollen, so können wir diese Seelenbewegungen, insofern sie sich nur auf den Geist beziehen, so definiren:

Allgemeine Definition der Seelenbewegungen.

Die Seelenbewegung, welche auch Leidenschaft der Seele genannt wird, ist eine verworrene Idee, durch welche der Geist eine größere oder geringere Daseynskraft seines Körpers, oder eines Theils desselben bejaht als vorher, und durch deren Gegebenseyn der Geist selbst bestimmt wird, eher dieß, als etwas Anderes zu denken.

Erläuterung. Ich sage zuerst, die Seelenbewegung oder Leidenschaft der Seele ist eine verworrene Idee. Denn wir haben bewiesen

(ſ. S. 3 d. Th.), daß der Geiſt nur inſofern leidet, als er unadäquate oder verworrene Ideen hat. Dann ſage ich, durch welche der Geiſt eine größere oder geringere Daſeynskraft ſeines Körpers, oder eines Theils deſſelben beſaht, als vorher. Denn alle Ideen, welche wir von Körpern haben, bezeichnen mehr den wirklichen Zuſtand unſeres Körpers (nach Folgeſ. 2 zu S. 16 d. Th.), als die Natur des äußeren Körpers. Diejenige aber, welche die Form der Seelenbewegung ausmacht, muß den Zuſtand des Körpers oder eines Theiles deſſelben bezeichnen oder ausdrücken, den der Körper ſelbſt, oder ein Theil deſſelben, dadurch hat, daß ſein Thätigkeitsvermögen oder ſeine Daſeynskraft vermehrt oder vermindert, erweitert oder eingeſchränkt wird. Wenn ich aber ſage, größere oder geringere Daſeynskraft als vorher, ſo iſt zu beachten, daß ich darunter nicht verſtehe, daß der Geiſt den gegenwärtigen mit dem vergangenen Zuſtand des Körpers vergleicht, ſondern vielmehr, daß die Idee, welche die Form der Seelenbewegung ausmacht, etwas von dem Körper beſaht, was wirklich mehr oder weniger Realität in ſich ſchließt, als vorher. Und weil das Weſen des Geiſtes darin beſteht (nach S. 11 und 13, Th. 2), daß er das wirkliche Daſeyn ſeines Körpers beſaht, und wir unter

Vollkommenheit das eigentliche Wesen des Dinges verstehen, so folgt also, daß der Geist zu größerer oder geringerer Vollkommenheit übergeht, wenn er von seinem Körper oder einem Theil desselben etwas bejahen kann, was mehr oder weniger Realität in sich schließt, als vorher. Wenn ich also oben sagte, das Denkvermögen des Geistes werde vermehrt oder vermindert, so konnte ich nichts Anderes darunter verstehen, als daß der Geist eine Idee von seinem Körper oder einem Theil desselben gebildet hat, welche mehr oder weniger Realität ausdrückt, als er von seinem Körper bejaht hatte. Denn die Vorzüglichkeit der Ideen und das wirkliche Denkvermögen wird nach der Vorzüglichkeit des Objektes geschätzt. Endlich habe ich hinzugefügt, daß durch deren Gegebensein der Geist selbst bestimmt wird, eher dieß, als etwas Anderes zu denken, um außer der Natur der Lust und Unlust, welche der erste Theil der Definition darstellt, auch die Natur der Begierde auszudrücken.

Ethik.

Vierter Theil.

Von der menschlichen Unfreiheit oder der Macht der Seelenbewegungen.

Einleitung.

Das menschliche Unvermögen in Mäßigung und Beschränkung der Seelenbewegungen nenne ich Unfreiheit. Denn der den Seelenbewegungen unterworfene Mensch ist nicht in seiner eigenen Gewalt, sondern in der des Schicksals, unter dessen Herrschaft er sich dermaßen befindet, daß er oft, obschon er das Beßre sieht, dennoch dem Schlechteren nachzufolgen gezwungen wird. Die Ursache hievon, und was die Seelenbewegungen außerdem Gutes und Böses haben, werde ich in diesem Theile auseinandersetzen. Bevor ich

jedoch beginne, will ich Einiges über Vollkommenheit und Unvollkommenheit und über das Gute und Böse vorausschicken.

Wer etwas zu thun sich vorgesetzt und es vollendet hat, der wird nicht blos selbst, sondern auch Jeder mit ihm, der den Geist des Urhebers von diesem Werke und seinen Zweck recht erkennt, oder zu erkennen glaubt, wird sagen, daß es vollendet sey. Wenn z. B. Jemand ein Werk (das ich als noch nicht vollendet voraussetze) gesehen hat, und weiß, daß der Zweck des Urhebers von jenem Werke ein Haus zu bauen ist, so wird er sagen, das Haus sey unvollendet, und dagegen es sey vollendet, sobald er das Werk zu dem Ende gebracht sieht, welches der Urheber desselben ihm zu geben sich vorgesetzt hatte. Wenn dagegen Jemand ein Werk sieht, desgleichen er niemals gesehen hatte, und auch den Sinn des Werkmeisters nicht kennt, so kann er gewiß nicht wissen, ob dieß Werk vollendet, oder unvollendet sey. Dieß scheint die erste Bedeutung dieser Wörter gewesen zu seyn. Nachdem aber die Menschen allgemeine Ideen zu bilden, und sich von Häusern, Bauten, Thürmen ꝛc. Urbilder zu entwerfen, und die Urbilder einiger Dinge denen Anderer vorzuziehen begonnen hatten, nannte Jeder das vollkommen, wovon er sah, daß es mit der

allgemeinen Idee, die er ſich von einem ſolchen Dinge gebildet hatte, übereinſtimmte, und dagegen das unvollkommen, worein er ſah, daß es mit ſeinem angenommenen Urbilde minder übereinſtimmte, wenn es auch nach der Anſicht des Werkmeiſters vollkommen abgeſchloſſen war. Aus keinem anderen Grunde ſcheint man auch die Naturdinge, die nicht durch Menſchenhand gemacht ſind, gewöhnlich vollkommen oder unvollkommen zu nennen. Denn die Menſchen pflegen ſowohl von den natürlichen Dingen, als von den künſtlichen, allgemeine Ideen zu bilden, welche ſie gleichſam für Urbilder der Dinge halten, von denen ſie glauben, daß die Natur (die nach ihrer Meinung nichts ohne einen Zweck thut) ſie vor Augen habe und ſich als Urbilder verhalte. Wenn ſie daher in der Natur etwas geſchehen ſehen, was mit dem angenommenen Urbilde, welches ſie von einem ſolchen Dinge haben, minder übereinſtimmt, ſo glauben ſie, die Natur ſelbſt habe hier gefehlt oder gründigt und dieſes Ding unvollendet gelaſſen. Wir ſehen alſo, daß die Menſchen mehr nach einem Vorurtheile, als nach der richtigen Erkenntniß der Dinge ſich gewöhnt haben, die natürlichen Dinge vollkommen oder unvollkommen zu nennen. Denn wir haben in dem Anhange zum erſten Theile gezeigt, daß die

Natur nicht um eines Zweckes willen handle; denn jenes ewige und unendliche Seyende, welches wir Gott oder Natur nennen, handelt nach derselben Nothwendigkeit, nach welcher es da ist, da wir (S. 16, Th. 1) gezeigt haben, daß es nach derselben Nothwendigkeit seiner Natur handle, nach der es da ist. Der Grund also, oder die Ursache, weßhalb Gott oder die Natur handelt, und weßhalb er da ist, ist ein und dasselbe. Wie er also um keines Zweckes willen da ist, so handelt er auch keines Zweckes wegen; denn wie für sein Daseyn, so hat er auch für sein Handeln keinen Anfangsgrund und keinen Endzweck. Was man aber Endursache nennt, ist nichts als das menschliche Verlangen selbst, insofern es als der Anfangsgrund oder die primäre Ursache irgend eines Dinges betrachtet wird. Wenn wir z. B. sagen, das Bewohnen sey die Endursache dieses oder jenes Hauses gewesen, so verstehen wir gewiß dann nichts Anderes darunter, als daß der Mensch durch die Vorstellung der Annehmlichkeiten des häuslichen Lebens das Verlangen bekommen hat, sich ein Haus zu bauen, daher ist das Bewohnen, insofern es als Endursache betrachtet wird, nichts als dieses einzelne Verlangen, welches in der That die wirkende Ursache ist, die als die erste betrachtet wird, weil

die Menschen gewöhnlich die Ursache ihres Verlangens nicht kennen. Denn, wie ich schon oft gesagt habe, sie sind wohl ihrer Thaten und ihres Verlangens sich bewußt, aber der Ursachen, durch welche sie etwas zu begehren bestimmt werden, unkundig. Was man außerdem gewöhnlich sagt, daß die Natur manchmal fehle oder [illegible] dige und unvollkommene Dinge hervorbringe, [illegible] rechne ich zu den Fictionen, von denen ich im Anhange zum ersten Theile gesprochen habe. Vollkommenheit also und Unvollkommenheit sind wirklich nur Daseynsweisen des Denkens, nämlich Begriffe, die wir dadurch zu bilden pflegen, daß wir Individuen derselben Art oder Gattung miteinander vergleichen, und aus diesem Grunde habe ich oben (Def. 6, Th. 2) gesagt, daß ich unter Realität und Vollkommenheit dasselbe verstehe. Denn wir pflegen alle Individuen der Natur auf eine Gattung, welche die allgemeinste genannt wird, zurückzuführen, nämlich auf den Begriff des Seyenden, der absolut allen Individuen in der Natur zukömmt. Insofern wir daher die Individuen in der Natur auf diese Gattung zurückführen und miteinander vergleichen, und wahrnehmen, daß einige mehr Seyn oder Realität haben als Andere, sagen wir, einige seyen vollkommener als Andere, und inwiefern wir

ihnen etwas beilegen, was eine Verneinung in sich schließt, wie Grenze, Ende, Unvermögen ꝛc., insofern nennen wir sie unvollkommen, weil sie unsern Geist nicht ebenso afficiren wie die, welche wir vollkommen nennen, nicht aber weil ihnen etwas fehlt, was ihnen zukäme, oder weil die Natur gesündigt hat. Denn nichts kömmt der Natur eines Dinges zu, als was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Ursache folgt, und Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur der wirkenden Ursache folgt, geschieht nothwendig.

Was das Gute und Böse betrifft, so bedeutet auch dieß nichts Positives in den Dingen, nämlich in den an sich betrachteten, es sind nur Daseynsweisen des Denkens, oder Begriffe, die wir daraus bilden, daß wir die Dinge miteinander vergleichen. Denn ein und dasselbe Ding kann zu derselben Zeit gut und böse und auch indifferent seyn. Die Musik z. B. ist für den Mißmuthigen gut, für den Trauernden böse, für den Tauben aber weder gut noch böse. Obgleich sich aber die Sache so verhält, müssen wir doch diese Wörter beibehalten. Denn weil wir die Idee des Menschen als Urbild der menschlichen Natur, das wir vor Augen haben, zu bilden suchen, so wird es uns nützlich seyn, eben diese Wörter

in dem erwähnten Sinne beizubehalten. Unter gut werde ich also in der Folge das verstehen, wovon wir gewiß wissen, daß es ein Mittel sey, uns dem Urbilde der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, mehr und mehr zu nähern; unter böse aber das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindere, eben dieses Urbild darzustellen. Ferner werden wir die Menschen vollkommener oder unvollkommener nennen, inwiefern sie sich diesem Urbilde mehr oder weniger nähern. Denn es ist vornehmlich zu bemerken, daß, wenn ich sage, Jemand gehe von geringerer zu größerer Vollkommenheit über und umgekehrt, ich darunter nicht verstehe, daß er aus einem Wesen oder aus einer Form in eine andere verwandelt wird (denn ein Pferd z. B. wird ebensowohl vernichtet, wenn es in einen Menschen, als wenn es in ein Insekt verwandelt wird), sondern vielmehr, daß wir sein Thätigkeitsvermögen, insofern wir dieß aus seiner eignen Natur erkennen, als vermehrt oder vermindert begreifen. Endlich werde ich, wie gesagt, unter Vollkommenheit, Realität im Allgemeinen verstehen, das heißt, das Wesen jedes Dinges, insofern es auf gewisse Weise da ist und wirkt, ohne Rücksicht auf seine Dauer. Denn kein besonderes Ding kann deßhalb vollkommener genannt werden, weil es

längere Zeit im Daseyn verharrt hat, weil die Dauer der Dinge nicht aus ihrem Wesen bestimmt werden kann, da ja das Wesen der Dinge keine gewisse und bestimmte Zeit des Daseyns in sich schließt, sondern jedes Ding, mag es mehr oder weniger vollkommen seyn, wird immer mit derselben Kraft, mit der es da zu seyn anfängt, im Daseyn verharren können, so daß in dieser Hinsicht Alle gleich sind.

Definitionen.

1. Unter gut verstehe ich das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns nützlich sey.

2. Unter bös aber das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindert, irgend eines Guten theilhaftig zu werden. Man siehe hierüber die vorstehende Einleitung gegen das Ende.

3. Die einzelnen Dinge nenne ich zufällig, insofern wir, blos ihr Wesen beachtend, nichts finden, was ihr Daseyn nothwendig setzt, oder was dieses nothwendig ausschließt.

4. Eben diese einzelnen Dinge nenne ich möglich, insofern wir auf die Ursachen achtend, durch die sie hervorgebracht werden müssen, nicht wissen, ob diese bestimmt sind, sie hervorzubringen.

In der Anm. 1 zu S. 33, Th. 1 habe ich keinen Unterschied zwischen möglich und zufällig

gemacht, weil es dort nicht nöthig war, dieß genau zu unterscheiden.

5. Unter entgegengesetzten Seelenbewegungen werde ich im Folgenden diejenigen verstehen, welche den Menschen nach verschiedenen Seiten hinziehen, obgleich sie derselben Gattung angehören, wie Schwelgerei und Geiz, welche Arten der Liebe sind, und nicht von Natur, sondern zufällig entgegengesetzt sind.

6. Was ich unter Seelenbewegung gegen ein zukünftiges, gegenwärtiges und vergangenes Ding verstehe, habe ich Anm. 1 u. 2 zu S. 18, Th. 3 entwickelt, siehe diese.

Hier müssen wir aber noch bemerken, daß wir den Abstand des Orts, wie der Zeit, uns nur bis zu einer gewissen Grenze genau vorstellen können; d. h. ebenso wie wir uns vorzustellen pflegen, daß alle jene Objekte, die über zweihundert Fuß von uns entfernt sind, oder deren Abstand von dem Ort, an welchem wir uns befinden, über den Abstand hinausgeht, den wir uns genau vorstellen, gleichweit von uns entfernt und in derselben Fläche sind; ebenso stellen wir uns auch vor, daß die Objekte, deren Zeit, als sie da waren, wir uns in einem längeren Zwischenraum von der jetzigen entfernt vorstellen, als wir uns genau vorzustellen pflegen,

alle gleichweit von der Gegenwart sind, und beziehen sich gleichsam nur auf einen Zeitmoment.

7. Unter Zweck, um dessen willen wir etwas thun, verstehe ich das Verlangen danach.

8. Unter Tugend und Vermögen verstehe ich dasselbe, d. h. (nach S. 7, Th. 3) Tugend, insofern sie sich auf den Menschen bezieht, ist das eigentliche Wesen oder die Natur des Menschen, insofern er die Macht hat, Einiges zu bewirken, was durch die bloßen Gesetze seiner Natur verstanden werden kann.

Axiom.

Es gibt in der Natur kein einzelnes Ding, das nicht von einem andern stärkern und mächtigern übertroffen würde; es gibt vielmehr immer ein anderes mächtigeres, als das gegebene, von welchem jenes gegebene zerstört werden kann.

Erster Satz. Durch die Gegenwart des Wahren, insofern es wahr ist, wird nichts von dem aufgehoben, was die falsche Idee Positives enthält.

Beweis. Die Unwahrheit besteht in dem bloßen Mangel der Erkenntniß, welche die unadäquaten Ideen in sich schließen (nach S. 35, Th. 2), und sie selbst haben nichts Positives, um dessenwillen man sie falsche nennt (nach S. 33, Th. 2). Wenn daher das, was die falsche Idee

Positives hat, durch die Gegenwart des Wahren, insofern es wahr ist, aufgehoben würde, dann würde also die wahre Idee durch sich selbst aufgehoben. Dieß ist (nach S. 4, Th. 3) widersinnig. Also wird durch die Gegenwart des Wahren ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieser Satz wird deutlicher verstanden aus Folgesatz 2 zu S. 16, Th. 2. Denn die Vorstellung ist eine Idee, welche mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Körpers, als die Natur des äußern Körpers anzeigt, zwar nicht genau, sondern verworren; daher sagt man der Geist irre. Wenn wir z. B. die Sonne betrachten, stellen wir uns vor, daß sie ungefähr zweihundert Fuß von uns entfernt sey, und hierin täuschen wir uns so lange, als wir ihren wahren Abstand nicht kennen. Durch die Erkenntniß ihres Abstandes wird zwar der Irrthum aufgehoben, nicht aber die Vorstellung, d. h. die Idee der Sonne, welche ihre Natur nur insofern ausdrückt, als der Körper von ihr afficirt wird, und folglich werden wir, wenn wir auch ihren wahren Abstand wissen, sie uns dennoch nahe vorstellen. Denn wie wir in der Anm. zu S. 35, Th. 2 gesagt haben, nicht deßhalb stellen wir uns die Sonne so nahe vor, weil wir ihren wahren Abstand nicht kennen,

sondern weil der Geist insofern die Größe der Sonne begreift, als der Körper von ihr afficirt wird. So, wenn die auf die Oberfläche des Wassers fallenden Strahlen der Sonne auf unsere Augen zurückprallen, so stellen wir sie uns dadurch als im Wasser seyend vor, obgleich wir ihren wahren Ort kennen. Und so sind die übrigen Vorstellungen, durch welche der Geist sich täuscht, mögen sie den natürlichen Zustand des Körpers anzeigen, oder daß sein Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert werde, dem Wahren nicht entgegengesetzt, noch verschwinden sie durch die Gegenwart des Wahren. Zwar trifft es sich, daß, wenn wir fälschlich ein Uebel besorgen, diese Besorgniß verschwindet, sobald wir die wahre Nachricht gehört haben, und folglich verschwinden die Vorstellungen nicht durch die Gegenwart des Wahren, insofern es wahr ist, sondern weil ihnen andere, die stärker sind als sie, entgegentreffen, welche das gegenwärtige Daseyn der Dinge, die wir uns vorstellen, ausschließen, wie wir S. 17, Th. 2 gezeigt haben.

Zweiter Satz. Wir leiden insofern, als wir ein Theil der Natur sind, welcher aus sich ohne andere nicht begriffen werden kann.

Beweis. Man sagt alsdann, wir leiden, wenn in uns Etwas entsteht, dessen Ursache wir

nur theilweiſe ſind, (nach Def. 2 Th. 3) d. h. (nach Def. 1 Th. 3) Etwas, was aus den bloßen Geſetzen unſerer Natur nicht abgeleitet werden kann. Wir leiden daher, inſofern wir ein Theil der Natur ſind, welcher aus ſich ohne andere nicht begriffen werden kann. W. z. b. w.

Dritter Satz. Die Kraft, durch welche der Menſch in ſeinem Daſeyn beharrt, iſt eine begrenzte, und wird von dem Vermögen äußerer Urſachen unendlich übertroffen.

Beweis. Dieſer erhellt aus dem Axiom dieſes Theils. Denn es gibt etwas Anderes, etwa A, das mächtiger iſt, als irgend ein angenommener Menſch, und wenn A angenommen wird, gibt es ferner ein Anderes, etwa B, das mächtiger iſt als A ſelbſt, und ſo ins Unendliche. Und hienach wird das Vermögen des Menſchen durch das Vermögen eines andern Dinges abgegrenzt, und von dem Vermögen äußerer Urſachen unendlich übertroffen. W. z. b. w.

Vierter Satz. Es iſt unmöglich, daß der Menſch nicht ein Theil der Natur ſey, und daß er nur Veränderungen erleiden könne, welche aus ſeiner Natur allein verſtanden werden können, und deren adäquate Urſache er iſt.

Beweis. Das Vermögen, wodurch die einzelnen Dinge und folglich der Menſch ſein Seyn

erhält, ist das eigentliche Vermögen Gottes oder der Natur (nach Folges. zu S. 24 Th. 1), nicht insofern sie unendlich ist, sondern insofern sie durch das wirkliche Wesen des Menschen ausgedrückt werden kann (nach S. 7 Th. 3). Das Vermögen des Menschen ist daher, insofern es durch sein wirkliches Wesen ausgedrückt wird, ein Theil des unendlichen Vermögens Gottes oder der Natur, d. h. (nach S. 34 Th. 1) seines Wesens. Dieß war das erste. Ferner, wenn es möglich wäre, daß der Mensch nur Veränderungen erleiden könnte, welche allein aus der Natur des Menschen selbst verstanden werden könnten, so würde daraus folgen (nach S. 4 und 6 Th. 3), daß er nicht vergehen könnte, sondern daß er stets nothwendig da wäre; und dieß müßte aus einer Ursache folgen, deren Vermögen endlich oder unendlich wäre, nämlich entweder aus dem bloßen Vermögen des Menschen, der dann die übrigen aus äußern Ursachen entspringenden Veränderungen von sich zu entfernen vermöchte; oder aus dem unendlichen Vermögen der Natur, durch welche alles Einzelne so gelenkt würde, daß der Mensch nur Veränderungen erleiden könnte, welche zu seiner Erhaltung dienen. Das Erstere ist aber widersinnig (nach dem vorigen Satz, dessen Beweis allgemein ist

und auf alle einzelnen Dinge angewendet werden kann). Wenn es also möglich ist, daß der Mensch nur Veränderungen erlitte, welche blos aus der Natur des Menschen selbst verstanden werden könnten; und daß er folglich (wie wir schon gezeigt haben) immer nothwendig da wäre, so müßte dieß aus dem unendlichen Vermögen Gottes erfolgen; und folglich (nach S. 16 Th. 1) müßte aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur, insofern sie als durch die Idee irgend eines Menschen afficirt betrachtet wird, die Ordnung der ganzen Natur, insofern sie unter den Attributen der Ausdehnung und des Denkens begriffen wird, abgeleitet werden. Demnach würde (nach S. 21 Th. 1) folgen, daß der Mensch unendlich wäre, dieß ist (nach dem ersten Theil dieses Beweises) widersinnig. Es ist daher unmöglich, daß der Mensch nur Veränderungen erleiden solte, deren adäquate Ursache er selbst wäre. W. z. h. w.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß der Mensch nothwendig immer den Leidenschaften unterworfen ist, und der gemeinsamen Ordnung der Natur folgt und gehorcht, und sich ihr, so weit es die Natur der Dinge erheischt, anbequemt.

Fünfter Satz. Macht und Wachsthum jeder Leidenschaft und ihr Beharren im Daseyn

wird nicht aus dem Vermögen erklärt, durch welches wir im Daseyn zu beharren streben, sondern aus dem mit dem unsrigen verglichenen Vermögen einer äußeren Ursache.

Beweis. Das Wesen der Leidenschaft kann nicht durch unser Wesen allein erklärt werden, (nach Def. 1 und 2 Th. 3) d. h. (nach S. 7 Th. 3) das Vermögen der Leidenschaft kann nicht aus dem Vermögen erklärt werden, wodurch wir streben in unserem Seyn zu beharren, sondern (wie S. 16 Th. 2 gezeigt worden) es muß nothwendig aus dem mit dem unsrigen verglichenen Vermögen einer äußeren Ursache erklärt werden. W. z. b. w.

Sechster Satz. Die Macht irgend einer Leidenschaft oder Seelenbewegung kann die übrigen Handlungen oder das Vermögen eines Menschen so übertreffen, daß die Seelenbewegung hartnäckig an dem Menschen haftet.

Beweis. Die Macht und das Wachsthum jeder Leidenschaft und ihr Beharren im Daseyn wird aus dem Vermögen der äußeren Ursache verglichen mit dem unsrigen erklärt (nach dem vorigen Satz), und kann also (nach S. 3 d. Th.) das Vermögen des Menschen übertreffen ꝛc. W. z. b. w.

Siebenter Satz. Eine Seelenbewegung kann nur durch eine Seelenbewegung, die entgegengesetzt und stärker als die einzuschränkende Seelenbewegung ist, eingeschränkt und aufgehoben werden.

Beweis. Eine Seelenbewegung, insofern man sie auf den Geist bezieht, ist eine Idee, durch welche der Geist eine größere oder geringere Daseynskraft seines Körpers bejaht, als vorher (nach der allgemeinen Definition der Seelenbewegungen, die man am Ende des dritten Theils findet). Wenn daher der Geist von irgend einer Seelenbewegung bestürmt wird, so wird der Körper zugleich von einer Erregung afficirt, durch welche sein Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert wird. Ferner erhält diese Erregung des Körpers (nach S. 5 d. Th.) die Macht, in ihrem Seyn zu beharren, von ihrer Ursache, die demnach nur von einer körperlichen Ursache eingeschränkt und aufgehoben werden kann, (nach S. 6 Th. 2) welche den Körper mit einer jener entgegengesetzten Erregungen afficirt, (nach S. 5 Th. 3) die stärker ist (nach dem Axiom d. Th.). Also wird (nach S. 12 Th. 2) der Geist durch die Idee einer stärkern und der ersten entgegengesetzten Erregung afficirt, d. h. (nach der allgem. Def. der Seelenbewegungen) der Geist wird von einer stärkern und der ersteren

entgegengesetzten Seelenbewegung afficirt werden, welche nämlich das Daseyn der ersteren ausschließen oder aufheben wird, und folglich kann eine Seelenbewegung nur durch eine entgegengesetzte und stärkere Seelenbewegung aufgehoben und eingeschränkt werden. W. z. b. w.

Folgesatz. Die Seelenbewegung, insofern man sie auf den Geist bezieht, kann nur durch die Idee einer entgegengesetzten Erregung des Körpers, die stärker ist als die Erregung, durch die wir leiden, eingeschränkt und aufgehoben werden. Denn die Seelenbewegung, durch welche wir leiden, kann nur durch eine stärkere und ihr entgegengesetzte Seelenbewegung eingeschränkt und aufgehoben werden (nach obigem S.), d. h. (nach der allg. Def. der Seelenbew.) nur durch die Idee einer stärkeren Erregung des Körpers, die der Erregung entgegengesetzt ist, durch die wir leiden.

Achter Satz. Die Erkenntniß des Guten und Bösen ist nichts Anderes, als die Seelenbewegung der Lust oder Unlust, insofern wir uns derselben bewußt sind.

Beweis. Wir nennen das gut oder böse, was zur Erhaltung unseres Seyns nützt oder schadet (nach Def. 1 u. 2 d. Th.), d. h. (nach S. 7, Th. 3) was unser Thätigkeitsvermögen

vermehrt oder vermindert, erweitert oder einschränkt. Insofern wir daher wahrnehmen (nach der Def. der Luſt u. Unluſt, Anm. zu S. 11, Th. 3), daß ein Ding uns mit Luſt oder Unluſt afficirt, nennen wir es gut oder böſe; und folglich iſt die Erkenntniß des Guten und Böſen nichts Anderes, als die Idee der Luſt oder Unluſt, welche nothwendig aus der eigentlichen Seelenbewegung der Luſt oder Unluſt erfolgt (nach S. 22, Th. 3). Dieſe Idee iſt aber auf dieſelbe Weiſe mit der Seelenbewegung vereint, wie der Geiſt mit dem Körper vereint iſt (nach S. 21, Th. 2), d. h. (wie in der Anmerkung zu jenem Satze gezeigt iſt) dieſe Idee unterſcheidet ſich wirklich durch nichts von der Seelenbewegung ſelbſt, oder (nach der allgem. Def. der Seelenbew.) von der Idee der Erregung des Körpers, als durch den bloßen Begriff; alſo iſt dieſe Erkenntniß des Guten und Böſen nichts Anderes, als die Seelenbewegung ſelbſt, inſofern wir uns derſelben bewußt ſind. W. z. b. w.

Neunter Satz. Die Seelenbewegung, deren Urſache wir uns als jetzt gegenwärtig vorſtellen, iſt ſtärker, als wenn wir dieſe Urſache als nicht gegenwärtig vorſtellten.

Beweis. Die Vorſtellung iſt eine Idee, durch welche der Geiſt ein Ding als gegenwärtig

betrachtet (siehe die Def. derselb. in Anm. zu S. 17, Th. 2), die jedoch mehr den Zustand des menschlichen Körpers als die Natur des äußeren Dinges anzeigt (nach Folges. 2 zu S. 16, Th. 2). Die Seelenbewegung ist also (nach der allgem. Def. der Seelenbew.) eine Vorstellung, insofern sie den Zustand des Körpers bezeichnet. Die Vorstellung ist aber (nach S. 17, Th. 2) intensiver, solange wir uns nicht vorstellen, was das gegenwärtige Daseyn des äußern Dinges ausschließt; also ist auch die Seelenbewegung, deren Ursache wir uns als jetzt gegenwärtig vorstellen, intensiver oder stärker, als wenn wir uns diese Ursache als nicht gegenwärtig vorstellten. W. z. b. w.

Anmerkung. Als ich oben Satz 18, Th. 3 sagte, daß wir durch die Vorstellung eines künftigen oder vergangenen Dinges mit derselben Seelenbewegung afficirt würden, als wenn das vorgestellte Ding gegenwärtig wäre, bemerkte ich ausdrücklich, daß dieß wahr ist, insofern wir nur auf die Vorstellung des Dinges selbst achten; denn diese ist gleicher Natur, wir mögen die Dinge uns vorgestellt haben oder nicht. Ich habe aber nicht gesagt, daß sie nicht schwächer würde, wenn wir andere Dinge als uns gegenwärtig betrachten, welche das gegenwärtige Daseyn des

künftigen Dinges ausschließen; dieß habe ich damals zu bemerken unterlassen, weil ich mir vorgesetzt hatte, in diesem Theile von der Macht der Seelenbewegungen zu handeln.

Folgesatz. Die Vorstellung eines künftigen oder vergangenen Dinges, d. h. eines Dinges, welches wir mit Beziehung auf die Zukunft oder Vergangenheit mit Ausschluß der Gegenwart betrachten, ist, wenn alles Uebrige gleich ist, schwächer als die Vorstellung eines gegenwärtigen Dinges, und folglich ist die Seelenbewegung gegen ein künftiges oder vergangenes Ding, wenn alles Uebrige gleich ist, minder stark als die Seelenbewegung gegen ein gegenwärtiges Ding.

Zehnter Satz. Gegen ein künftiges Ding, welches wir uns alsbald bevorstehend vorstellen, werden wir intensiver afficirt, als wenn wir uns vorstellten, daß die Zeit seines Daseyns weiter von der Gegenwart entfernt sey, und durch das Andenken an ein Ding, welches wir uns als noch nicht lange vergangen vorstellen, werden wir auch intensiver afficirt, als wenn wir uns dasselbe als lange vergangen vorstellten.

Beweis. Denn insofern wir uns vorstellen, daß ein Ding bald bevorstehe oder noch nicht lange vergangen sey, stellen wir uns eben dadurch

etwas vor, was die Gegenwart des Dinges weniger ausschließt, als wenn wir uns die künftige Zeit seines Daseyns weiter von der gegenwärtigen entfernt, oder als schon lange vergangen vorstellten (wie an sich offenbar ist). Also werden wir (nach dem vor. S.) insofern intensiver gegen dasselbe afficirt werden. W. z. b. w.

Anmerkung. Aus dem, was wir bei Definition 6 d. Th. bemerkt haben, folgt, daß wir gegen Gegenstände, die in einem zu weiten Zwischenraum von der Gegenwart abstehen, um diese Zeit durch das Vorstellen bestimmen zu können, wenn wir auch einsehen, daß sie selbst von einander in einem weiten Zwischenraum der Zeit entfernt sind, wir doch gleicher Weise minder stark afficirt werden.

Elfter Satz. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, welches wir uns als nothwendig vorstellen, ist, wenn alles Uebrige gleich ist, intensiver als gegen ein mögliches oder zufälliges, d. h. nicht nothwendiges.

Beweis. Insofern wir uns ein Ding als nothwendig vorstellen, insofern besahen wir sein Daseyn, und dagegen verneinen wir das Daseyn des Dinges, insofern wir es uns als nicht nothwendig vorstellen (nach Anm. 1 zu S. 33, Th. 1), und daher ist (nach S. 9 d. Th.) die

Seelenbewegung gegen ein nothwendiges Ding, wenn alles Uebrige gleich iſt, intenſiver als gegen ein nicht nothwendiges. W. z. h. w.

Zwölfter Satz. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, von dem wir wiſſen, daß es gegenwärtig nicht vorhanden iſt, und das wir uns als möglich vorſtellen, iſt, wenn alles Uebrige gleich iſt, intenſiver als gegen ein zufälliges.

Beweis. Inſofern wir uns ein Ding als zufällig vorſtellen, werden wir durch keine Vorſtellung eines andern Dinges afficirt, welche das Daſeyn des Dinges ſetzte (nach Def. 3 d. Th.), ſondern wir ſtellen uns vielmehr (nach der Vorausſetzung) Einiges vor, was das gegenwärtige Daſeyn derſelben ausſchließt. Inſofern wir uns aber ein Ding als in der Zukunft möglich vorſtellen, inſofern ſtellen wir uns Einiges vor, was das Daſeyn des Dinges ſetzt (nach Def. 4 d. Th.), d. h. (nach S. 18, Th. 3) was Hoffnung oder Furcht nährt, und folglich iſt die Seelenbewegung gegen ein mögliches Ding heftiger. W. z. h. w.

Folgeſatz. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, von dem wir wiſſen, daß es gegenwärtig nicht vorhanden iſt, und das wir uns als zufällig vorſtellen, iſt viel ſchwächer, als wenn wir

uns das Ding als jetzt vor uns gegenwärtig vorſtellten.

Beweis. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, welches wir uns als gegenwärtig vorhanden vorſtellen, iſt intenſiver, als wenn wir daſſelbe uns als zukünftig vorſtellten (nach Folgeſ. zu S. 9 d. Th.), und iſt viel heftiger, wenn wir uns vorſtellen, daß die Zukunft nicht weit entfernt von der Gegenwart iſt (nach S. 10 d. Th.). Die Seelenbewegung gegen ein Ding, deſſen Daſeynszeit wir uns weit von der Gegenwart entfernt vorſtellen, iſt daher viel ſchwächer, als wenn wir es als gegenwärtig vorſtellten, und dennoch iſt ſie (nach obig. S.) intenſiver, als wenn wir uns das Ding als zufällig vorſtellten, und folglich wird die Seelenbewegung gegen ein zufälliges Ding viel ſchwächer ſeyn, als wenn wir uns das Ding als jetzt vor uns gegenwärtig vorſtellten. W. z. d. w.

Dreizehnter Satz. Die Seelenbewegung gegen ein zufälliges Ding, von dem wir wiſſen, daß es gegenwärtig nicht vorhanden iſt, iſt, wenn alles Uebrige gleich, ſchwächer als die Seelenbewegung gegen ein vergangenes Ding.

Beweis. Inſofern wir uns ein Ding als zufällig vorſtellen, werden wir durch keine Vorſtellung eines andern Dinges afficirt, welche das

Daſeyn des Dinges ſetzte (nach Def. 3 d. Th.). Dagegen ſtellen wir uns aber (nach der Vorausſetzung Einiges vor, was das gegenwärtige Daſeyn des Dinges ausſchließt. Inſofern wir es aber mit Beziehung auf die Vergangenheit vorſtellen, inſofern wird angenommen, daß wir Etwas vorſtellen, was es ins Gedächtniß bringt, oder was die Vorſtellung des Dinges aufregt (ſiehe S. 18, Th. 2 mit der Anm.), und folglich inſofern macht, daß wir es betrachten, als ob es gegenwärtig wäre (nach Folgeſ. zu S. 17, Th. 2). Und folglich iſt (nach S. 9 d. Th.) die Seelenbewegung gegen ein zufälliges Ding, von dem wir wiſſen, daß es gegenwärtig nicht vorhanden iſt, wenn alles Uebrige gleich iſt, ſchwächer, als die Seelenbewegung gegen ein vergangenes Ding. W. z. h. w.

Vierzehnter Satz. Die wahre Erkenntniß des Guten und Böſen kann, inſofern ſie wahr iſt, keine Seelenbewegung einſchränken, ſondern nur, inſofern ſie als Seelenbewegung betrachtet wird.

Beweis. Die Seelenbewegung iſt eine Idee, durch welche der Geiſt eine größere oder geringere Daſeynskraft ſeines Körpers bejaht, als vorher (nach der allgem. Def. der Seelenbew.), und hat folglich (nach S. 1 d. Th.) nichts

Poſitives, was durch die Gegenwart des Wahren aufgehoben werden könnte, und folglich kann die wahre Erkenntniß des Guten und Böſen, inſofern ſie wahr iſt, keine Seelenbewegung einſchränken. Inſofern ſie aber Seelenbewegung iſt (ſiehe S. 8 d. Th.), wenn ſie ſtärker iſt als die einzuſchränkende Seelenbewegung, kann ſie nur inſofern (nach S. 7 d. Th.) die Seelenbewegung einſchränken. W. z. b. w.

Fünfzehnter Satz. Die Begierde, welche aus der wahren Erkenntniß des Guten und Böſen entſpringt, kann durch viele andere Begierden, welche aus Seelenbewegungen, die uns beſtürmen, entſpringen, erſtickt oder eingeſchränkt werden.

Beweis. Aus der wahren Erkenntniß des Guten und Böſen, inſofern dieſe (nach S. 8 d. Th.) Seelenbewegung iſt, entſpringt nothwendig Begierde (nach Def. 1 der Seelenbew.), die um ſo größer iſt, je größer die Seelenbewegung iſt, aus der ſie entſpringt (nach S. 37 Th. 3). Weil aber dieſe Begierde (nach der Vorausſetzung) daraus entſpringt, daß wir etwas wahr erkennen, erfolgt ſie alſo in uns, inſofern wir thätig ſind (nach S. 3. Th. 3), und muß alſo aus unſerem Weſen allein erkannt werden (nach Def. 2 Th. 3), und folglich (nach S. 7

Th. 3) muß ihre Macht und ihr Wachsthum aus dem menſchlichen Vermögen allein erklärt werden. Die Begierden ferner, die aus den Seelenbewegungen, die uns beſtürmen, entſpringen, ſind auch um ſo größer, je heftiger dieſe Seelenbewegungen ſind. Folglich muß ihre Macht und ihr Wachsthum (nach S. 5 d. Th.) aus dem Vermögen der äußern Urſachen erklärt werden, welches mit dem unſrigen verglichen unſer Vermögen unbeſtimmt übertrifft (nach S. 3 d. Th.). Alſo können die Begierden, welche aus ähnlichen Seelenbewegungen entſpringen, heftiger ſein, als diejenige, welche aus der wahren Erkenntniß des Guten und Böſen entſpringt, und können dieſe daher (nach S. 7 d. Th.) einſchränken oder erſticken. W. z. h. w.

Sechzehnter Satz. Die Begierde, welche aus der Erkenntniß des Guten und Böſen entſpringt, inſofern dieſe Erkenntniß ſich auf die Zukunft bezieht, kann leichter durch die Begierde zu den in der Gegenwart angenehmen Dingen eingeſchränkt oder erſtickt werden.

Beweis. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, das wir uns als zukünftig vorſtellen, iſt ſchwächer, als gegen ein gegenwärtiges (nach Folgeſ. zu S. 9 d. Th.). Die Begierde aber, welche aus der wahren Erkenntniß des Guten

und Böſen entſpringt, kann auch, wenn dieſe Erkenntniß ſich auf Dinge bezieht, die in der Gegenwart gut ſind, durch irgend eine leichtfertige Begierde erſtickt oder eingeſchränkt werden (nach dem vor. S., deſſen Beweis allgemein iſt). Alſo kann die Begierde, welche aus derſelben Erkenntniß entſpringt, inſofern dieſe ſich auf die Zukunft bezieht, leichter eingeſchränkt oder erſtickt werden ꝛc. W. z. b. w.

Siebzehnter Satz. Die Begierde, welche aus der wahren Erkenntniß des Guten oder Böſen entſpringt, inſofern dieſe auf zufällige Dinge geht, kann noch viel leichter durch die Begierde nach Dingen, welche gegenwärtig ſind, eingeſchränkt werden.

Beweis. Dieſer Satz wird auf dieſelbe Weiſe wie der vorhergehende bewieſen aus Folgeſ. zu S. 12 d. Th.

Anmerkung. Hiemit glaube ich die Urſache aufgezeigt zu haben, weßhalb die Menſchen mehr von der Meinung, als von dem wahren Grunde bewegt werden, und weßhalb die wahre Erkenntniß des Guten und Böſen Unruhe in der Seele erweckt, und häufig von der Sinnenluſt jeder Art beſiegt wird, woher jener Ausſpruch des Dichters entſtand:

Ich erkenn' und lobe das Beſſre,
Schlechterem folge ich nach. *

Daſſelbe ſcheint auch der Prediger im Sinne gehabt zu haben, wenn er ſagt: Wo viel Weisheit, da iſt viel Grämens. ** Dieß ſage ich aber nicht zu dem Ende, um daraus zu ſchließen, daß es vorzüglicher iſt, nicht zu wiſſen, als zu wiſſen, oder daß in der Mäßigung der Seelenbewegungen kein Unterſchied zwiſchen dem Thoren und dem Einſichtsvollen iſt, ſondern deßhalb, weil es nothwendig iſt, ſowohl das Vermögen, als das Unvermögen unſerer Natur zu erkennen, um beſtimmen zu können, was die Vernunft in der Mäßigung der Seelenbewegungen vermöge und nicht vermöge, und ich habe geſagt, daß ich in dieſem Theile nur von dem menſchlichen Unvermögen handeln werde. Denn von der Macht der Vernunft über die Seelenbewegungen habe ich beſonders zu ſprechen mir vorgeſetzt.

Achtzehnter Satz. Die Begierde, welche aus der Luſt entſpringt, iſt, wenn alles Uebrige gleich iſt, ſtärker, als die Begierde, welche aus der Unluſt entſpringt.

Beweis. Die Begierde iſt das eigentliche

* Ovid Verwandlungen, B. 7. V. 20 u. 21.
** Prediger Cap. 1. V. 18.

Wesen des Menschen (nach Def. 1 der Seelenbew.), d. h. (nach S. 7 Th. 3) das Bestreben, wodurch der Mensch in seinem Sein zu beharren strebt. Deßhalb wird die Begierde, welche aus der Lust entspringt, durch die Seelenbewegung der Lust an sich erweitert oder vermehrt (nach der Def. der Lust in der Anm. zu S. 11 Th. 3); dagegen wird die aus der Unlust entspringende Begierde durch die Seelenbewegung der Unlust an sich (nach derf. Anm.) vermindert oder eingeschränkt. Folglich muß die Macht der Begierde, welche aus der Lust entspringt, aus dem menschlichen Vermögen in Verbindung mit dem Vermögen einer äußeren Ursache erklärt werden, die aus der Unlust entspringende Begierde aber allein aus dem menschlichen Vermögen. Und folglich ist jene stärker als diese. W. z. b. w.

Anmerkung. Mit diesem Wenigen habe ich die Ursachen des menschlichen Unvermögens und Unbestandes, und weßhalb die Menschen die Vorschriften der Vernunft nicht befolgen, erklärt. Es ist nun noch zu zeigen, was das ist, was die Vernunft uns vorschreibt und welche Seelenbewegungen mit den Regeln der menschlichen Vernunft übereinkommen, und welche andererseits ihnen entgegengesetzt sind. Ehe ich aber dieß in unsrer ausführlichen geometrischen Ordnung

zu beweisen anfange, will ich die eigentlichen Vorschriften der Vernunft hier vorher kurz anzeigen, damit Jeder das, was ich meine, leichter fasse. — Da die Vernunft nichts gegen die Natur verlangt, verlangt sie also selbst, daß Jeder sich liebe, seinen Nutzen, das was ihm wahrhaft nützlich ist, suche, und Alles was den Menschen wahrhaft zu größerer Vollkommenheit leitet, erstrebe und überhaupt, daß Jeder sein Seyn so viel an ihm liegt zu erhalten strebe. Dieß ist so nothwendig wahr, als daß das Ganze größer ist als sein Theil (siehe S. 4 Th. 3). Da ferner Tugend (nach Def. 8 d. Th.) nichts Anderes ist, als nach den Gesetzen der eigenen Natur handeln, und Jeder sein Seyn (nach S. 7. Th. 3) nur nach den Gesetzen seiner eignen Natur zu erhalten strebt, so folgt hieraus erstens: daß die Grundlage der Tugend eben das Bestreben ist, das eigene Seyn zu erhalten, und das Glück darin besteht, daß der Mensch sein Seyn erhalten kann. Zweitens folgt, daß die Tugend um ihrer selbst willen zu begehren ist, und daß es nichts gibt, was vortrefflicher oder nützlicher wäre, als sie, um dessentwillen sie begehrt werden müßte. Endlich folgt drittens, daß die Selbstmörder geistesohnmächtig sind, und gänzlich von äußeren, ihrer Natur

widerſtrebenden Urſachen beſiegt werden. Außerdem folgt aus Poſtulat 4 Th. 2, daß wir nie bewirken können, daß wir zur Erhaltung unſeres Seyns nichts außer uns ſelbſt bedürfen und ſo leben, daß wir keinen Verkehr mit den Dingen, welche außer uns ſind, haben, und daß, wenn wir überdieß auf unſeren Geiſt ſehen, unſere Erkenntniß unvollkommener wäre, wenn der Geiſt allein wäre und außer ſich ſelbſt nichts erkennte. Es gibt daher Vieles außer uns, was uns nützlich und was deßhalb zu begehren iſt. Unter dieſen kann nichts Vorzüglicheres erdacht werden, als das, was gänzlich mit unſrer Natur übereinkommt. Denn wenn z. B. zwei Individuen ganz gleicher Natur miteinander verbunden werden, ſo bilden ſie ein Individuum, das doppelt ſo mächtig iſt, als ein Einzelnes. Es iſt daher dem Menſchen nichts nützlicher als der Menſch; nichts Beſſeres, wiederhole ich, können ſich die Menſchen zur Erhaltung ihres Seins wünſchen, als daß Alle in Allem ſo übereinſtimmen, daß die Geiſter und Körper Aller gleichſam *einen* Geiſt und *einen* Körper bilden, und Alle zugleich, ſoviel ſie vermögen, ihr Seyn zu erhalten ſtreben, und Alle zugleich den gemeinſchaftlichen Nutzen Aller für ſich ſuchen. Hieraus folgt, daß die Menſchen, welche von

der Vernunft geleitet werden, d. h. die Menſchen, welche nach der Leitung der Vernunft ihren Nutzen ſuchen, nichts für ſich begehren, was ſie nicht auch für die übrigen Menſchen wünſchten, und daß ſie alſo gerecht, treu und ehrenhaft ſind.

Dieß ſind die Vorſchriften der Vernunft, die ich hier kurz darzuſtellen mir vorgeſetzt hatte, bevor ich anfinge, ſie weitläufig der Reihe nach zu beweiſen; ich that dieß deßhalb, um mir wo möglich die Aufmerkſamkeit derer zu verſchaffen, welche glauben, dieſes Prinzip, daß nämlich Jeder gehalten iſt, das ihm Nützliche zu ſuchen, ſey die Grundlage des Laſters, und nicht vielmehr die der Tugend und Frömmigkeit. Nachdem ich nun kurz gezeigt habe, daß die Sache ſich umgekehrt verhält, fahre ich fort, dieß auf demſelben Wege zu beweiſen, auf dem wir bisher fortgeſchritten ſind.

Neunzehnter Satz. Jeder verlangt oder meidet nothwendig den Geſetzen ſeiner Natur gemäß das, was er für gut oder böſe hält.

Beweis. Die Erkenntniß des Guten und Böſen iſt (nach S. 8 d. Th.) eben die Seelenbewegung der Luſt oder Unluſt, inſofern wir uns derſelben bewußt ſind, und alſo verlangt (nach S. 28 Thl. 3) Jeder nothwendig das, was er

für gut, und meidet dagegen, was er für böse hält. Dieses Verlangen ist aber nichts Anderes, als eben das Wesen oder die Natur des Menschen (nach der Def. des Verlangens in der Anm. zu S. 9 Th. 3 und Def. 1 der Seelenbew.). Also verlangt oder meidet nothwendig Jeder den Gesetzen seiner Natur gemäß ꝛc. W. z. b. w.

Zwanzigster Satz. Je mehr Jemand strebt und vermag das ihm Nützliche zu suchen, d. h. sein Seyn zu erhalten, um so mehr ist er mit Tugend begabt, und dagegen insofern Jemand das ihm Nützliche zu suchen, d. h. sein Seyn zu erhalten unterläßt, insoweit ist er unvermögend.

Beweis. Tugend ist eben das menschliche Vermögen, welches aus dem Wesen des Menschen allein erklärt wird (nach Def. 8 d. Th.), d. h. (nach S. 7 Th. 3), welches allein aus dem Bestreben erklärt wird, nach welchem der Mensch in seinem Seyn zu beharren strebt. Je mehr daher Jemand sein Seyn zu erhalten strebt und vermag, um so mehr ist er mit Tugend begabt, und folglich (nach S. 4 und 6 Th. 3) insofern Jemand sein Seyn zu erhalten unterläßt, insofern ist er unvermögend. W. z. b. w.

Anmerkung. Niemand unterläßt also, wenn er nicht von äußern und seiner Natur

entgegengesetzten Ursachen besiegt wird, das ihm Nützliche zu verlangen oder sein Seyn zu erhalten. Niemand, sage ich, meidet das Essen oder mordet sich selber der Nothwendigkeit seiner Natur gemäß, sondern von äußeren Ursachen gezwungen. Dieß kann auf viele Weisen geschehen; der Eine mordet sich selbst von einem Andern gezwungen, der ihm die rechte Hand, in welche er zufällig ein Schwert hält, umdreht und ihn zwingt, die Spitze gegen seine eigene Brust zu kehren; ein Andrer wird durch den Befehl eines Tyrannen gezwungen, wie Seneca, seine Adern zu öffnen, d. h. er will einem größeren Uebel durch ein kleineres entgehen; oder endlich, wenn unbekannte äußere Ursachen seine Vorstellungen so disponiren und seinen Körper so afficiren, daß dieser eine andre der früheren entgegengesetzte Natur annimmt, von der es im Geiste keine Idee geben kann (nach S. 10 Th. 3). Aber daß der Mensch gemäß der Nothwendigkeit seiner Natur streben sollte, nicht da zu seyn, oder in eine andre Gestalt verwandelt zu werden, ist so unmöglich, als daß aus Nichts Etwas werde, wie Jeder mit wenigem Nachdenken einsehen kann.

Einundzwanzigster Satz. Niemand kann glücklich zu seyn, gut zu handeln und gut zu

leben begehren, der nicht zugleich zu seyn, zu handeln und zu leben, d. h. wirklich da zu seyn begehrt.

Beweis. Der Beweis dieses Satzes oder vielmehr die Sache selbst ist an sich klar und auch aus der Definition der Begierde. Denn die Begierde (nach Def. 1 der Seelenbew.), glücklich oder gut zu leben, zu handeln u. s. w. ist eben das Wesen des Menschen, d. h. (nach S. 7 Th. 3) das Bestreben, wonach ein Jeder sein Seyn zu erhalten strebt. Also kann Niemand die Begierde haben ꝛc. W. z. b. w.

Zweiundzwanzigster Satz. Keine Tugend kann früher als diese (nämlich als das Bestreben, sich zu erhalten) begriffen werden.

Beweis. Das Bestreben, sich zu erhalten, ist eben das Wesen des Dinges (nach S. 7 Th. 3). Wenn daher eine Tugend früher als diese, nämlich als dieß Bestreben, begriffen werden könnte, so würde also (nach Def. 8 d. Th.) das Wesen des Dinges selbst früher als es selbst begriffen werden, was (wie an sich klar) widersinnig ist. Also kann keine Tugend ꝛc. W. z. b. w.

Folgesatz. Das Bestreben, sich zu erhalten, ist die erste und einzige Grundlage der Tugend. Denn früher als dieß Prinzip kann kein anderes gedacht werden (nach dem ob. S.) und ohne dasselbe

(nach S. 21 d. Th.) kann keine Tugend gedacht werden.

Dreiundzwanzigſter Satz. Der Menſch, inſofern er etwas zu thun dadurch beſtimmt wird, daß er unadäquate Ideen hat, von dem kann nicht abſolut geſagt werden, daß er tugendhaft handle; ſondern nur inſofern er durch das beſtimmt wird, was er erkennt.

Beweis. Inſofern der Menſch dadurch zum Thun beſtimmt wird, daß er unadäquate Ideen hat, inſofern leidet er (nach S. 1 Th. 3), d. h. (nach Def. 1 und 2 Th. 3) er thut etwas, was aus ſeinem bloßen Weſen nicht aufgefaßt werden kann, d. h. (nach Def. 8 d. Th.) was nicht vermöge ſeiner Tugend erfolgt. Inſofern er aber etwas zu thun durch das beſtimmt wird, was er erkannt, inſofern iſt er (nach demſelben S. 1 Th. 3) thätig, d. h. (nach Def. 2 Th. 3) er thut etwas, was aus ſeinem bloßen Weſen aufgefaßt wird, oder (nach Def. 8 d. Th.) was aus ſeiner Tugend adäquat erfolgt. W. z. b. w.

Vierundzwanzigſter Satz. Abſolut tugendhaft handeln iſt nichts Anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, ſein Seyn erhalten (dieſe drei bedeuten daſſelbe) aus dem Grunde, daß man ſeinen eignen Nutzen ſucht.

Beweis. Abſolut tugendhaft handeln iſt nichts Anderes (nach Def. 8 d. Th.), als nach den Geſetzen ſeiner eigenen Natur handeln. Wir handeln aber nur inſofern, inſofern wir erkennen (nach S. 3 Th. 3). Alſo iſt tugendhaft handeln nichts Anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, ſein Seyn erhalten und zwar (nach Folgeſ. zu S. 22 d. Th.) aus dem Grunde, daß man ſeinen eignen Nutzen ſucht. W. z. b. w.

Fünfundzwanzigſter Satz. Niemand ſtrebt ſein Seyn eines andern Dinges wegen zu erhalten.

Beweis. Das Beſtreben, wonach jedes Ding in ſeinem Seyn zu beharren ſtrebt, wird allein aus dem Weſen des Dinges ſelbſt erklärt (nach S. 7 Th. 3), und nur daraus, daß dieß gegeben iſt, nicht aber aus dem Weſen eines anderen Dinges folgt nothwendig (nach S. 6 Th. 3), daß Jeder ſein Seyn zu erhalten ſtrebte, dann wäre dieſes Ding die erſte Grundlage der Tugend (wie ſich von ſelbſt verſteht), was (nach dem angeführten Folgeſ.) widerſinnig iſt. Alſo ſtrebt Niemand ſein Seyn ꝛc. W. z. b. w.

Sechsundzwanzigſter Satz. Alles das, wonach wir der Vernunft gemäß ſtreben, iſt nichts Anderes, als das Erkennen, und der Geiſt hält,

sofern er die Vernunft anwendet, nur das für ihn nützlich, was zum Erkennen führt.

Beweis. Das Bestreben, sich zu erhalten, ist nichts als das Wesen des Dinges selbst (nach S. 7 Th. 3), welches, insofern es als solches da ist, im Besitze der Kraft gedacht wird, im Daseyn zu beharren (nach S. 6 Th. 3) und das zu thun, was aus seiner gegebenen Natur nothwendig erfolgt (siehe die Def. des Verlangens in der Anm. zu S. 9 Th. 3). Das Wesen der Vernunft ist aber nichts Anderes, als unser Geist, insofern er klar und bestimmt erkennt (siehe die Def. derselben Anmerkung 2 zu S. 40 Th. 2). Also ist (nach S. 40 Th. 2) Alles, wonach wir der Vernunft gemäß streben, nichts als Erkennen. Ferner, da dieß Bestreben des Geistes, wonach der Geist, insofern er vernunftmäßig verfährt, sein Seyn zu erhalten strebt, nichts Anderes als Erkennen ist (nach dem ersten Theil dieses Satzes), so ist also dieß Streben nach Erkenntniß (nach Folges. zu S. 22 d. Th.) die erste und einzige Grundlage der Tugend, und wir werden nicht irgend eines Zweckes wegen (nach S. 25 d. Th.) die Dinge zu erkennen streben, sondern vielmehr der Geist wird, insofern er vernunftmäßig verfährt, bloß das als für ihn gut begreifen können, was zum Erkennen führt (nach Def. 1 d. Th). W. z. b. w.

Siebenundzwanzigster Satz. Wir wissen von nichts gewiß, daß es gut oder böse sey, als von dem, was uns wirklich zur Erkenntniß führt, oder was uns an der Erkenntniß hindern kann.

Beweis. Der Geist begehrt, insofern er vernunftgemäß verfährt, nichts Anderes, als das Erkennen, und hält nichts Anderes für ihn nützlich als das, was zur Erkenntniß führt (nach dem vor. S.). Der Geist hat aber (nach S. 41 und 43, Th. 2 nebst der Anm.) nur Gewißheit über die Dinge, insofern er adäquate Ideen hat, oder (was nach Anm. zu S. 40, Th. 2 dasselbe ist) insofern er vernunftgemäß verfährt. Also wissen wir nur von dem gewiß, daß es gut ist, was uns wirklich zur Erkenntniß führt, und dagegen von demjenigen, daß es böse ist, was uns an der Erkenntniß hindern kann. W. z. b. w.

Achtundzwanzigster Satz. Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntniß Gottes, und die höchste Tugend des Geistes ist, Gott zu erkennen.

Beweis. Das höchste, was der Geist erkennen kann, ist Gott, d. h. (nach Def. 6, Th. 1) das absolut unendliche Seyende, ohne welches (nach S. 15, Th. 1) nichts seyn noch begriffen werden kann; folglich ist (nach S. 26 und 27 d. Th.) das höchste Nützliche für den Geist, oder

(nach Def. 1 d. Th.) das höchſte Gut die Erkenntniß Gottes. Ferner handelt der Geiſt nur inſofern, inwiefern er erkennt (nach S. 1 u. 3, Th. 3), und nur inſofern kann man (nach S. 23 d. Th.) von ihm abſolut ſagen, daß er tugendhaft handle. Die abſolute Tugend des Geiſtes iſt daher das Erkennen. Das höchſte aber, was der Geiſt erkennen kann, iſt Gott (wie wir eben bewieſen haben). Alſo iſt die höchſte Tugend des Geiſtes, Gott zu erkennen oder einzuſehen. W. z. b. w.

Neunundzwanzigſter Satz. Jedes einzelne Ding, deſſen Natur von der unſrigen durchaus verſchieden iſt, kann unſer Thätigkeitsvermögen weder erweitern noch einſchränken, und überhaupt kann kein Ding für uns gut oder ſchlecht ſeyn, wenn es nicht etwas Gemeinſames mit uns hat.

Beweis. Das Vermögen jedes einzelnen Dinges, und folglich (nach Folgeſ. zu S. 10, Th. 2) des Menſchen, durch welches er da iſt und wirkt, wird nur von einem andern einzelnen Dinge beſtimmt (nach S. 28, Th. 1) deſſen Natur (nach S. 6, Th. 2) aus demſelben Attribut verſtanden werden muß, aus welchem die menſchliche Natur begriffen wird. Unſer Thätigkeitsvermögen kann alſo, wie es auch begriffen werde, beſtimmt und folglich erweitert oder

eingeſchränkt werden durch das Vermögen eines andern einzelnen Dinges, welches etwas Gemeinſames mit uns hat, und nicht durch das Vermögen eines Dinges, deſſen Natur von der unſrigen durchaus verſchieden iſt. Und weil wir das gut oder ſchlecht nennen, was Urſache der Luſt oder Unluſt iſt (nach S. 8 d. Th.), d. h. (nach Anm. zu S. 11, Th. 3) was unſer Thätigkeitsvermögen vermehrt oder vermindert, erweitert oder einſchränkt; ſo kann alſo ein Ding, deſſen Natur von der unſrigen durchaus verſchieden iſt, für uns weder gut noch ſchlecht ſeyn. W. z. b. w.

Dreißigſter Satz. Kein Ding kann durch das, was es mit unſrer Natur gemein hat, ſchlecht ſeyn, ſondern inſofern es für uns ſchlecht iſt, inſofern iſt es uns entgegengeſetzt.

Beweis. Wir nennen das ſchlecht, was Urſache der Unluſt iſt (nach S. 8 d. Th.), d. h. (nach der Def. derſ. in der Anm. zu S. 11, Th. 3) was unſer Thätigkeitsvermögen vermindert oder einſchränkt. Wenn daher ein Ding, durch das, was es mit uns gemein hat, für uns ſchlecht wäre, ſo könnte alſo dieſes Ding eben das, was es mit uns gemein hat, vermindern oder einſchränken. Dieß iſt (nach S. 4, Th. 3) widerſinnig. Kein Ding kann daher durch das, was es mit uns gemeinſam hat, für uns

ſchlecht ſeyn, ſondern umgekehrt, inſofern es ſchlecht iſt, d. h. (wie wir eben gezeigt) inſofern es unſer Thätigkeitsvermögen vermindern oder einſchränken kann, inſofern iſt es (nach S. 5, Th. 3) uns entgegengeſetzt. W. z. b. w.

Einunddreißigſter Satz. Inſofern ein Ding mit unſerer Natur übereinſtimmt, inſofern iſt es nothwendig gut.

Beweis. Denn inſofern ein Ding mit unſerer Natur übereinſtimmt, kann es (nach dem vor. S.) nicht ſchlecht ſeyn, es wird alſo nothwendig entweder gut oder indifferent ſeyn; geſetzt, es wäre das letztere, nämlich weder gut noch ſchlecht, ſo wird alſo (nach Axiom 3, Th. 1) aus ſeiner Natur nichts erfolgen, was zur Erhaltung unſerer Natur dient, d. h. (nach der Vorausſetzung) was zur Erhaltung der Natur des Dinges an ſich dient. Dieſes iſt aber (nach S. 6, Th. 3) widerſinnig, es wird daher, inſofern es mit unſrer Natur übereinſtimmt, nothwendig gut ſeyn. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß ein Ding um ſo nützlicher, oder um ſo beſſer iſt, je mehr es mit unſrer Natur übereinſtimmt, und andrerſeits, je möglicher uns ein Ding iſt, um ſo mehr ſtimmt es inſofern mit unſrer Natur überein.

Denn sofern es mit unsrer Natur nicht übereinstimmt, wird es nothwendig von unser Natur verschieden oder ihr entgegengesetzt seyn; wenn verschieden, dann kann es (nach S. 29 d. Th.) weder gut noch schlecht seyn; wenn aber entgegengesetzt, so wird es auch dem entgegengesetzt seyn, was mit unserer Natur übereinstimmt, d. h. (nach ob. S.) dem Guten entgegengesetzt, oder schlecht. Es kann also nichts auf eine andere Weise gut seyn, als insofern es mit unsrer Natur übereinstimmt, und folglich, je mehr ein Ding mit unsrer Natur übereinstimmt, um so nützlicher ist es, und umgekehrt. W. z. b. w.

Zweiunddreißigster Satz. Insofern die Menschen den Leidenschaften unterworfen sind, sofern kann man nicht sagen, daß sie von Natur übereinstimmen.

Beweis. Wenn man von etwas sagt, daß es von Natur übereinstimme, versteht man darunter, daß es durch sein Vermögen übereinstimme (nach S. 7, Th. 3), nicht aber durch sein Unvermögen oder seine Negation, und folglich (siehe Anm. zu S. 3, Th. 3) auch nicht durch Leidenschaft. Deßhalb kann man von den Menschen, insofern sie den Leidenschaften unterworfen sind, nicht sagen, daß sie von Natur übereinstimmen. W. z. b. w.

Anmerkung. Die Sache ist auch für sich

offenbar. Denn wer sagt, daß weiß und schwarz nur darin übereinstimmen, daß keines von beiden roth ist, der behauptet absolut, daß weiß und schwarz in keiner Hinsicht übereinstimmen. So auch wenn Jemand sagt, daß Stein und Mensch nur darin übereinstimmen, daß beide begrenzt, unvermögend, oder daß sie nicht vermöge der Nothwendigkeit ihrer Natur da sind, oder endlich, daß sie von der Macht der äußeren Ursachen unbestimmt übertroffen werden, so behauptet dieser durchweg, daß Stein und Mensch in keiner Hinsicht übereinstimmen; denn Dinge, die in der bloßen Negation, oder in dem, was sie nicht haben, übereinstimmen, stimmen in keiner Hinsicht wirklich überein.

Dreiunddreißigster Satz. Die Menschen können von Natur von einander verschieden seyn, insofern sie von Seelenbewegungen, welche Leidenschaften sind, bestürmt werden, und insofern ist ein und derselbe Mensch sich ungleich und unbeständig.

Beweis. Die Natur oder das Wesen der Seelenbewegungen kann nicht durch unser Wesen oder durch unsere Natur allein ausgedrückt werden (nach Def. 1 u. 2, Th. 3); sondern muß aus dem Vermögen, d. h. (nach S. 7, Th. 3) aus der Natur der äußeren Ursachen verglichen

mit der unſrigen erklärt werden. Daher kömmt es, daß es ſo viele Arten von jeder Seelenbewegung gibt, als es Arten der Objekte gibt, von denen wir afficirt werden (ſiehe S. 56, Th. 3), und daß die Menſchen von einem und demſelben Objekte verſchiedenartig afficirt werden (ſiehe S. 51, Th. 3), und inſofern von Natur verſchieden ſind, und endlich, daß ein und derſelbe Menſch (nach demſ. S. 51, Th. 3) gegen daſſelbe Objekt verſchiedenartig afficirt wird, und inſofern ſie ungleich iſt ꝛc. W. z. b. w.

Vierunddreißigſter Satz. Inſofern die Menſchen von Seelenbewegungen, welche Leidenſchaften ſind, beſtürmt werden, können ſie einander entgegengeſetzt ſeyn.

Beweis. Ein Menſch, z. B. der Peter, kann die Urſache ſeyn, daß der Paul Unluſt empfindet, weil er Aehnlichkeit mit einem Dinge hat, das Paul haßt (nach S. 16, Th. 3), oder weil der Peter allein ein Ding beſitzt, welches Paul ſelbſt auch liebt (ſiehe S. 32, Th. 3 mit der Anm.), oder aus anderen Urſachen (die wichtigſten davon ſiehe in der Anm. zu S. 55, Th. 3). Und daher wird es kommen (nach Def. 7 der Seelenbew.), daß Paul den Peter haßt, und folglich iſt es leicht möglich (nach S. 40, Th. 3 mit der Anm.), daß Peter den Paul wieder

haſt, und daß ſie alſo (nach S. 39, Th. 3) einander Uebles zuzufügen ſtreben, d. h. (nach S. 30 d. Th.) daß ſie einander entgegen ſind. Die Seelenbewegung der Unluſt iſt aber immer Leidenſchaft (nach S. 59, Th. 3). Alſo können die Menſchen, inſofern ſie von Seelenbewegungen, welche Leidenſchaften ſind, beſtürmt werden, einander entgegengeſetzt ſeyn. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich habe geſagt, Paul haſſe den Peter, weil er ſich vorſtellt, dieſer beſitze das, was Paul ſelbſt auch liebt. Hieraus ſcheint beim erſten Anblicke zu folgen, das dieſe beiden dadurch, daß ſie daſſelbe lieben, und folglich dadurch, daß ſie von Natur übereinſtimmen einander zum Schaden gereichen, und ſonach wenn dieß wahr wäre, müßten Satz 30 u. 31 d. Th. falſch ſeyn. Wenn wir aber die Sache gehörig erwägen wollen, ſo werden wir ſehen, daß Alles dieß durchaus übereinſtimmt. Denn dieſe beiden ſind einander nicht läſtig, inſofern ſie von Natur übereinſtimmen, d. h. inſofern beide daſſelbe lieben, ſondern inſofern ſie von einander abweichen. Denn inſofern beide daſſelbe lieben, wird eben dadurch die Liebe beider genährt (nach S. 31, Th. 3), d. h. (nach Def. 6 der Seelenbew.) eben dadurch wird die Luſt beider genährt. Weit entfernt daher, daß beide einander läſtig ſind, inſofern ſie

daſſelbe lieben und von Natur übereinſtimmen, iſt vielmehr die Urſache hievon, wie geſagt, keine andere, als weil man unterſtellt, daß ſie von Natur von einander abweichen. Denn wir nehmen an, Peter habe die Idee eines geliebten Gegenſtandes, den er jetzt in Beſitz hat, und Paul dagegen die Idee eines geliebten Gegenſtandes, den er verloren hat. Daher kömmt es, daß dieſer von Unluſt, und jener dagegen von Luſt afficirt wird, und ſie inſofern einander entgegengeſetzt ſind. Und auf dieſe Weiſe können wir leicht zeigen, daß die übrigen Urſachen des Haſſes darin allein liegen, daß die Menſchen von Natur verſchieden ſind, und nicht darin, worin ſie übereinſtimmen.

Fünfunddreißigſter Sah. Inſofern die Menſchen nach der Leitung der Vernunft leben, nur inſofern ſtimmen ſie von Natur ſtets nothwendig überein.

Beweis. Inſofern die Menſchen von Seelenbewegungen, welche Leidenſchaften ſind, beſtürmt werden, können ſie von Natur verſchieden (nach S. 33 d. Th.), und einander entgegengeſetzt ſeyn (nach dem vor. S.). Aber nur inſofern ſagt man, die Menſchen handeln, inſofern ſie nach der Leitung der Vernunft leben (nach S. 3, Th. 3), und alſo muß Alles, was aus

der menſchlichen Natur folgt, inſofern ſie durch Vernunft definirt wird (nach Def. 2, Th. 3), durch die menſchliche Natur allein, als durch ſeine nächſte Urſache verſtanden werden. Weil aber Jeder, den Geſetzen ſeiner Natur gemäß, das begehrt, was er für gut, und das zu entfernen ſtrebt, was er für ſchlecht hält (nach S. 19 d. Th.), und da überdieß das, was wir nach dem Gebote der Vernunft für gut oder ſchlecht halten, nothwendig gut oder ſchlecht iſt (nach S. 41, Th. 2), ſo thun alſo die Menſchen, inſofern ſie nach der Leitung der Vernunft leben, nothwendig nur das, was der menſchlichen Natur, und folglich jedem Menſchen nothwendig gut iſt, d. i. (nach Folgeſ. zu S. 31 d. Th.) was mit der Natur eines jeden Menſchen übereinſtimmt, und alſo ſtimmen die Menſchen auch unter ſich, inſofern ſie nach der Leitung der Vernunft leben, nothwendig immer überein. W. z. b. w.

Erſter Folgeſatz. Es gibt in der Natur nichts Einzelnes, was dem Menſchen nützlicher wäre, als der Menſch, der nach der Leitung der Vernunft lebt. Denn was mit ſeiner Natur am meiſten übereinſtimmt, iſt dem Menſchen am nützlichſten (nach Folgeſ. zu S. 31 d. Th.), d. h. (wie ſich von ſelbſt verſteht) der Menſch. Der Menſch handelt aber abſolut gemäß den Geſetzen

ſeiner Natur, wenn er nach der Leitung der Vernunft lebt (nach Def. 2, Th. 3), und ſtimmt nur inſofern immer nothwendig mit der Natur eines andern Menſchen überein (nach dem vor S.); alſo gibt es unter den einzelnen Dingen für den Menſchen nichts Nützlicheres, als der Menſch ꝛc. W. z. h. w.

Zweiter Folgeſatz. Wenn jeder Menſch am meiſten ſeinen Nutzen ſucht, dann ſind die Menſchen am meiſten einander nützlich, denn je mehr Jeder ſeinen Nutzen ſucht, und ſich zu erhalten ſtrebt, um ſo mehr iſt er mit Tugend begabt (nach S. 20 d. Th.), oder was daſſelbe iſt (nach Def. 8 d. Th.), mit um ſo größerem Vermögen iſt er begabt, nach den Geſetzen ſeiner Natur zu handeln, d. h. (nach S. 3, Th. 3) nach der Leitung der Vernunft zu leben. Die Menſchen ſtimmen aber dann am meiſten von Natur überein, wenn ſie nach der Leitung der Vernunft leben (nach obig. S.). Alſo (nach dem vor. Folgeſ.) werden die Menſchen dann am meiſten einander nützlich ſeyn, wenn Jeder am meiſten ſeinen Nutzen ſucht. W. z. h. w.

Anmerkung. Was wir ſo eben dargethan, beſtätigt auch die Erfahrung ſelbſt täglich durch ſo viele und ſo offenkundige Zeugniſſe, daß es faſt in Jedermanns Munde iſt: der Menſch iſt

dem Menſchen ein Gott. Demnach iſt es kein Wunder, daß die Menſchen nach der Leitung der Vernunft leben, vielmehr ſieht es ſo mit ihnen, daß ſie meiſt neidiſch und einander zur Laſt ſind. Nichts deſto minder können ſie ein einſiedleriſches Leben kaum vollführen, ſo daß die Definition: der Menſch ſey ein geſellſchaftliches Thier, ſehr beifällig aufgenommen wurde. Und in der That verhält ſich die Sache ſo, daß aus dem gemeinſchaftlichen Zuſammenleben der Menſchen weit mehr Vortheile als Nachtheile entſtehen. Die Satiriker mögen daher ſo viel ſie wollen die menſchlichen Dinge verlachen, die Theologen ſie verdammen, und die Melancholiſchen mögen aus allen Kräften ein ungeſelliges und häusliches Leben preiſen, die Menſchen verachten und die Thiere bewundern; die Menſchen werden doch die Erfahrung machen, daß ſie durch gegenſeitige Hülfeleiſtung ſich das, was ſie bedürfen, viel leichter verſchaffen, und nur durch vereinte Kräfte die Gefahren, die ihnen überall drohen, vermeiden können, zu geſchweigen, daß es viel höher und unſerer Erkenntniß weit würdiger iſt, die Thaten der Menſchen, als die der Thiere zu betrachten. Doch hievon an einem andern Orte ausführlicher.

Sechsunddreißigſter Satz. Das höchſte Gut derer, die der Tugend nachwandeln, iſt Allen

gemeinſam, und Alle können ſich gleicher Weiſe deſſelben erfreuen.

Beweis. Tugendhaft handeln, iſt nach der Leitung der Vernunft handeln (nach S. 24 d. Th.), und Alles, was wir der Vernunft gemäß zu thun ſtreben, iſt Erkennen (nach S. 26 d. Th.), alſo iſt (nach S. 28 d. Th.) das höchſte Gut derer, welche der Tugend nachwandeln, die Erkenntniß Gottes, d. h. (nach S. 47, Th. 2 mit der Anm.) ein Gut, welches allen Menſchen gemeinſam iſt, und von allen Menſchen, inſofern ſie von derſelben Natur ſind, gleicher Weiſe beſeſſen werden kann. W. z. b. w.

Anmerkung. Fragt aber Jemand, wenn nun das höchſte Gut derer, welche der Tugend nachwandeln, nicht Allen gemeinſam wäre, ob nicht daraus wie oben (ſiehe S. 34 d. Th.), die Menſchen, inſofern ſie von Natur übereinſtimmen, einander entgegengeſetzt wären, ſo dient ihm zur Antwort, daß es nicht aus einem Zufalle, ſondern eben aus der Natur der Vernunft entſpringt, daß das höchſte Gut des Menſchen Allen gemeinſam iſt, weil es nämlich aus dem menſchlichen Weſen ſelbſt, inſofern dieß durch Vernunft definirt iſt, abgeleitet wird, und weil ein Menſch weder ſeyn noch begriffen werden könnte, wenn er nicht das Vermögen hätte, ſich dieſes höchſten

Gutes zu erfreuen; denn es gehört (nach S. 47, Th. 2) zu dem Weſen des menſchlichen Geiſtes, eine adäquate Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes zu haben.

Siebenunddreißigſter Satz. Das Gut, welches Jeder, der der Tugend nachwandelt, für ſich begehrt, wird er auch den übrigen Menſchen wünſchen und um ſo mehr, je größer ſeine Erkenntniß Gottes iſt.

Beweis. Die Menſchen, wenn ſie nach der Leitung der Vernunft leben, ſind dem Menſchen am nützlichſten (nach Folgeſ. 1 zu S. 35 d. Th.); wir werden alſo (nach S. 19 d. Th.) nach der Leitung der Vernunft nothwendig zu bewirken ſtreben, daß die Menſchen nach der Leitung der Vernunft leben. Aber das Gut, das Jeder, der nach dem Gebote der Vernunft lebt, d. h. (nach S. 24 d. Th.) welcher der Tugend nachwandelt, für ſich begehrt, iſt das Erkennen (nach S. 26 d. Th.). Alſo wird Jeder, der der Tugend nachwandelt, das Gut, welches er für ſich begehrt, auch den übrigen Menſchen wünſchen. Ferner iſt die Begierde, inſofern ſie ſich auf den Geiſt bezieht, eben das Weſen des Geiſtes (nach Def. 1 der Seelenbew.). Das Weſen des Geiſtes beſteht aber in der Erkenntniß (nach S. 11, Th. 2), welche die Erkenntniß

Gottes in ſich ſchließt (nach S. 47, Th. 2) und ohne welche (nach S. 15, Th. 1) er weder ſeyn, noch begriffen werden kann; folglich je größere Erkenntniß Gottes das Weſen des Geiſtes in ſich faßt, um ſo größer wird auch die Begierde ſeyn, mit welcher der, welcher der Tugend nachwandelt, das für ſich begehrte Gut einem Andern mitzutheilen wünſcht. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Ein Gut, das ein Menſch für ſich begehrt und liebt, wird er um ſo beſtändiger lieben, wenn er ſieht, daß Andere daſſelbe lieben (nach S. 31, Th. 3), und folglich (nach Folgeſ. deſſelben S.) wird er ſich beſtreben, daß die Uebrigen daſſelbe lieben. Weil nun dieß Gut Allen gemeinſam iſt (nach dem vor. S.) und Alle ſich deſſelben erfreuen können, ſo wird er alſo (aus demſelben Grunde) ſich beſtreben, daß Alle ſich deſſelben erfreuen, und (nach S. 37, Th. 3) um ſo mehr, je mehr er dieſes Gut genießt. W. z. b. w.

1. Anmerkung. Wer aus der bloßen Seelenbewegung ſich beſtrebt, daß die Uebrigen lieben, was er ſelbſt liebt, und daß die Uebrigen nach ſeinem Sinne leben, handelt nur mit Ungeſtüm und iſt deßhalb verhaßt, hauptſächlich denen, welchen etwas Anderes gut ſcheint, und die ſich deßhalb auch bemühen und mit demſelben Ungeſtüm

ſtreben, daß die Uebrigen andererſeits nach ihrem Sinne leben. Da ferner das höchſte Gut, das die Menſchen ihrer Seelenbewegung gemäß begehren, oft ein ſolches iſt, daß nur Einer es beſitzen kann, ſo iſt die Folge, daß die Liebenden im Geiſte nicht einig mit ſich ſelbſt ſind, und, während ſie freudig das Lob des geliebten Gegenſtandes ausſprechen, fürchten ſie ſich davor, Glauben zu finden. Wer aber die Uebrigen durch Vernunft zu leiten ſtrebt, der handelt nicht mit Ungeſtüm, ſondern human und wohlwollend, und iſt im Geiſte durchaus mit ſich einig. Ferner rechne ich zur Religion Alles, wonach wir begehren, und was wir thun, wovon wir die Urſache ſind, inſofern wir eine Idee von Gott haben, oder inſofern wir Gott erkennen. Die Begierde, gut zu handeln, welche daraus hervorgeht, daß wir nach der Leitung der Vernunft leben, nenne ich Frömmigkeit. Sodann die Begierde, wodurch der Menſch, der nach der Leitung der Vernunft lebt, gehalten iſt, ſich die Uebrigen durch Freundſchaft zu verbinden, nenne ich Ehrbarkeit, und das ehrbar, was die Menſchen lieben, die nach der Leitung der Vernunft leben, und das dagegen unehrbar, was der freundſchaftlichen Verbindung entgegen iſt. Ueberdieß habe ich auch gezeigt, welches die Grundlagen des

Staates ſind. Der Unterſchied ferner zwiſchen wahrer Tugend und Unvermögen wird aus dem oben Geſagten leicht gefaßt, daß nämlich die wahre Tugend nichts Anderes iſt, als nach der alleinigen Leitung der Vernunft leben, und ſonach beſteht das Unvermögen blos darin, daß der Menſch von den außer ihm ſeyenden Dingen ſich leiten läßt, und dasjenige zu thun von ihnen beſtimmt wird, was die gemeinſchaftliche Beſchaffenheit der äußeren Dinge, nicht aber das, was ſeine für ſich allein betrachtete Natur, ſelbſt fordert. Dieß iſt es, was ich in der Anmerkung zu S. 18 d. Th. zu beweiſen verſprochen habe. Hieraus geht hervor, daß das Geſetz: man dürfe die Thiere nicht ſchlachten, mehr auf leeren Aberglauben und weibiſches Mitleid, als auf die geſunde Vernunft gegründet iſt. Die Vernunft lehrt uns wohl, wir müßten, um unſeres Nutzens willen, mit den Menſchen in freundſchaftliches Verhältniß treten, nicht aber mit den Thieren oder den Dingen, deren Natur von der menſchlichen Natur verſchieden iſt; vielmehr haben wir daſſelbe Recht auf ſie, welches ſie auf uns haben. Ja weil das Recht einer Jeden durch eines Jeden Tugend oder Vermögen beſtimmt wird, ſo haben die Menſchen ein viel größeres Recht auf die Thiere, als die Thiere auf die Menſchen.

Ich leugne jedoch nicht, daß die Thiere Empfindung haben; ich leugne nur, daß es uns deßhalb verboten seyn soll, für unsern Nutzen zu sorgen und sie nach Gefallen zu gebrauchen und zu behandeln, wie es uns mehr zusagt, da sie ja von Natur nicht mit uns übereinstimmen, und ihre Seelenbewegungen von den menschlichen Seelenbewegungen der Natur nach verschieden sind (siehe die Anmerk. zu S. 5, Th. 3). Ich habe nun noch zu erklären, was gerecht und was ungerecht, was Sünde, und endlich was Verdienst ist. Doch hierüber siehe die folgende Anmerkung.

2. Anmerkung. Im Anhange zum ersten Theile habe ich zu erklären versprochen, was Lob und Tadel, was Verdienst und Sünde, was gerecht und ungerecht ist. Lob und Tadel habe ich schon in der Anmerkung zu S. 29, Th. 3 erklärt. Von dem Uebrigen aber zu reden ist hier der Ort. Doch ist vorher Einiges von dem natürlichen und bürgerlichen Zustand des Menschen zu sagen.

Jeder ist nach dem höchsten Rechte der Natur da, und folglich thut Jeder nach dem höchsten Rechte der Natur das, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt; also beurtheilt Jeder nach dem höchsten Rechte der Natur, was gut und was schlecht sey, und sorgt nach seinem

Sinne für ſeinen Nutzen (ſiehe S. 19 und 20 d. Th.), rächt ſich (ſiehe Folgeſ. 2 zu S. 40, Th. 3), ſtrebt das, was er liebt, zu erhalten, und das, was er haßt, zu vernichten (ſiehe S. 28, Th. 3). Wenn die Menſchen nach der Leitung der Vernunft lebten, würde Jeder (nach Folgeſ. 1 zu S. 35 d. Th.) dieſes ſein Recht, ohne irgend einen Schaden des Andern, erlangen; weil ſie aber den Seelenbewegungen unterworfen ſind (nach Folgeſ. zu S. 4 d. Th.), welche das menſchliche Vermögen oder die Tugend des Menſchen weit übertreffen (nach S. 6 d. Th.), ſo werden ſie deßhalb nach verſchiedenen Seiten hin geriſſen (nach S. 33 d. Th.), und ſind einander entgegen (nach S. 34 d. Th.), während ſie doch gegenſeitiger Hülfe bedürfen (nach Anmerk. zu S. 35 d. Th.). Damit alſo die Menſchen einträchtig leben und einander Hülfe leiſten können, ſo müſſen ſie nothwendig ihr natürliches Recht aufgeben und ſich gegenſeitig die Sicherheit gewähren, daß ſie nichts unternehmen wollen, was einem Andern zum Schaden gereichen könnte. Auf welche Weiſe es aber möglich ſey, daß die Menſchen, die nothwendig den Seelenbewegungen unterworfen (nach Folgeſ. zu S. 4 d. Th.), unbeſtändig und wankelmüthig ſind (nach S. 33 d. Th.), einander Sicherheit

gewähren können und Vertrauen auf einander setzen, das erhellt aus S. 7 d. Th. und S. 39 Th. 3, daß nämlich eine Seelenbewegung nur durch eine Seelenbewegung, die stärker und der einzuschränkenden Seelenbewegung entgegen ist, eingeschränkt werden kann, und daß Jeder sich enthält, Schaden zuzufügen, aus Furcht vor größerem Schaden. Der Verein kann also durch dieses Gesetz Festigkeit erhalten, wenn er sich selbst das Recht aneignet, das jeder Einzelne hat, sich zu rächen, und über das Gute und Schlechte zu entscheiden; er hat also die Macht, eine gemeinschaftliche Lebensweise vorzuschreiben, Gesetze zu geben, und sie nicht durch Vernunft, welche die Seelenbewegungen nicht einschränken kann (nach Anmerk. zu S. 17 d. Th.), sondern durch Drohungen zu befestigen. Dieser durch Gesetze und die Kraft, sich zu erhalten, befestigte Verein heißt Staat, und diejenigen, welche durch das Recht des Staates geschützt werden, heißen Bürger. Hieraus erkennen wir leicht, daß es im Naturzustande nichts gibt, was nach allgemeiner Uebereinstimmung gut oder schlecht ist, da ja Jeder, der im Naturzustande ist, nur für seinen Nutzen sorgt, und nach seinem Sinn, und insofern er nur auf seinen Nutzen Rücksicht nimmt, entscheidet, was gut oder schlecht ist; und durch

kein Gesetz gehalten ist, irgend jemand Anderem als sich allein zu gehorchen; und folglich kann im Naturzustande gar keine Sünde begriffen werden, wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft entschieden wird, was gut oder schlecht ist, und Jeder gehalten ist, dem Staate zu gehorchen. Sünde ist daher nichts Anderes, als Ungehorsam, welcher deßhalb allein nach dem Staatsgesetze bestraft wird, und Gehorsam wird dagegen dem Bürger als Verdienst angerechnet, weil er eben dadurch für würdig erklärt wird, die Vortheile des Staates zu genießen. Ferner ist im Naturzustande Niemand nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft Herr irgend eines Dinges, und es gibt in der Natur nichts, was gerade das Eigenthum dieses und nicht auch das jenes Menschen genannt werden könnte, sondern Alles gehört Allen. Deßhalb gibt es auch im natürlichen Zustande keinen Begriff von dem Willen, einem Jeden das Seinige zu geben, oder Einem das, was ihm gehört, zu entreißen, d. h. im Naturzustande geschieht nichts, was gerecht oder ungerecht heißen könnte, wohl aber im bürgerlichen Zustande, wo nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft entschieden wird, was diesem oder was jenem zukömmt. Hieraus ergibt sich: gerecht und ungerecht, Sünde und Verdienst sind äußerliche

Begriffe, nicht aber Attribute, welche die Natur des Geiſtes ausdrücken. Doch genug hiervon.

Achtunddreißigſter Satz. Was den menſchlichen Körper ſo disponirt, daß er auf mehre Weiſen afficirt werden kann, oder was ihn fähig macht, die äußeren Körper auf mehre Weiſen zu afficiren, iſt für den Menſchen nützlich, und um ſo nützlicher, je fähiger der Körper dadurch gemacht wird, auf mehre Weiſen afficirt zu werden und andere Körper zu afficiren; und dagegen iſt das ſchädlich, was den Körper weniger fähig hiezu macht.

Beweis. Je fähiger der Körper hiezu gemacht wird, deſto fähiger wird der Geiſt zum Auffaſſen gemacht (nach S. 14, Th. 2), und folglich iſt das, was den Körper auf dieſe Weiſe disponirt und ihn dazu fähig macht, nothwendig gut oder nützlich (nach S. 26 und 27 d. Th.), und um ſo nützlicher, je fähiger es den Körper hiezu machen kann, und dagegen (nach demſelben umgekehrten S. 14, Th. 2 und S. 26 und 27 d. Th.) ſchädlich, wenn es den Körper weniger fähig hiezu macht. W. z. b. w.

Neununddreißigſter Satz. Dasjenige, was bewirkt, daß das Verhältniß der Bewegung und Ruhe, welche die Theile des menſchlichen Körpers gegen einander haben, erhalten wird, iſt

gut; und dagegen das ſchlecht, was bewirkt, daß die Theile des menſchlichen Körpers ein anderes Verhältniß der Bewegung und Ruhe gegen einander haben.

Beweis. Der menſchliche Körper bedarf zu ſeiner Erhaltung vieler anderen Körper (nach Poſt. 4, Th. 2); aber das, was die Geſtalt des menſchlichen Körpers ausmacht, beſteht darin, daß ſeine Theile ihre Bewegungen auf irgend eine beſtimmte Weiſe einander mittheilen (nach der Def. vor Lehnſ. 4 hinter S. 13, Th. 2). Was alſo bewirkt, daß das Verhältniß der Bewegung und Ruhe, welches die Theile des menſchlichen Körpers gegen einander haben, erhalten wird, eben das erhält die Geſtalt des menſchlichen Körpers, und bewirkt folglich (nach Poſt. 3 und 6, Th. 2), daß der menſchliche Körper auf vielfache Weiſe afficirt werden, und daß er die äußeren Körper auf vielfache Weiſen afficiren kann; es iſt alſo (nach dem vor. S.) gut. Was ferner bewirkt, daß die Theile des menſchlichen ein anderes Verhältniß der Bewegung und Ruhe erhalten, das bewirkt (nach derſelben Def., Th. 2), daß der menſchliche Körper eine andere Geſtalt annimmt, d. h. (wie an ſich klar iſt und wir am Schluſſe der Einleitung zu dieſem Theile erinnert haben), daß der menſchliche Körper

zerstört wird, und daß er folglich durchaus unfähig gemacht wird, auf mehre Weisen afficirt zu werden, und ist deßhalb (nach dem vor. S.) schlecht. W. z. b. w.

Anmerkung. Wie viel dieß dem Geiste schaden oder nützen kann, wird in dem fünften Theile entwickelt werden. Hier ist aber zu bemerken, daß ich unter dem Sterben des Körpers die Zeit verstehe, wenn seine Theile so disponirt sind, daß sie ein anderes Verhältniß der Bewegung und Ruhe gegen einander erhalten. Denn ich wage nicht zu leugnen, daß der menschliche Körper, obgleich er den Kreislauf des Blutes und mehres Andere behält, durch welches man den Körper leben glaubt, er dennoch in eine andre von der seinigen gänzlich verschiedene Natur verwandelt werden könne. Denn es nöthigt mich kein Grund, anzunehmen, der menschliche Körper sterbe aus, wenn er in eine Leiche verwandelt wird. Ja die Erfahrung selbst scheint es uns anders zu lehren. Denn es geschieht bisweilen, daß ein Mensch solche Veränderungen erleidet, daß man ihn kaum für denselben halten kann, wie ich von einem spanischen Dichter erzählen hörte, der krank gewesen war, und obgleich genesen, dennoch sein vergangenes Leben dermaßen vergessen hatte, daß er die von ihm verfertigten

Gedichte und Tragödien nicht für die seinigen hielt, und gewiß für ein erwachsenes Kind hätte gehalten werden können, wenn er auch seine Muttersprache vergessen hätte. Wenn dieß unglaublich scheint, was sollen wir dann von den Kindern sagen, deren Natur ein Mann von vorgerücktem Alter von der seinigen für so verschieden hält, daß er sich nicht würde überreden können, er sey jemals ein Kind gewesen, wenn er nicht von Andern auf sich schließen müßte? Um aber den Beschränkten keinen Stoff zu geben, um neue Fragen aufzuwerfen, will ich dieß lieber hier abbrechen.

Vierzigster Satz. Was zum gemeinsamen Verein des Menschen dient oder was bewirkt, daß die Menschen einträchtig leben, ist nützlich, und dagegen alles das schlecht, was Zwietracht in den Staat bringt.

Beweis. Denn was das einträchtige Leben der Menschen bewirkt, bewirkt zugleich, daß sie nach der Leitung der Vernunft leben (nach S. 35 d. Th.), und ist also (nach S. 26 und 27 d. Th.) gut, und (aus demselben Grunde) alles das hingegen schlecht, was Zwietracht erregt. W. z. b. w.

Einundvierzigster Satz. Lust ist unmittel-

bar nicht ſchlecht, ſondern gut; Unluſt hingegen iſt unmittelbar ſchlecht.

Beweis. Luſt iſt (nach S. 11, Th. 3 mit der Anm.) eine Seelenbewegung, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder erweitert wird; Unluſt hingegen iſt eine Seelenbewegung, wodurch das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder eingeſchränkt wird, und folglich iſt (nach S. 38 d. Th.) Luſt unmittelbar gut ꝛc. W. z. b. w.

Zweiundvierzigſter Satz. Wohlbehagen kann kein Uebermaß haben, ſondern iſt immer gut, Mißbehagen dagegen iſt immer ſchlecht.

Beweis. Wohlbehagen (ſiehe die Def. in der Anm. zu S. 11, Th. 3) iſt Luſt, welche, wenn ſie ſich auf den Körper bezieht, darin beſteht, daß alle Theile des Körpers gleichmäßig afficirt ſind, d. h. (nach S. 11, Th. 3), daß das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder erweitert iſt, ſo daß alle Theile deſſelben gegen einander daſſelbe Verhältniß der Bewegung und Ruhe behalten, und alſo iſt (nach S. 39 d. Th.) Wohlbehagen immer gut und kann kein Uebermaß haben; Mißbehagen aber (deſſen Def. man gleichfalls in derſ. Anm. zu S. 11, Th. 3 nachſehe) iſt Unluſt, welche inſofern ſie ſich auf den Körper bezieht, darin beſteht, daß

das Thätigkeitsvermögen des Körpers absolut vermindert oder eingeschränkt wird, und ist also (nach S. 38 d. Th.) immer schlecht. W. z. b. w.

Dreiundvierzigster Satz. Wollust kann Uebermaß und Schmerz haben und schlecht seyn, Schmerz aber kann insofern gut seyn, als Wollust oder Lust schlecht ist.

Beweis. Wollust ist Lust, welche, insofern sie sich auf den Körper bezieht, darin besteht, daß ein oder einige Theile desselben mehr als die übrigen afficirt werden (siehe die Def. derselben in der Anm. zu S. 11, Th. 3). Das Vermögen dieser Seelenbewegung kann so groß seyn, daß es die übrigen Handlungen des Körpers übertrifft (nach S. 6 d. Th.) und hartnäckig an ihm haftet, und folglich den Körper an der Fähigkeit hindert, auf vielfache andere Weisen afficirt zu werden, und kann also (nach S. 38 d. Th.) schlecht seyn. Der Schmerz sodann, der hingegen Unlust ist, kann für sich betrachtet nicht gut seyn (nach S. 41 d. Th.); weil aber seine Macht und sein Wachsthum aus der Macht einer äußern Ursache verglichen mit der unsrigen definirt wird (nach S. 5, d. Th.), so können wir uns also unendliche Stufen und Daseynsweisen der Macht dieser Seelenbewegung denken (nach S. 3 d. Th.), und ihn uns also als einen solchen denken, der

die Wolluſt hindern kann, ein Uebermaß zu haben, und (nach dem erſten Theil dieſes Satzes) inſofern bewirken, daß der Körper nicht minder fähig werde; daher wird er inſofern gut ſeyn. W. z. b. w.

Vierundvierzigſter Satz. Liebe und Begierde können Uebermaß haben.

Beweis. Liebe iſt Luſt (nach Def. 6 der Seelenbew.), verbunden mit der Idee einer äußeren Urſache; Wolluſt iſt alſo (nach Anm. zu S. 11, Th. 3) Liebe verbunden mit der Idee einer äußern Urſache, und ſonach kann die Liebe (nach dem vor. S.) Uebermaß haben. Ferner iſt die Begierde um ſo größer, je größer die Seelenbewegung iſt, aus welcher ſie entſpringt (nach S. 37, Th. 3). Wie demnach die Seelenbewegung (nach S. 6 d. Th.) die übrigen Handlungen des Menſchen übertreffen kann, ſo kann auch die Begierde, welche aus eben dieſer Seelenbewegung entſpringt, die übrigen Begierden übertreffen, und deßhalb daſſelbe Uebermaß haben, welches die Wolluſt haben kann, wie wir im vorigen Satze bewieſen. W. z. b. w.

Anmerkung. Das Wohlbehagen, welches ich gut nannte, wird leichter begriffen als bewahrt. Denn die Seelenbewegungen, von denen

wir täglich bestürmt werden, beziehen sich meist auf irgend einen Theil des Körpers, welcher mehr als die übrigen afficirt wird, und deshalb haben die Seelenbewegungen gewöhnlich ein Uebermaß und fesseln den Geist so bei der alleinigen Betrachtung eines einzigen Gegenstandes, daß er nicht an andere denken kann. Und obgleich die Menschen vielfachen Seelenbewegungen unterworfen sind, und man also selten solche findet, die immer von einer und derselben Seelenbewegung bestürmt werden, so gibt es doch Manche, an denen eine und dieselbe Seelenbewegung hartnäckig haftet. Denn wir sehen die Menschen von einem Gegenstande zuweilen so afficirt, daß sie ihn, ob er gleich nicht gegenwärtig ist, dennoch vor sich zu haben meinen. Wenn dieß einem Menschen, der nicht schläft, begegnet, sagen wir, er sey verrückt, wahnsinnig; und gleicherweise hält man die für wahnsinnig, welche in Liebesbrunst Tag und Nacht blos von ihrer Geliebten oder Buhlerin träumen, weil sie gewöhnlich Lachen erregen. Wenn aber ein Geiziger an nichts Anderes denkt, als an Gewinn oder Geld, und ein Ehrsüchtiger an Ruhm ꝛc., so hält man diese nicht für verrückt, weil sie gewöhnlich lästig sind, und als hassenswerth angesehen werden; in der That aber sind Geiz, Ehrsucht, Wollust

u. ſ. w. Arten der Verrücktheit, obgleich man ſie nicht zu den Krankheiten zählt.

Fünfundvierzigſter Satz. Haß kann nie gut ſeyn.

Beweis. Wir ſtreben den verhaßten Menſchen zu vernichten (nach S. 39, Th. 3), d. h. (nach S. 37 d. Th.) wir ſtreben nach Etwas, was ſchlecht iſt. Alſo kann ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Man bemerke, daß ich hier und im Folgenden unter Haß nur den meine, der gegen Menſchen gerichtet iſt.

Erſter Folgeſatz. Neid, Verhöhnung, Verachtung, Zorn, Rachſucht und die übrigen Seelenbewegungen, die zum Haß gehören oder aus demſelben entſpringen, ſind ſchlecht, wie dieß auch aus S. 39, Th. 3 und S. 37 d. Th. erhellt.

Zweiter Folgeſatz. Alles, was wir deßhalb begehren, weil wir mit Haß afficirt ſind, iſt unehrbar und im Staate ungerecht. Auch dieß erhellt aus S. 39, Th. 3 und aus der Def. von unſchicklich und ungerecht in der 1. Anm. zu S. 37 d. Th.

Anmerkung. Zwiſchen Verhöhnung (die ich Folgeſ. 1 ſchlecht genannt habe) und Lachen nehme ich einen großen Unterſchied an. Denn Lachen, wie auch Scherz iſt reine Luſt, und iſt

also, wenn nicht im Uebermaß, an sich gut (nach S. 41 d. Th.). Wahrlich nur ein düsterer und trübseliger Aberglaube verbietet, sich zu erfreuen. Denn weßhalb ziemt es sich mehr, Hunger und Durst zu stillen, als den Mißmuth zu verjagen? Meine Ansicht und meine Gesinnung ist diese: Kein höheres Wesen und nur ein Neidischer freut sich über mein Unvermögen und meine mißliche Lage, oder rechnet uns Thränen, Schluchzen, Furcht und Anderes der Art, was Zeichen eines unvermögenden Geistes ist, als Tugend an; sondern umgekehrt, mit je größerer Lust wir afficirt werden, zu desto größerer Vollkommenheit gehen wir über, d. h. wir nehmen dadurch nothwendig um so mehr Theil an der göttlichen Natur. Der Weise genießt daher die Dinge und erfreut sich an ihnen so viel als möglich (nicht zwar bis zum Ekel, denn das heißt nicht sich erfreuen). Der Weise, sage ich, erquickt und erfrischt sich an mäßiger und angenehmer Speise und Trank, sowie an Geruch und Lieblichkeit der Pflanzen, an Kleiderschmuck, Musik, Fechterspielen, Theater und anderen dergleichen, welche Jeder ohne irgend eines Andern Schaden haben kann. Denn der menschliche Körper ist aus vielfachen Theilen von verschiedener Natur zusammengesetzt, welche beständig neuer und mannigfacher

Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu Allem, was aus ſeiner Natur erfolgen kann, gleich ſehr fähig ſey, und folglich damit der Geiſt auch eben ſo fähig ſey, Mehres zugleich zu erkennen. Dieſe Einrichtung des Lebens ſtimmt alſo ſowohl mit unſern Prinzipien, als auch mit der allgemeinen Praxis aufs Beſte überein. Deßhalb iſt dieſe Lebensweiſe, wenn irgend eine, die beſte und in jeder Hinſicht zu empfehlen, und es iſt nicht nöthig, hierüber deutlicher und weitläufiger zu ſprechen.

Sechsundvierzigſter Satz. Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, ſtrebt ſo viel er kann, Haß, Zorn, Verachtung u. ſ. w. eines Andern gegen ihn durch Liebe oder Edelſinn zu vergelten.

Beweis. Alle Seelenbewegungen des Haſſes ſind ſchlecht (nach Folgeſ. 1 zum vor. S.). Alſo wird der, der nach der Leitung der Vernunft lebt, ſo viel er kann, zu bewirken ſtreben, daß ihn die Seelenbewegungen des Haſſes nicht beſtürmen (nach S. 19 d. Th.), und folglich (nach S. 37 d. Th.) wird er ſtreben, daß auch kein Anderer von dieſen Seelenbewegungen leide. Der Haß wird aber durch gegenſeitigen Haß vermehrt, und kann dagegen durch Liebe vertilgt werden (nach S. 43, Th. 3), ſo daß Haß in

Liebe übergeht (nach S. 44, Th. 3). Wer alſo nach der Leitung der Vernunft lebt, ſtrebt den Haß ꝛc. eines Andern durch Liebe zu vergelten, d. h. durch Edelſinn (die Def. deſſelben ſiehe in der Anm. zu S. 59, Th. 3). W. z. k. w.

Anmerkung. Wer Beleidigungen durch gegenſeitigen Haß rächen will, hat gewiß ein trauriges Leben. Wer aber hingegen Haß mit Liebe zu bekämpfen trachtet, der kämpft gewiß mit Freude und Zuverſicht; er widerſteht ebenſo leicht einem Menſchen als mehren, und bedarf der Hülfe des Glücks faſt gar nicht; diejenigen, die er beſiegt hat, geben mit Freude nach, und zwar nicht aus Verluſt, ſondern aus Zuwachs an Kräften. Alles dieß folgt ſo deutlich aus den bloßen Definitionen von Liebe und Erkenntniß, daß es nicht nöthig iſt, es einzeln zu beweiſen.

Siebenundvierzigſter Satz. Die Seelenbewegungen der Hoffnung und Furcht können an ſich nicht gut ſeyn.

Beweis. Es gibt keine Seelenbewegungen der Hoffnung und Furcht ohne Unluſt; denn Furcht iſt (nach Def. 13 der Seelenbew.) Unluſt, und Hoffnung (ſiehe Erläuterung der Def. 12 und 13 der Seelenbew.) gibt es nicht ohne Furcht, und daher können (nach S. 41 d. Th.) dieſe Seelenbewegungen nicht an ſich gut ſeyn,

ſondern nur, inſofern ſie das Uebermaß der Luſt einſchränken können (nach S. 43 d. Th.). W. z. b. w.

Anmerkung. Hiezu kömmt, daß dieſe Seelenbewegungen einen Mangel der Erkenntniß und ein Unvermögen des Geiſtes anzeigen, und aus dieſer Urſache iſt auch Zuverſicht, Verzweiflung, Freude und Gewiſſensbiß Zeichen der unvermögenden Seele. Denn obgleich Zuverſicht und Freude Seelenbewegungen der Luſt ſind, ſo ſetzen ſie doch voraus, daß ihnen Unluſt, nämlich Hoffnung und Furcht vorangegangen ſey. Je mehr wir daher ſtreben nach der Leitung der Vernunft zu leben, um ſo mehr ſtreben wir, weniger von der Hoffnung abzuhängen, uns von der Furcht zu befreien, das Schickſal, ſo viel wir vermögen, zu beherrſchen, und unſere Handlungen nach dem ſichern Rathſchluſſe der Vernunft einzurichten.

Achtundvierzigſter Satz. Die Seelenbewegungen der Ueberſchätzung und Geringſchätzung ſind ſtets ſchlecht.

Beweis. Denn dieſe Seelenbewegungen widerſtreiten (nach Def. 21 u. 22 der Seelenbew.) der Vernunft, und ſind alſo (nach S. 26 u. 27 d. Th.) ſchlecht. W. z. b. w.

Neunundvierzigſter Satz. Ueberſchätzung macht den Menſchen, den man überſchätzt, leicht hochmüthig.

Beweis. Wenn wir ſehen, daß Jemand aus Liebe mehr als recht iſt von uns hält, werden wir uns leicht rühmlich erſcheinen (nach Anm. zu S. 41, Th. 3), oder mit Luſt afficirt werden (nach Def. 30 der Seelenbew.), und das Gute, was wir von uns geprieſen hören, leicht glauben (nach S. 25, Th. 3), und werden alſo aus Liebe zu uns mehr als recht iſt von uns halten, d. h. (nach Def. 28 der Seelenbew.) wir werden leicht hochmüthig werden. W. z. b. w.

Fünfzigſter Satz. Mitleiden iſt bei einem Menſchen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an ſich ſchlecht und unnütz.

Beweis. Denn Mitleiden iſt (nach Def. 18 der Seelenbew.) Unluſt, und alſo (nach S. 41 d. Th.) an ſich ſchlecht. Das Gute aber, das aus ihm folgt, daß wir nämlich den Menſchen, den wir bemitleiden, aus dem Leiden zu befreien ſuchen (nach Folgeſ. 3 zu S. 27, Th. 3), ſuchen wir nach dem bloßen Gebote der Vernunft zu thun (nach S. 37 d. Th.), und wir können nur nach dem bloßen Gebote der Vernunft etwas thun, von dem wir gewiß wiſſen, daß es gut iſt (nach S. 27 d. Th.), und ſonach iſt Mitleiden bei einem Menſchen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an ſich ſchlecht und unnütz. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß der Menſch, welcher nach dem Gebote der Vernunft lebt, ſo viel als möglich zu bewirken ſtrebt, daß er nicht von Mitleiden berühret werde.

Anmerkung. Wer wahrhaft weiß, daß Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgt, und nach den ewigen Geſetzen und Regeln der Natur geſchieht, der findet gewiß nichts, was des Haſſes, des Verlachens oder der Verachtung werth iſt, und bemitleidet Niemanden, ſondern er ſtrebt, ſo weit die menſchliche Tugend es vermag, wohl zu thun, wie man ſagt, und ſich zu freuen. Dazu kömmt, daß der, der von der Seelenbewegung des Mitleidens leicht gerühret, und durch das Leiden oder die Thränen eines Andern bewegt wird, oft etwas thut, was ihn hernach gereut, ſowohl weil wir nichts aus einer Seelenbewegung thun, worein wir gewiß wiſſen, daß es gut ſey, als auch weil wir leicht durch falſche Thränen betrogen werden. Ich ſpreche hier aber ausdrücklich von dem Menſchen, der nach der Leitung der Vernunft lebt; denn wer weder durch Vernunft noch durch Mitleiden bewegt wird, Anderen Hülfe zu leiſten, der heißt mit Recht inhuman; denn er ſcheint (nach S. 27, Th. 3) keinem Menſchen ähnlich zu ſeyn.

Einundfünfzigſter Satz. Zugeneigtheit widerſtreitet der Vernunft nicht, ſondern kann mit ihr übereinſtimmen und aus ihr entſpringen.

Beweis. Denn Zugeneigtheit iſt Liebe gegen den, der einem Andern wohlgethan hat (nach Def. 19 der Seelenbew.), und kann ſich alſo auf den Geiſt beziehen, inſofern von dieſem geſagt wird, daß er thätig iſt (nach S. 59, Th. 3), d. h. (nach S. 3, Th. 3) inſofern er erkennt, und ſonach mit der Vernunft übereinſtimmt ꝛc. W. z. b. w.

Andrer Beweis. Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, wünſcht auch einem Andern das Gut, das er für ſich begehrt (nach S. 37 d. Th.). Deßhalb wird dadurch, daß er Jemanden einem Andern wohlthun ſieht, ſein eigenes Beſtreben wohlzuthun genährt, d. h. (nach S. 11, Th. 3) er wird Luſt empfinden, und zwar (nach der Vorausſetzung) verbunden mit der Idee deſſen, der dem Andern wohlgethan hat, und folglich iſt er ihm (nach Def. 19 der Seelenbew.) zugeneigt. W. z. b. w.

Anmerkung. Indignation, wie ſie von uns definirt wird (ſiehe Def. 20 der Seelenbew.), iſt nothwendig ſchlecht (nach S. 45 d. Th.). Es iſt aber zu bemerken, daß ich von der höchſten Gewalt, wenn ſie aus dem Verlangen die

Ruhe zu ſichern einen Bürger ſtraft, der einem andern Unrecht gethan hat, nicht ſage, daß ſie gegen den Bürger indignirt ſey, weil ſie nicht von Haß getrieben wird, den Bürger zu verderben, ſondern ihn von Frömmigkeit geleitet, beſtraft.

Zweiundfünfzigſter Satz. Zufriedenheit mit ſich ſelbſt kann aus der Vernunft entſpringen, und nur dieſe Zufriedenheit, welche aus der Vernunft entſpringt, iſt die höchſte, die es geben kann.

Beweis. Zufriedenheit mit ſich ſelbſt iſt Luſt, daraus entſprungen, daß der Menſch ſich ſelbſt und ſein Thätigkeitsvermögen betrachtet (nach Def. 25 der Seelenbew.). Das wahre Thätigkeitsvermögen des Menſchen oder die Tugend iſt aber die Vernunft ſelbſt (nach S. 3, Th. 3), welche der Menſch klar und beſtimmt betrachtet (nach S. 40 und 43, Th. 2). Alſo entſpringt Zufriedenheit mit ſich ſelbſt aus der Vernunft. Ferner faßt der Menſch, wenn er ſich ſelbſt betrachtet, nichts klar und beſtimmt oder adäquat auf, als das, was aus ſeinem Thätigkeitsvermögen erfolgt (nach Def. 2, Th. 3), d. h. (nach S. 3, Th. 3) was aus ſeinem Erkenntnißvermögen erfolgt, und alſo entſteht blos aus dieſer Betrachtung die höchſte Zufriedenheit, die es geben kann. W. z. b. w.

Anmerkung. Zufriedenheit mit ſich ſelbſt iſt wahrhaft das Höchſte, was wir hoffen können; denn Niemand ſtrebt (wie wir S. 25 d. Th. gezeigt haben) ſein Seyn irgend eines Zweckes wegen zu erhalten. Und weil dieſe Zufriedenheit durch Belobungen mehr und mehr genährt und verſtärkt (nach Folgeſ. zu S. 53, Th. 3), und dagegen (nach Folgeſ. zu 55, Th. 3) durch Tadel mehr und mehr geſtört wird, werden wir deßhalb am meiſten durch den Ruhm geleitet, und können ein ſchmachvolles Leben kaum ertragen.

Dreiundfünfzigſter Satz. Niedergeſchlagenheit iſt nicht Tugend, oder entſpringt nicht aus der Vernunft.

Beweis. Niedergeſchlagenheit iſt Unluſt, welche daraus entſpringt, daß der Menſch ſein Unvermögen betrachtet (nach Def. 26 der Seelenbew.). Inſofern aber der Menſch ſich ſelbſt vernunftmäßig erkennt, ſofern nimmt man an, daß er ſein Weſen, d. h. (nach S. 7, Th. 3) ſein Vermögen erkennt. Wenn daher der Menſch, während er ſich ſelbſt betrachtet, irgend ein Unvermögen an ſich wahrnimmt, ſo kömmt das nicht daher, weil er ſich ſelbſt erkennt, ſondern (wie wir S. 55, Th. 3 gezeigt haben) daher, weil ſein Thätigkeitsvermögen eingeſchränkt wird. Wenn wir aber annehmen, daß der Menſch ſein

Unvermögen dadurch begreife, daß er etwas Mächtigeres als ſich erkennt, durch deſſen Erkenntniß er ſein Thätigkeitsvermögen beſtimmt, dann begreifen wir nichts Anderes, als daß der Menſch ſich ſelbſt beſtimmt erkennt (nach S. 26 d. Th.), daß ſein Thätigkeitsvermögen erweitert wird. Deßhalb entſpringt Niedergeſchlagenheit oder Unluſt, welche daraus entſpringt, daß der Menſch ſein Unvermögen betrachtet, nicht aus der wahren Betrachtung oder aus der Vernunft, und iſt auch nicht Tugend, ſondern Leidenſchaft. W. z. b. w.

Vierundfünfzigſter Satz. Reue iſt nicht Tugend, oder entſpringt nicht aus der Vernunft, ſondern der, welcher eine That bereut, iſt doppelt elend oder unvermögend.

Beweis. Der erſte Theil dieſes Satzes wird wie der vorige Satz bewieſen. Der zweite aber erhellt aus der bloßen Definition dieſer Seelenbewegung (ſiehe Def. 27 der Seelenbew.). Denn man läßt ſich zuerſt durch verkehrte Begierde, dann durch Unluſt beſiegen.

Anmerkung. Weil die Menſchen ſelten nach dem Gebote der Vernunft leben, ſo bringen dieſe beiden Seelenbewegungen, nämlich Niedergeſchlagenheit und Reue, und außer dieſen Hoffnung und Furcht mehr Nutzen als Schaden, und wenn daher doch einmal geſündigt werden ſoll, ſo iſt

es beſſer nach dieſer Seite hin zu ſündigen. Denn wenn die Geiſtesſchwächlinge alle gleich ſehr hochmüthig wären, ſich über nichts ſchämten, noch etwas fürchteten, wie könnten ſie dann durch Bande vereinigt und zuſammengehalten werden? Der große Haufe iſt furchtbar, wenn er nicht fürchtet. Darum iſt es kein Wunder, daß die Propheten, welche nicht für den Nutzen einiger Wenigen, ſondern für den allgemeinen Sorge trugen, Niedergeſchlagenheit, Reue und Ehrfurcht ſo ſehr empfohlen haben. Und gewiß können die, welche dieſen Seelenbewegungen unterworfen ſind, viel leichter als Andere dahin gebracht werden, endlich nach der Leitung der Vernunft zu leben, d. h. frei zu ſeyn, und das Leben der Glückſeligen zu genießen.

Fünfundfünfzigſter Satz. Der größte Hochmuth oder der größte Kleinmuth iſt die größte Unkenntniß ſeiner ſelbſt.

Beweis. Dieſer erhellt aus Definition 28 und 29 der Seelenbewegungen.

Sechsundfünfzigſter Satz. Der größte Hochmuth oder der größte Kleinmuth bezeichnet das größte Unvermögen der Seele.

Beweis. Die erſte Grundlage der Tugend iſt, ſein Seyn zu erhalten (nach Folgeſ. zu S. 22

d. Th.), und zwar nach der Leitung der Vernunft (nach S. 24 d. Th.). Wer daher sich selbst nicht kennt, kennt die Grundlage aller Tugenden, und folglich alle Tugenden nicht. Ferner ist tugendhaft handeln nichts Anderes, als nach der Leitung der Vernunft handeln (nach S. 24 d. Th.), und wer nach der Leitung der Vernunft handelt, muß nothwendig wissen, daß er nach der Leitung der Vernunft handle (nach S. 43, Th. 2). Wer daher selbst, und folglich (wie wir eben gezeigt haben) alle Tugenden durchaus nicht kennt, der handelt am wenigsten tugendhaft, d. h. (wie aus Def. 8 d. Th. erhellt), er ist am meisten unvermögend in Beziehung auf die Seele. Und folglich (nach dem vor. S.) bezeichnet der größte Hochmuth, oder der größte Kleinmuth das größte Unvermögen der Seele. W. z. b. w.

Folgesatz. Hieraus folgt ganz deutlich, daß die Hochmüthigen und Kleinmüthigen den Seelenbewegungen am meisten unterworfen sind.

Anmerkung. Kleinmuth kann jedoch leichter abgelegt werden als Hochmuth, da ja dieser die Seelenbewegung einer Lust, jene aber die einer Unlust ist; und folglich (nach S. 18 d. Th.) jene stärker ist als diese.

Siebenundfünfzigſter Satz. Der Hochmüthige liebt die Nähe von Schmarotzern oder Schmeichlern und haßt die der Aufrichtigen.

Beweis. Hochmuth iſt Luſt, daraus entſprungen, daß der Menſch mehr als recht iſt von ſich hält (nach Def. 28 und 6 der Seelenbew.) Dieſe Meinung ſtrebt der hochmüthige Menſch ſo viel als möglich zu nähren (ſiehe Anm. zu S. 13, Th. 3). Und folglich liebt er die Nähe der Schmarotzer oder Schmeichler (deren Erklärungen ich ausgelaſſen habe, weil ſie zu bekannt ſind), und ſcheut die Nähe der Aufrichtigen, welche von ihm halten was recht iſt. W. z. b. w.

Anmerkung. Es würde zu lang werden, wenn ich hier alle Uebel des Hochmuths aufzählen wollte, da ja die Hochmüthigen allen Seelenbewegungen, am wenigſten aber den Seelenbewegungen der Liebe und des Mitgefühls unterworfen ſind. Wir dürfen aber hier nicht unberührt laſſen, daß auch der hochmüthig genannt wird, der von den Uebrigen weniger hält, als recht iſt, und in dieſem Sinne alſo iſt Hochmuth zu definiren als Luſt, entſprungen aus der falſchen Meinung, daß ein Menſch ſich über den Uebrigen erhaben glaubt. Der dieſem Hochmuthe entgegengeſetzte Kleinmuth müßte definirt werden

als Unluſt, entſprungen aus der falſchen Meinung, daß der Menſch ſich unter den Uebrigen ſtehend glaubt. Dieß angenommen, begreifen wir leicht, daß der Hochmüthige nothwendig neidiſch iſt (ſiehe Anm. zu S. 55, Th. 3), und die am meiſten haßt, die am meiſten wegen ihrer Tugenden geprieſen werden, daß ſein Haß nicht leicht durch ihre Liebe oder Güte beſiegt werden kann (ſiehe Anm. zu S. 41, Th. 3), und daß er nur an der Nähe derjenigen ſich erfreut, welche ſeinem unvermögenden Geiſte nachgeben, und aus dem Narren einen Wahnſinnigen machen. Obgleich der Kleinmuth dem Hochmuth entgegengeſetzt iſt, ſo ſteht dennoch der Kleinmüthige dem Hochmüthigen ſehr nahe; denn da ſeine Unluſt daraus entſpringt, daß er ſein Unvermögen nach dem Vermögen oder der Tugend Anderer beurtheilt, ſo hat er alſo Erleichterung von ſeiner Unluſt, d. h. er hat Luſt, wenn ſeine Vorſtellung ſich mit der Betrachtung fremder Gebrechen beſchäftigt, woraus der Spruch entſtanden iſt:

Tröſtung im Unglück iſt's, des Leidens Genoſſen zu haben.

Dagegen wird er um ſo mehr Unluſt haben, je mehr er ſich unter den Uebrigen ſtehend glaubt; daher kömmt es, daß Niemand mehr zum Neide geneigt iſt, als die Kleinmüthigen, und daß dieſe am meiſten die Thaten der Menſchen

zu beobachten ſuchen, mehr um ſie zu tadeln, als um ſie zu verbeſſern, und daß ſie endlich nur den Kleinmuth preiſen und ſich deſſen rühmen, doch ſo, daß ſie dennoch als Kleinmüthige erſcheinen. Dieß erfolgt ſo nothwendig aus dieſer Seelenbewegung, wie aus der Natur des Dreiecks, daß ſeine drei Winkel zweien rechten gleich ſind, und ich habe ſchon geſagt, daß ich dieſe und ähnliche Seelenbewegungen ſchlecht nenne, inſofern ich nur den menſchlichen Nutzen bedachte. Die Geſetze der Natur beziehen ſich aber auf die allgemeine Ordnung der Natur, von welcher der Menſch ein Theil iſt. Dieß habe ich hier im Vorbeigehen bemerken wollen, damit Niemand glaube, ich hätte hier die Gebrechen und widerſinnigen Thaten der Menſchen aufzählen, und nicht vielmehr die Natur und die Eigenſchaften der Dinge beweiſen wollen; denn, wie ich in der Einleitung zum dritten Theil geſagt habe, ich betrachte die menſchlichen Seelenbewegungen und ihre Eigenſchaften ebenſo, wie die übrigen Dinge der Natur. Und gewiß bezeichnen die menſchlichen Seelenbewegungen, wenn auch nicht das menſchliche, doch wenigſtens das Vermögen und die Kunſtfertigkeit der Natur ebenſoſehr als vieles Andere, was wir bewundern, und an deſſen Betrachtung wir uns erfreuen. Ich fahre

indeß fort, das von den Seelenbewegungen anzuführen, was den Menſchen Nutzen bringt, oder ihnen zum Schaden gereicht.

Achtundfünfzigſter Satz. Der Ruhm widerſtreitet nicht der Vernunft, ſondern kann aus ihr entſpringen.

Beweis. Dieſer erhellt aus Def. 30 der Seelenbewegungen und aus der Def. von ehrbar in der 1. Anmerk. zu S. 37 dieſes Theils.

Anmerkung. Was man eitlen Ruhm nennt, iſt Zufriedenheit mit ſich ſelbſt, die durch die bloße Meinung des großen Haufens genährt wird, bei deren Verſchwinden die Zufriedenheit ſelbſt verſchwindet, d. h. (nach Anm. zu S. 52 d. Th.) das höchſte Gut, das Jeder liebt. Daher kömmt es, daß, wer ſich der Meinung des großen Haufens rühmt, von täglicher Sorge geängſtigt, ſeinen Ruf zu erhalten ſtrebt, arbeitet und ſich abmüht. Denn der große Haufe iſt wankelmüthig und unbeſtändig, und deßhalb verſchwindet der Ruf bald, wenn er nicht erhalten wird. Ja weil Alle den Beifall des großen Haufens zu erjagen begehren, ſo unterdrückt leicht jeder Einzelne den Ruf des Andern; wenn daher um das vermeinte höchſte Gut geſtritten wird, ſo entſteht eine außerordentliche Luſt, einander auf jegliche Weiſe zu unterdrücken, und wer

endlich als Sieger davongeht, rühmt sich mehr darüber, daß er dem Andern im Wege stand, als daß er sich den Weg gebahnt. Dieser Ruhm oder diese Zufriedenheit also ist wirklich eitel, da er keiner ist. Was von dem Schamgefühl zu bemerken ist, läßt sich leicht aus dem abnehmen, was wir von dem Mitgefühl und der Reue gesagt haben. Ich füge nur das hinzu, daß, wie das Mitleiden, so auch die Scham, wenn auch keine Tugend, doch gut ist, insofern sie anzeigt, daß der Mensch, welcher Scham empfindet, die Begierde habe, ehrbar zu leben, wie auch der Schmerz in so fern gut genannt wird, als er anzeigt, daß der verletzte Theil noch nicht ganz verdorben ist. Obgleich daher der Mensch, welcher sich einer That schämt, wirklich Unlust empfindet, so ist er dennoch vollkommener, als der Schamlose, der keine Begierde hat, ehrbar zu leben.

Dieß ist es, was ich von den Seelenbewegungen der Lust und Unlust zu bemerken mir vorgesetzt hatte. Was die Begierden betrifft, so sind diese freilich gut oder schlecht, je nachdem sie aus guten oder schlechten Seelenbewegungen entspringen; aber alle sind wahrhaft blind, insofern sie durch Seelenbewegungen, die Leidenschaften sind, in uns erzeugt werden (wie man

leicht aus dem in der Anmerkung zu S. 44 d. Th. Gesagten schließen kann), und würden von gar keinem Nutzen seyn, wenn die Menschen sich leicht bewegen ließen, nach dem alleinigen Gebote der Vernunft zu leben, wie ich nun kurz zeigen werde.

Neunundfünfzigster Satz. Zu allen Thaten, zu welchen wir durch eine Seelenbewegung, die eine Leidenschaft ist, bestimmt werden, können wir auch ohne diese durch die Vernunft bestimmt werden.

Beweis. Vernunftmäßig handeln ist nichts Anderes (nach S. 3 und Def. 2, Th. 3), als das thun, was aus der Nothwendigkeit unserer für sich allein betrachteten Natur erfolgt. Unlust aber ist sofern schlecht, insofern sie dieses Thätigkeitsvermögen vermindert oder einschränkt (nach S. 41 d. Th.). Also können wir durch diese Seelenbewegung zu keiner That bestimmt werden, welche wir nicht thun könnten, wenn die Vernunft uns leitete. Ferner ist Lust nur in so fern schlecht, als sie die Fähigkeit des Menschen zur Thätigkeit hindert (nach S. 41 und 43 d. Th.), und folglich können wir auch insofern zu keiner That bestimmt werden, welche wir nicht thun könnten, wenn die Vernunft uns leitete. Endlich, insofern Lust gut ist, sofern stimmt sie mit

der Vernunft überein (denn sie besteht darin, daß das Thätigkeitsvermögen des Menschen vermehrt oder erweitert wird), und ist keine Leidenschaft, ausgenommen wenn das Thätigkeitsvermögen des Menschen nicht so weit vermehrt wird, daß er sich und seine Handlungen adäquat begreift (nach S. 3, Th. 3 mit der Anm.). Wenn daher der mit Lust afficirte Mensch zu einer so großen Vollkommenheit gebracht würde, daß er sich und seine Handlungen adäquat begriffe, so wäre er auch fähig, ja noch fähiger zu denselben Handlungen, zu welchen er jetzt von den Seelenbewegungen, welche Leidenschaften sind, bestimmt wird. Aber alle Seelenbewegungen beziehen sich auf Lust, Unlust oder Begierde (siehe Erläuterung von Def. 4 der Seelenbew.); und Begierde ist (nach Def. 1 der Seelenbew.) nichts Anderes, als eben das Bestreben der Thätigkeit. Also können wir zu allen Handlungen, zu welchen wir durch eine Seelenbewegung, welche Leidenschaft ist, bestimmt werden, ohne diese durch die Vernunft allein geleitet werden. W. z. b. w.

Anderer Beweis. Jede Handlung wird insofern schlecht genannt, insofern aus ihr hervorgeht, daß wir von Haß oder irgend einer schlechten Seelenbewegung afficirt sind (siehe Folges. 1 zu S. 45 d. Th.). Aber keine Handlung für sich

allein betrachtet iſt gut oder ſchlecht (wie wir in der Einleitung zu dieſem Theil gezeigt haben), ſondern eine und dieſelbe Handlung iſt bald gut, bald ſchlecht. Alſo können wir zu derſelben Handlung, welche nur ſchlecht iſt, oder welche aus irgend einer ſchlechten Seelenbewegung entſpringt, durch die Vernunft geleitet werden (nach S. 19 d. Th.). W. z. b. w.

Anmerkung. Dieß wird ſich durch ein Beiſpiel deutlicher erklären. Die Handlung des Schlagens, inſofern ſie phyſiſch betrachtet wird, und wir nur darauf achten, daß der Menſch den Arm aufhebt, die Hand zuſammendrückt und den ganzen Arm mit Gewalt hinunter bewegt, iſt eine Tugend, welche aus dem Bau des menſchlichen Körpers begriffen wird. Wenn daher ein Menſch aus Zorn oder Haß die Hand zuſammenzudrücken oder den Arm zu bewegen beſtimmt wird, ſo kommt dieß daher, wie wir im zweiten Theil gezeigt haben, daß eine und dieſelbe Handlung mit allerlei Vorſtellungen von Dingen verbunden werden kann, und wir alſo zu einer und derſelben That ſowohl durch die Vorſtellung der Dinge, welche wir verworren, als durch die, welche wir klar und beſtimmt begreifen, beſtimmt werden können. Es iſt alſo klar, daß jede Begierde, welche aus einer Seelenbewegung, die

eine Leidenſchaft iſt, entſpringt, von keinem Nutzen wäre, wenn die Menſchen von der Vernunft geleitet werden könnten. — Sehen wir nunmehr, warum wir eine Begierde, welche aus einer Seelenbewegung entſpringt, die eine Leidenſchaft iſt, eine blinde nennen.

Sechzigſter Satz. Die Begierde, welche aus einer Luſt oder Unluſt entſpringt, die ſich auf einen oder auf einige, nicht aber auf alle Theile des Körpers bezieht, nimmt keine Rückſicht auf das dem ganzen Menſchen Nützliche.

Beweis. Geſetzt z. B. der Theil A eines Körpers werde durch die Gewalt irgend einer äußeren Urſache ſo verſtärkt, daß er vor den übrigen ein Uebergewicht hat, ſo wird (nach S. 6 d. Th.) dieſer Theil nicht deßhalb ſeine Kräfte zu verlieren ſtreben, damit die übrigen Theile des Körpers ihre Funktionen verrichten können, denn er müßte eine Kraft oder ein Vermögen haben, ſeine Kräfte zu verlieren, was (nach S. 6, Th. 3) widerſinnig iſt. Dieſer Theil wird daher ſtreben, und folglich (nach S. 7 und 12, Th. 3) auch der Geiſt, dieſen Zuſtand zu erhalten, und folglich ſteht die Begierde, welche aus einer ſolchen Seelenbewegung der Luſt entſpringt, nicht in Beziehung mit dem Ganzen. Wenn dagegen geſetzt wird, der Theil A werde einge-

ſchränkt, ſo daß die übrigen ein Uebergewicht haben, ſo wird auf dieſelbe Weiſe bewieſen, daß auch die Begierde, welche aus der Unluſt entſpringt, nicht in Beziehung mit dem Ganzen ſteht. W. z. b. w.

Anmerkung. Da ſich nun die Luſt meiſt (nach Anm. zu S. 44 d. Th.) auf einen Theil des Körpers bezieht, ſo ſind wir daher meiſt geneigt, unſer Seyn zu erhalten, ohne Rückſicht auf unſer geſammtes Wohlbefinden zu nehmen. Hiezu kömmt, daß die uns am meiſten feſſelnden Begierden (nach Folgeſ. zu S. 9 d. Th.) ſich nur auf die Gegenwart, nicht aber auf die Zukunft beziehen.

Einundſechzigſter Satz. Die Begierde, welche aus der Vernunft entſpringt, kann kein Uebermaß haben.

Beweis. Begierde iſt (nach Def. 1 der Seelenbew.), abſolut betrachtet, eben das Weſen des Menſchen, inſofern es begriffen wird, als auf irgend eine Weiſe beſtimmt etwas zu thun. Demnach iſt die Begierde, welche aus der Vernunft entſpringt, d. h. (nach S. 3, Th. 3) welche ſich in uns erzeugt, inſofern wir handeln, eben das Weſen oder die Natur des Menſchen, inſofern es begriffen wird, als das zu thun beſtimmt, was aus dem alleinigen Weſen des Menſchen

adäquat begriffen wird (nach Def. 2, Th. 3). Wenn also diese Begierde ein Uebermaß haben könnte, so könnte also die menschliche Natur für sich allein betrachtet sich selbst überschreiten, oder vermöchte mehr, als sie vermag, was ein offenbarer Widerspruch ist; und folglich kann diese Begierde kein Uebermaß haben. W. z. b. w.

Zweiundsechzigster Satz. Insofern der Geist die Dinge nach dem Gebote der Vernunft begreift, wird er gleicher Weise erregt, es mag die Idee eines künftigen, vergangenen, oder gegenwärtigen Dinges seyn.

Beweis. Alles, was der Geist nach Anleitung der Vernunft begreift, begreift er unter derselben Form der Ewigkeit oder Nothwendigkeit (nach Folges. 2 zu S. 44, Th. 2) und wird mit derselben Gewißheit afficirt (nach S. 43, Th. 2 und der Anm.). Mag es daher die Idee eines künftigen, vergangenen oder gegenwärtigen Dinges seyn, so begreift der Geist das Ding mit derselben Nothwendigkeit, und wird mit derselben Gewißheit afficirt, und die Idee ist, sey sie die eines künftigen, vergangenen oder gegenwärtigen Dinges, dennoch gleich wahr (nach S. 41, Th. 2), d. h. (nach Def. 4, Th. 2) sie hat dennoch immer dieselben Eigenschaften einer adäquaten Idee. Und sonach wird der Geist, insofern

er nach dem Gebote der Vernunft die Dinge begreift, auf dieſelbe Weiſe afficirt, mag es die Idee eines künftigen, vergangenen oder gegenwärtigen Dinges ſeyn. W. z. b. w.

Anmerkung. Wenn wir von der Dauer der Dinge eine adäquate Erkenntniß haben, und die Daſeynszeiten derſelben durch die Vernunft beſtimmen könnten, ſo würden wir die künftigen Dinge mit derſelben Seelenbewegung, wie die gegenwärtigen, betrachten; der Geiſt würde das Gute, welches er als zukünftig begreift, eben ſo ſehr wie das gegenwärtige erſtreben, würde folglich das kleinere gegenwärtige Gut nothwendig für ein größeres künftiges Gut hintanſetzen und keineswegs nach dem ſtreben, was jetzt gut, aber die Urſache eines künftigen Uebels iſt, wie wir bald beweiſen werden. Wir können aber von der Dauer der Dinge (nach S. 31, Th. 2) nur eine ſehr unadäquate Erkenntniß haben, und beſtimmen die Daſeynszeiten der Dinge (nach Anmerk. zu S. 44, Th. 2) nur nach der Vorſtellung, welche durch die Vorſtellung eines gegenwärtigen, und durch die eines künftigen Dinges nicht gleicherweiſe afficirt wird. Daher kömmt es, daß die wahre Erkenntniß des Guten und Böſen, welche wir haben, nur eine abſtrakte oder allgemeine iſt, und das Urtheil, welches wir über

die Ordnung und die Cauſalverknüpfung der Dinge fällen, um daraus zu beſtimmen, was jetzt gut oder ſchlecht für uns ſey, mehr ein imaginäres, als ein reales iſt. Demnach iſt es kein Wunder, wenn die Begierde, welche aus der Erkenntniß des Guten und Böſen entſpringt, inſofern ſich dieſe auf die Zukunft bezieht, ſehr leicht durch die Begierde zu den Dingen eingeſchränkt werden kann, welche in der Gegenwart angenehm ſind; ſiehe hierüber S. 15 d. Th.

Dreiundſechzigſter Satz. Wer von Furcht geleitet wird, und das Gute thut, um das Böſe zu vermeiden, der wird nicht von der Vernunft geleitet.

Beweis. Alle Seelenbewegungen, welche ſich auf den Geiſt, inſofern er thätig iſt, d. h. (nach S. 3, Th. 3) die ſich auf die Vernunft beziehen, ſind Seelenbewegungen der Luſt und Begierde (nach S. 59, Th. 3). Sonach wird (nach Def. 13 der Seelenbew.) wer von Furcht geleitet wird, und das Gute thut aus Furcht vor dem Böſen, nicht von der Vernunft geleitet. W. z. b. w.

Anmerkung. Die Finſterlinge, die beſſer Fehler zu tadeln, als Tugenden zu lehren verſtehen, und die die Menſchen nicht durch Vernunft zu leiten, ſondern vielmehr durch Furcht

ſo in Zaum zu halten ſtreben, daß ſie mehr das Böſe ſcheuen, als die Tugenden lieben, bezwecken nichts Anderes, als daß die Anderen eben ſo elend werden, wie ſie ſelbſt, und deßhalb iſt es kein Wunder, wenn ſie den Menſchen meiſt läſtig und verhaßt ſind.

Folgeſatz. Durch die Begierde, welche aus der Vernunft entſpringt, verfolgen wir unmittelbar das Gute und fliehen mittelbar das Böſe.

Beweis. Denn die Begierde, welche aus der Vernunft entſpringt, kann blos aus der Seelenbewegung der Luſt, welche nicht Leidenſchaft iſt, entſpringen (nach S. 59, Th. 3), d. h. aus einer Luſt, welche kein Uebermaß haben kann (nach S. 61 d. Th.), nicht aber aus Unluſt. Und ſonach entſpringt dieſe Begierde (nach S. 8 d. Th.) aus der Erkenntniß des Guten, nicht aber aus der des Böſen, und alſo erſtreben wir nach der Leitung der Vernunft unmittelbar das Gute, und fliehen nur in Beziehung hierauf das Böſe. W. z. b. w.

Anmerkung. Das Beiſpiel von einem Kranken und Geſunden erklärt dieſen Folgeſatz. Der Kranke ißt, was ihm zuwider iſt, aus Beſorgniß vor dem Tode; der Geſunde aber erfreut ſich an der Speiſe und genießt ſo ſein Leben beſſer, als wenn er den Tod fürchtete und ihn

unmittelbar zu vermeiden ſuchte. So wird der Richter blos durch die Vernunft geleitet, da er nicht aus Haß oder Zorn ꝛc., ſondern blos aus Liebe zum öffentlichen Wohl den Schuldigen zum Tode verurtheilt.

Vierundſechzigſter Satz. Die Erkenntniß des Böſen iſt eine unadäquate Erkenntniß.

Beweis. Die Erkenntniß des Böſen iſt die Unluſt ſelbſt (nach S. 8 d. Th.), inſofern wir uns derſelben bewußt ſind; Unluſt aber iſt Uebergang zu geringerer Vollkommenheit (nach Def. 3 der Seelenbew.), welche deßhalb aus dem Weſen des Menſchen an ſich nicht verſtanden werden kann (nach S. 6 und 7, Th. 3), und ſonach (nach Def. 2, Th. 3) eine Leidenſchaft iſt, welche (nach S. 3, Th. 3) von unadäquaten Ideen abhängt, und folglich (nach S. 29, Th. 2) iſt ihre Erkenntniß, nämlich die Erkenntniß des Böſen, unadäquat. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß der menſchliche Geiſt, wenn er nur adäquate Ideen hätte, ſich keinen Begriff des Böſen bilden würde.

Fünfundſechzigſter Satz. Von zwei Gütern werden wir nach der Leitung der Vernunft das größere, und von zwei Uebeln das kleinere wählen.

Beweis. Das Gut, welches uns ein

größeres Gut zu genießen hindert, iſt eigentlich ein Uebel; denn gut und übel wird (wie wir in der Einleitung zu d. Th. gezeigt haben) von den Dingen geſagt, inſofern wir ſie mit einander vergleichen, und (aus demſelben Grunde) iſt das kleinere Uebel eigentlich ein Gut, deßhalb werden wir (nach Folgeſ. zu S. 63 d. Th.) nach der Leitung der Vernunft nur das größere Gut und das kleinere Uebel begehren oder wählen. W. z. h. w.

Folgeſatz. Wir wählen nach der Leitung der Vernunft ein kleineres Uebel um eines größeren Gutes willen, und verſchmähen ein kleineres Gut, das die Urſache eines größeren Uebels iſt. Denn das Uebel, das hier kleiner heißt, iſt eigentlich ein Gut, und das Gut dagegen ein Uebel, deßhalb begehren wir (nach Folgeſ. zu S. 63 d. Th.) jenes und verſchmähen dieſes. W. z. h. w.

Sechsundſechzigſter Satz. Nach der Leitung der Vernunft ſuchen wir das größere künftige Gut ſtatt des gegenwärtigen geringeren zu erlangen, und das gegenwärtige geringere Uebel ſtatt eines größeren künftigen Uebels.

Beweis. Wenn der Geiſt eine adäquate Erkenntniß eines künftigen Dinges haben könnte, würde er gegen ein künftiges und gegenwärtiges

Ding eine und dieſelbe Seelenbewegung haben (nach S. 62 d. Th.). Deßhalb iſt, inſofern wir auf die Vernunft ſelbſt achten, wie wir in unſerm Satze unterſtellen, die Sache dieſelbe, mag ſie als größeres Gut oder Uebel als künftig oder als gegenwärtig angenommen werden. Und folglich begehren wir (nach S. 63 d. Th.) das größere künftige Gut ſtatt des gegenwärtigen geringern ꝛc. W. z. b. w.

Folgeſatz. Wir begehren nach der Leitung der Vernunft das geringere oder gegenwärtige Uebel, das die Urſache eines größern künftigen Gutes iſt, und verſchmähen das gegenwärtige geringere Gut, das die Urſache eines größern künftigen Uebels iſt. Dieſer Folgeſatz verhält ſich zum vorigen Satze, wie Folgeſ. des S. 65 zu S. 65 ſelbſt.

Anmerkung. Vergleicht man nun dieß mit dem, was wir in dieſem Theile bis zu Satz 8 über die Macht der Seelenbewegungen auseinandergeſetzt haben, ſo ſieht man leicht, welch ein Unterſchied zwiſchen dem Menſchen iſt, der von der Seelenbewegung oder der Meinung, und dem Menſchen, der von der Vernunft geleitet wird. Denn Jener thut, er mag wollen oder nicht, das, worüber er ſich in der größten Unkenntniß befindet; dieſer aber folgt in Allem nur

ſich ſelbſt und thut nur das, was er als das Höchſte im Leben kennt, und wegen er deſſhalb am meiſten Begierde hat, und darum nenne ich jenen einen Unfreien, dieſen aber einen Freien, über deſſen Geſinnung und Lebensweiſe ich noch Einiges bemerken will.

Siebenundſechzigſter Satz. Der freie Menſch denkt an nichts weniger, als an den Tod, und ſeine Weisheit iſt nicht ein Nachdenken über den Tod, ſondern über das Leben.

Beweis. Der freie Menſch, d. h. der, welcher nur nach dem Gebote der Vernunft lebt, wird nicht von der Todesfurcht geleitet (nach S. 63 d. Th.), ſondern er begehrt das Gute unmittelbar (nach dem Folgſ. deſſelb. S.), d. h. (nach S. 24 d. Th.) zu handeln, zu leben, ſein Seyn zu erhalten aus dem Grunde, weil er ſeinen Nutzen ſucht, und folglich denkt er an nichts weniger, als an den Tod, und ſeine Weisheit iſt vielmehr ein Nachdenken über das Leben. W. z. b. w.

Achtundſechzigſter Satz. Wenn die Menſchen frei geboren würden, würden ſie, ſo lange ſie frei wären, keinen Begriff von gut und böſe bilden.

Beweis. Ich habe denjenigen frei genannt,

der von der Vernunft allein geleitet wird; wer daher frei geboren wird und frei bleibt, hat nur adäquate Ideen und hat ſonach keinen Begriff von böſe (nach Folgeſ. zu S. 64 d. Th.), und deßhalb (denn gut und böſe ſind relative Begriffe) auch nicht von gut. W. z. b. w.

Anmerkung. Aus Satz 4 d. Th. erhellt, daß die Vorausſetzung dieſes Satzes falſch iſt, und nur begriffen werden kann, inſofern wir auf die bloße menſchliche Natur, oder vielmehr auf Gott unſre Augen richten, nicht inſofern er unendlich, ſondern nur inſofern er Urſache des Menſchendaſeyns iſt. Dieſes und Anderes, was wir bewieſen haben, ſcheint von Moſes in jener Geſchichte des erſten Menſchen bezeichnet zu ſeyn. Denn in dieſer iſt nur dasjenige Vermögen Gottes begriffen, wodurch er den Menſchen erſchaffen hat, d. h. das Vermögen, wodurch er blos für den Nutzen des Menſchen geſorgt hat, und inſofern heißt es, Gott habe dem freien Menſchen verboten, von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen zu eſſen, und ſobald er von ihm eſſe, würde er ſogleich vielmehr den Tod fürchten, als zu leben wünſchen. Als ſodann der Menſch die Frau gefunden hatte, welche ganz mit ſeiner Natur übereinſtimmte, erkannte er, daß es in der Natur nichts Nützlicheres

für ihn geben könne, als sie; nachdem er aber die Thiere sich ähnlich glaubte, fing er sogleich an, die Triebe derselben nachzuahmen (siehe S. 27, Th. 3) und verlor seine Freiheit, welche die Patriarchen später wieder erlangten, geleitet von dem Geiste Christi, d. h. von der Idee Gottes, von welcher allein es abhängt, daß der Mensch frei ist, und daß er das Gute, welches er für sich begehrt, auch für die übrigen Menschen begehrt, wie wir oben (S. 37 d. Th.) bewiesen haben.

Neunundsechzigster Satz. Die Tugend des freien Menschen erscheint eben so groß in der Vermeidung, als in der Ueberwindung der Gefahren.

Beweis. Eine Seelenbewegung kann nur durch eine Seelenbewegung, die entgegengesetzt und stärker als die einzuschränkende Seelenbewegung ist, eingeschränkt und aufgehoben werden (nach S. 7, Th. 4). Tollkühnheit und Furcht sind aber Seelenbewegungen, welche als gleich groß begriffen werden können (nach S. 5 und 3 d. Th). Also wird eine gleich große Tugend oder Seelenstärke erfordert (die Def. derselben siehe Anm. zu S. 59, Th. 3), um die Kühnheit, wie um die Furcht einzuschränken, d. h. (nach Def. 40 und 41 der Seelenbew.) der

freie Mensch vermeidet die Gefahren mit derselben Tugend des Gemüths, mit welcher er sie zu überwinden sucht. W. z. h. w.

Folgesatz. Dem freien Menschen wird daher die Flucht zu rechter Zeit eben so sehr als Besonnenheit angerechnet, wie der Kampf; oder, der freie Mensch erwählt mit derselben Seelenstärke oder Standhaftigkeit der Seele die Flucht wie den Kampf.

Anmerkung. Was Seelenstärke ist, oder was ich darunter verstehe, habe ich in der Anm. zu S. 59, Th. 3 erläutert. Unter Gefahr verstehe ich aber Alles, was Ursache irgend eines Uebels seyn kann, wie der Unlust, des Hasses, der Zwietracht ꝛc.

Siebzigster Satz. Der freie Mensch, der unter Ungebildeten lebt, sucht soviel als möglich ihre Wohlthaten abzulehnen.

Beweis. Jeder beurtheilt nach seiner Sinnesweise, was gut ist (siehe Anm. zu S. 39, Th. 3). Der Ungebildete also, der Jemanden eine Wohlthat erwiesen hat, wird sie nach seiner Sinnesweise schätzen, und wenn er sieht, daß sie von dem, dem sie erwiesen worden, geringer geschätzt wird, wird er Unlust empfinden (nach S. 42, Th. 3). Der freie Mensch trachtet aber, sich die übrigen Menschen durch Freundschaft zu

verbinden (nach S. 37 d. Th.) und den Menſchen nicht nach ihrer Seelenbewegung Gleiches zu vergelten, ſondern er ſtrebt, ſich und die Uebrigen durch das freie Urtheil der Vernunft zu leiten und nur das zu thun, was er ſelbſt als das Höchſte erkennt. Daher ſucht der freie Menſch, um den Ungebildeten nicht verhaßt zu werden, und um nicht ihrem Verlangen, ſondern der Vernunft allein zu gehorchen, ihre Wohlthaten ſo viel als möglich abzulehnen. W. z. b. w.

Anmerkung. Ich ſage, ſo viel als möglich. Denn obgleich die Menſchen ungebildet ſind, ſind es doch Menſchen, welche menſchliche Hülfe, die vorzüglichſte von allen, in der Noth leiſten können. Und deßhalb iſt es oft nöthig, Wohlthaten von ihnen anzunehmen, und folglich ihnen dagegen nach ihrer Sinnesweiſe zu willfahren. Dazu kömmt, daß die Ablehnung von Wohlthaten der Vorſicht bedarf, damit wir ſie nicht zu verachten oder aus Geiz die Wiedererſtattung zu ſcheuen ſcheinen, und ſo, während wir ihrem Haſſe entgehen wollen, eben dadurch in den Kampf mit ihnen hineinrennen. Deßhalb muß man bei dem Ablehnen von Wohlthaten Rückſicht auf das Nützliche und Schickliche nehmen.

Einundſiebzigſter Satz. Die freien Menſchen allein ſind gegen einander höchſt dankbar.

Beweis. Die freien Menſchen allein ſind einander höchſt nützlich, und verbinden ſich unter einander durch die höchſte Nothwendigkeit der Freundſchaft (nach S. 35 d. Th. und Folgeſ. 1 deſſ. S.), und ſtreben mit gleichem Liebeseifer einander wohlzuthun (nach S. 37 d. Th.). Und folglich (nach Def. 34 der Seelenbew.) ſind die freien Menſchen allein gegen einander höchſt dankbar. W. z. b. w.

Anmerkung. Der Dank, welchen die Menſchen einander abſtatten, die von blinder Begierde geleitet werden, iſt meiſt eher ein Handel oder ein Köder als Dank. Ferner iſt Undankbarkeit keine Seelenbewegung. Doch iſt Undankbarkeit unehrbar, weil ſie meiſtentheils anzeigt, daß der Menſch mit zu viel Haß, Zorn, Hochmuth oder Geiz ꝛc. afficirt iſt. Denn wer aus Dummheit Gaben nicht zu vergelten weiß, iſt nicht undankbar, und viel weniger, wer durch die Gaben einer Buhlerin nicht bewegt wird, ihrer Wolluſt zu dienen, durch die eines Diebes, ſeine Diebſtähle zu verhehlen, oder irgend eines Andern. Denn im Gegentheil zeigt der einen feſten Geiſt, der ſich durch keine Gaben zu ſeinem eignen, oder zum allgemeinen Verderb verleiten läßt.

Zweiundsiebzigster Satz. Der freie Mensch handelt nie mit böser Hinterlist, sondern stets mit Aufrichtigkeit.

Beweis. Wenn der freie Mensch, insofern er frei ist, etwas aus böser Hinterlist thäte, so würde er es nach dem Gebote der Vernunft thun (denn nur insofern nennen wir ihn frei). Und folglich wäre mit böser Hinterlist handeln, Tugend (nach S. 24 d. Th.), und also (nach demf. S.) wäre es für Jeden gerathener, wenn er sein Seyn erhalten wollte, mit böser Hinterlist zu handeln, d. h. (wie an sich erhellt) es wäre den Menschen gerathener, blos in Worten übereinzustimmen, in der That aber einander entgegen zu seyn; dieß ist (nach Folges. zu S. 31 d. Th.) widersinnig; demnach handelt der freie Mensch ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Fragt man nun: wenn der Mensch sich durch Treulosigkeit von vorhandener Todesgefahr befreien könnte, ob dann nicht die Vernunft, damit er sein Seyn erhalte, durchaus räth, treulos zu seyn; so antwortet man auf dieselbe Weise: wenn die Vernunft dieß räth, räth sie es also allen Menschen, und also räth die Vernunft überhaupt den Menschen nur mit böser Hinterlist einen Vertrag zu schließen, ihre

Kräfte zu vereinigen und gemeinſchaftliche Rechte zu haben. Dieß iſt widerſinnig.

Dreiundſiebzigſter Satz. Der von der Vernunft geleitete Menſch iſt im Staate, wo er nach gemeinſamem Beſchluſſe lebt, mehr frei, als in der Einſamkeit, wo er ſich allein gehorcht.

Beweis. Der von der Vernunft geleitete Menſch wird nicht durch Furcht zum Gehorſam geleitet (nach S. 63 d. Th.), ſondern inſofern als er ſein Seyn nach dem Gebote der Vernunft zu erhalten ſtrebt, d. h. (nach Anm. zu S. 66 d. Th.) inſofern er frei zu leben ſtrebt, auf das gemeinſchaftliche Leben und den gemeinſchaftlichen Nutzen Rückſicht zu nehmen (nach S. 37 d. Th.), und folglich (wie wir in der Anm. 2 zu S. 37 d. Th. gezeigt haben) gemäß der gemeinſchaftlichen Uebereinkunft des Staates zu leben. Der von der Vernunft geleitete Menſch beſtrebt ſich alſo, um freier zu leben, die allgemeinen Geſetze des Staates zu beobachten.

Anmerkung. Dieß und Aehnliches, was wir von der wahren Freiheit des Menſchen gezeigt haben, gehört zur Thatkraft, d. h. (nach Anm. zu S. 59, Th. 3) zur Seelenſtärke und zum Edelſinn. Und ich halte es nicht für der Mühe werth, alle Eigenſchaften der Thatkraft hier einzeln anzugeben, noch viel weniger zu

beweiſen, daß der thatkräftige Menſch Niemanden haßt, auf Niemanden zürnt, Niemanden beneidet, auf Niemanden unwillig iſt, Niemanden gering ſchätzt, und durchaus nicht hochmüthig iſt. Denn dieß und alles Andere, was ſich auf das wahre Leben und auf die Religion bezieht, läßt ſich leicht aus S. 37 u. 46 d. Th. erweiſen, daß nämlich Haß im Gegentheil durch Liebe zu überwinden iſt, und daß Jeder, den die Vernunft leitet, auch für die Uebrigen das Gute begehrt, welches er für ſich ſelbſt begehrt. Hiezu kömmt das, was wir in der Anmerkung zu S. 50 d. Th. und an anderen Stellen bemerkt haben, daß nämlich der thatkräftige Mann das vor Allen im Auge behält, daß Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgt, und daß folglich Alles, was er ſich als läſtig und böſe denkt, und was überdieß noch als gottlos, ſchrecklich, ungerecht und unehrbar erſcheint, daraus entſpringt, daß er die Dinge ſelbſt verkehrt, verſtümmelt und verworren begreift. Und aus dieſer Urſache beſonders ſtrebt er die Dinge, wie ſie an ſich ſind, zu begreifen, und die Hinderniſſe der wahren Erkenntniß zu entfernen, als da ſind: Haß, Zorn, Neid, Verhöhnung, Hochmuth und dergleichen mehr, wie wir im Vorigen bemerkt haben, und folglich ſucht er ſo viel als

möglich, wie wir erwähnten, ſich wohl zu befinden und Luſt zu empfinden. Wie weit aber die menſchliche Tugend zur Erlangung dieſes reicht, und was ſie vermöge, werde ich im folgenden Theile zeigen.

Anhang.

Was ich in dieſem Theile über die wahre Lebensweiſe geſagt, iſt nicht ſo geſtellt, daß es mit einem Blick überſchaut werden kann, ich habe es vielmehr zerſtreut bewieſen, je nachdem ich nämlich eines aus dem andern leichter ableiten konnte. Ich will es daher hier wieder zuſammenfaſſen und in überſichtlichen Sätzen aufſtellen.

§. 1.

Alle unſre Beſtrebungen oder Begierden erfolgen ſo aus der Nothwendigkeit unſrer Natur, daß ſie entweder durch ſie allein, als ihre nächſte Urſache, verſtanden werden können, oder inſofern wir ein Theil der Natur ſind, der aus ſich ohne andre Individuen nicht adäquat begriffen werden kann.

§. 2.

Die Begierden, welche so aus unsrer Natur erfolgen, daß sie aus ihr allein verstanden werden können, sind solche, die sich auf den Geist beziehen, insofern dieser als aus adäquaten Ideen bestehend begriffen wird; die übrigen Begierden aber beziehen sich nur auf den Geist, insofern er die Dinge unadäquat begreift, und ihre Macht und ihr Wachsthum nicht als da menschliche, sondern als das Vermögen der Dinge, welche außer uns sind, definirt werden muß, und deßhalb werden jene richtig Handlungen, diese aber Leidenschaften genannt. Denn jene zeigen stets unser Vermögen an, diese hingegen unser Unvermögen und unsere verstümmelte Erkenntniß.

§. 3.

Unsere Handlungen, d. h. die Begierden, welche aus dem Vermögen des Menschen oder aus der Vernunft erklärt werden, sind stets gut, die übrigen aber können sowohl gut als schlecht seyn.

§. 4.

Es ist daher für das Leben hauptsächlich von Nutzen, den Verstand oder die Vernunft so viel als möglich zu vervollkommnen, und hierin allein besteht das höchste Glück oder die Glückseligkeit des Menschen; denn die Glückseligkeit ist nichts Anderes, als eben die Zufriedenheit der Seele,

welche aus der intuitiven Erkenntniß Gottes entſpringt; den Verſtand vervollkommnen iſt aber auch nichts Anderes, als Gott und Gottes Attribute und Thaten, die aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur erfolgen, verſtehen. Deßhalb iſt der letzte Zweck des von der Vernunft geleiteten Menſchen, d. h. die höchſte Begierde, nach welcher er alle übrigen zu lenken trachtet, diejenige, durch welche er dahin gebracht wird, ſich und alle Dinge, die in den Bereich ſeiner Intelligenz fallen können, adäquat zu begreifen.

§. 5.

Es gibt daher kein vernünftiges Leben ohne Erkenntniß, und die Dinge ſind nur in ſo fern gut, inſofern ſie den Menſchen unterſtützen, das Geiſtesleben zu genießen, das als Erkenntniß definirt wird. Was aber hingegen den Menſchen hindert, die Vernunft zu vervollkommnen und das vernünftige Leben zu genießen, das allein nennen wir böſe.

§. 6.

Weil aber Alles, wovon der Menſch die wirkende Urſache iſt, nothwendig gut iſt, ſo kann daher dem Menſchen nur durch äußere Urſachen Böſes begegnen, inſofern er nämlich ein Theil der ganzen Natur iſt, deren Geſetzen die menſchliche

Natur gehorchen, und ſich ihr auf faſt unendliche Weiſen anbequemen muß.

§. 7.

Es iſt unmöglich, daß der Menſch nicht ein Theil der Natur iſt, und nicht ihrer gemeinſchaftlichen Ordnung folgen muß; wenn er ſich aber unter ſolchen Individuen befindet, welche mit der Natur des Menſchen ſelbſt übereinſtimmen, ſo wird eben dadurch das Thätigkeitsvermögen des Menſchen erweitert und gehegt. Wenn er hingegen unter ſolchen iſt, welche mit ſeiner Natur gar nicht übereinſtimmen, ſo wird er ohne große Veränderung ſeiner ſelbſt, ſich ihnen ſchwer anbequemen können.

§. 8.

Alles, was es in der Natur gibt, das wir für ſchlecht, oder für möglicherweiſe hinderlich halten, um Daſeyn oder vernünftiges Leben genießen zu können, das dürfen wir durch die Weiſe, die uns ſicherer ſcheint, von uns entfernen, und dagegen dürfen wir zu unſerm Vortheil anwenden, und auf jegliche Weiſe Alles benützen, was es gibt, das wir für gut oder nützlich zur Erhaltung unſeres Seyns und zum Genuß des vernünftigen Lebens erachten; und nach dem höchſten Recht der Natur darf Jeder abſolut das thun, wovon er glaubt, daß es zu ſeinem Nutzen gereicht.

§. 9.

Nichts kann mehr mit der Natur eines Dinges übereinstimmen, als die übrigen Individuen derselben Art, und folglich gibt es (nach §. 7) nichts, was zur Erhaltung seines Seyns und zum Genuß des vernünftigen Lebens für den Menschen nützlicher wäre, als der Mensch, den die Vernunft leitet. Weil wir ferner unter den einzelnen Dingen nichts kennen, was vortrefflicher ist als der Mensch, den die Vernunft leitet, so kann Jeder am meisten dadurch zeigen, wie viel Geschick und Geist er besitze, daß er die Menschen so heranbildet, daß sie endlich nach eigner Vernunftherrschaft leben.

§. 10.

Insofern die Menschen von Neid oder irgend einer Seelenbewegung des Hasses gegen einander getrieben werden, insofern sind sie einander entgegengesetzt, und folglich um so mehr zu fürchten, je mächtiger sie sind als die übrigen Individuen der Natur.

§. 11.

Die Herzen werden jedoch nicht durch Waffen, sondern durch Liebe und Edelsinn überwunden.

§. 12.

Es ist den Menschen hauptsächlich von Nutzen. Verbindungen einzugehen, und sich durch solche

Bande aneinander zu knüpfen, durch welche sie beſſer aus ihnen Allen eins machen, und abſolut das zu thun, was dazu dient, die Freundſchaftsverbindungen zu befeſtigen.

§. 13.

Dieß erheiſcht aber Geſchick und Wachſamkeit. Denn die Menſchen ſind wankelmüthig (denn die nach der Vorſchrift der Vernunft leben, ſind Wenige), und dennoch meiſtentheils neidiſch und mehr zur Rache als zum Mitgefühl geneigt. Es gehört daher eine beſondere Kraft der Seele dazu, um einen Jeden nach ſeinem Sinne zu tragen, und ſich davor zu bewahren deſſen Seelenbewegungen nachzuahmen. Diejenigen aber hingegen, die die Menſchen zu tadeln, und ſtatt ſie Tugenden zu lehren, ihnen Fehler vorzurücken, und ihren Geiſt nicht zu ſtärken, ſondern zu brechen verſtehen, die ſind ſich und den Anderen zur Laſt. Hieraus haben Viele, aus allzu großer Unduldſamkeit ihres Geiſtes und aus falſchem Religionseifer, lieber unter Thieren, als unter Menſchen leben wollen; wie Knaben oder Jünglinge, die die Vorwürfe der Eltern nicht gleichmüthig ertragen können, unter die Soldaten fliehen, und die Unbequemlichkeiten des Krieges und den Befehl willkürlicher Oberherrſchaft den häuslichen Bequemlichkeiten und elterlichen Ermahnungen

vorziehen und sich jede Last auferlegen lassen, nur um sich an den Eltern zu rächen.

§. 14.

Obgleich daher die Menschen Alles meist nach ihrem Gefallen einrichten, so ergeben sich doch aus ihrem gemeinschaftlichen Vereine viel mehr Vortheile, als Nachtheile. Deßhalb ist es besser, ihre Beleidigungen mit Gleichmuth zu ertragen und das eifrig zu betreiben, was zur Erlangung der Eintracht und Freundschaft dient.

§. 15.

Was Eintracht erzeugt, ist das, was zur Gerechtigkeit, Billigkeit und Ehrbarkeit gehört. Denn die Menschen ertragen außer dem Ungerechten und Unbilligen auch das ungern, was man für unehrbar hält, oder wenn Jemand die gebräuchlichen Sitten eines Staates nicht achtet. Um aber Liebe zu gewinnen, ist hauptsächlich nöthig, was sich auf Religion und Frömmigkeit bezieht. Hierüber siehe man Anm. 1 und 2 zu S. 37, Anm. zu S. 46 und Anm. zu S. 73 dieses Theils.

§. 16.

Durch Furcht wird gewöhnlich auch Eintracht erzeugt, aber ohne Treue. Dazu kömmt, daß Furcht aus dem Unvermögen der Seele entspringt, und deßhalb nicht zum Gebrauch der

Vernunft gehört, so wenig als Mitleiden, obgleich sie den Anschein der Frömmigkeit äußerlich zu haben scheint.

§. 17.

Die Menschen werden auch durch Freigebigkeit gewonnen, diejenigen besonders, die nichts haben, wodurch sie sich das zur Erhaltung des Lebens Nothwendige verschaffen können. Aber jedem Bedürftigen Hülfe zu leisten, übersteigt bei weitem die Kräfte und den Nutzen eines einzelnen Mannes. Denn der Reichthum eines Privatmannes reicht bei weitem nicht hin, dieß zu leisten. Zudem ist die Fähigkeit eines einzelnen Mannes zu beschränkt, um sich Alle durch Freundschaft verbinden zu können. Deßhalb liegt die Sorge für die Armen der ganzen Gesellschaft ob, und gehört nur zum Gemeinwohl.

§. 18.

In der Annahme von Wohlthaten und Dankbezeugung muß unsere Sorge wieder eine ganz andere seyn; siehe hierüber Anm. zu S. 70 und Anm. zu S. 71 d. Th.

§. 19.

Auch buhlerische Liebe, d. h. die Geschlechtslust, welche aus gefälligem Aeußern entspringt, und absolut jede Liebe, welche eine andere Ursache, als die Freiheit des Geistes, anerkennt,

geht leicht in Haß über, wenn ſie nicht, was noch ſchlimmer iſt, eine Art des Wahnſinns iſt, und dann mehr durch Zwietracht als Eintracht genährt wird. Siehe Folgeſ. zu S. 31, Th. 3.

§. 20.

Was die Ehe betrifft, ſo iſt es gewiß, daß ſie mit der Vernunft übereinſtimmt, wenn die Begierde nach körperlicher Vermiſchung nicht durch gefälliges Aeußere allein entſteht, ſondern auch durch die Liebe zum Erzeugen und zur vernünftigen Erziehung von Kindern; und wenn überdieß die Liebe beider, des Mannes und des Weibes, nicht allein das gefällige Aeußere, ſondern vornehmlich die Seelenfreiheit zur Urſache hat.

§. 21.

Auch Schmeichelei erzeugt Eintracht, aber durch das ſchimpfliche Laſter der Unterthänigkeit oder durch Treuloſigkeit. Denn Niemand wird mehr durch Schmeichelei gefangen, als die Hochmüthigen, die die erſten ſeyn wollen und doch nicht ſind.

§. 22.

In der Selbſterniedrigung ſteckt der falſche Schein der Frömmigkeit und Religion. Und obgleich die Selbſterniedrigung dem Hochmuth entgegengeſetzt iſt, ſteht doch der ſich ſelbſt Erniedrigende

dem Hochmüthigen am nächsten. Siehe Anm. zu S. 57 d. Th.

§. 23.

Auch Scham kann nur in solchen Dingen zur Eintracht führen, welche sich nicht verbergen lassen. Weil ferner Scham selbst eine Art der Unlust ist, hat sie keine Beziehung auf den Gebrauch der Vernunft.

§. 24.

Die übrigen Seelenbewegungen der Unlust gegen die Menschen stehen unmittelbar der Gerechtigkeit, Billigkeit, Ehrbarkeit, Frömmigkeit und der Religion entgegen; und obgleich die Indignation den Anschein von Billigkeit zu haben scheint, so lebt man doch da gesetzlos, wo einem Jeden gestattet ist, über die Thaten eines Andern abzuurtheilen, und sein oder eines Andern Recht zu ahnden.

§. 25.

Bescheidenheit, d. h. Begierde, den Menschen zu gefallen, die durch die Vernunft bestimmt wird, gehört zur Frömmigkeit, wie wir in der Anmerk. zu S. 37 d. Th. gesagt haben. Aber wenn sie aus einer Seelenbewegung entspringt, ist sie Ehrsucht, oder eine Begierde, durch welche die Menschen unter dem falschen Schein von Frömmigkeit meist Zwietracht und Aufruhr erregen.

Denn wer den Uebrigen durch Rath oder That dazu zu verhelfen wünſcht, daß ſie alle zugleich das höchſte Gut genießen, der trachtet vor Allem darnach, ſich ihre Liebe zu erwerben, nicht aber ſie zur Bewunderung zu verleiten, ſo daß ſeine Lehre ſeinen Namen trage, noch irgend Veranlaſſungen zum Neid zu geben. Auch im gewöhnlichen Geſpräch hütet er ſich, die Fehler der Menſchen aufzuzählen, und bemüht ſich, nur ſpärlich von dem menſchlichen Unvermögen zu ſprechen, häufig dagegen von der menſchlichen Tugend oder Macht, und auf welche Weiſe ſie vervollkommnet werden könne, daß die Menſchen ſo, nicht aus Furcht oder Abſcheu, ſondern allein durch die Seelenbewegung der Luſt getrieben, ſich beſtreben, ſo viel an ihnen liegt, nach der Vorſchrift der Vernunft zu leben.

§. 26.

Außer den Menſchen kennen wir nichts Einzelnes in der Natur, an deſſen Geiſt wir uns erfreuen, oder was wir durch Freundſchaft oder irgend eine Art des Zuſammenlebens an uns knüpfen können; und was es alſo noch in der Natur außer den Menſchen gibt, ſo fordert die Rückſicht auf unſern Nutzen, nicht es zu erhalten, ſondern ſie lehrt uns, es je nach ſeiner verſchiedenen Anwendung zu erhalten, zu zerſtören

oder auf jegliche Weiſe zu unſerm Gebrauche zu verwenden.

§. 27.

Der Nutzen, den wir von den außer uns ſeyenden Dingen ziehen, beſteht außer der Erfahrung und Erkenntniß, die wir dadurch erlangen, daß wir ſie beobachten und aus ihren Geſtalten in andere verwandeln, hauptſächlich in der Erhaltung des Körpers. Und in dieſer Rückſicht ſind diejenigen Dinge beſonders nützlich, die den Körper ſo erhalten und nähren können, daß alle ſeine Theile ihre Funktionen gehörig verrichten können. Denn je befähigter der Körper iſt, auf mehre Weiſen afficirt zu werden und die äußeren Körper auf mehre Weiſen zu afficiren, deſto befähigter iſt der Geiſt zum Denken (ſiehe S. 38 und 39 d. Th.). Es ſcheint aber ſehr wenig dergleichen in der Natur zu geben; daher bedarf man, um den Körper, wie es erforderlich iſt, zu nähren, vieler Nahrungsmittel von verſchiedener Natur. Denn der menſchliche Körper iſt aus vielfachen Theilen von verſchiedener Natur zuſammengeſetzt, welche einer ununterbrochenen und mannigfaltigen Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu Allem, was aus ſeiner Natur erfolgen kann, gleich befähigt ſey, und folglich

damit auch der Geiſt gleich befähigt ſey, dieſes zu begreifen.

§. 28.

Um dieß aber zu erreichen, würden die Kräfte jedes Einzelnen ſchwerlich hinreichen, wenn ſich die Menſchen nicht gegenſeitige Hülfe leiſteten. Nun iſt das Geld ein Darſtellungsmittel aller Dinge geworden; daher kömmt es, daß die Vorſtellung deſſelben den Geiſt des großen Haufens am meiſten beſchäftigt, weil er ſich faſt gar keine Art der Luſt vorſtellen kann, mit welcher nicht die Idee des Geldes als Urſache verbunden wäre.

§. 29.

Dieß iſt aber nur bei denjenigen ein Fehler, die ſich nicht aus Dürftigkeit, noch zu ihrem Bedürfniſſe Geld erwerben, ſondern weil ſie die Handelskünſte gelernt, mit denen ſie großthun. Im Uebrigen füttern ſie den Körper aus Gewohnheit, doch nur kärglich, weil ſie von ihren Gütern ſo viel zu verlieren glauben, als ſie auf die Erhaltung ihres Körpers wenden. Wer dagegen den richtigen Gebrauch des Geldes kennt, und das Maß des Reichthums nur nach dem Bedürfniß beſtimmt, lebt mit Wenigem zufrieden.

§. 30.

Da alſo die Dinge gut ſind, welche die Theile des Körpers unterſtützen, ihre Funktionen

zu verrichten, und die Luſt darin beſteht, daß das Vermögen des Menſchen, inſofern er aus Geiſt und Körper beſteht, erweitert oder vermehrt wird, ſo iſt Alles, was Luſt verſchafft, gut. Weil die Dinge hingegen aber nicht zu dem Zwecke thätig ſind, um uns mit Luſt zu erfüllen, und ihr Thätigkeitsvermögen nicht unſerm Nutzen gemäß gemildert wird, und da endlich die Luſt ſich meiſt hauptſächlich auf *einen* Theil des Körpers bezieht, ſo haben die Seelenbewegungen der Luſt (wenn nicht Vernunft und Wachſamkeit dabei iſt), und folglich die von ihnen erzeugten Begierden, meiſt ein Uebermaß. Hiezu kömmt, daß wir vermöge der Seelenbewegung das für das Vorzüglichſte halten, was für den Augenblick angenehm iſt, und das Künftige nicht mit gleicher Seelenbewegung ſchätzen können. Siehe Anm. zu S. 44, Th. 3 und Anm. zu S. 60 d. Th.

§. 31.

Der Unſinn ſcheint dagegen dasjenige als gut feſtzuſetzen, was Unluſt; und dasjenige dagegen als ſchlecht, was Luſt bringt. Aber, wie ſchon geſagt (ſiehe Anm. zu S. 45 d. Th.), Niemand, als ein Neidiſcher, freut ſich über mein Unvermögen und meine mißliche Lage. Denn mit je größerer Luſt wir afficirt werden, zu deſto größerer Vollkommenheit gehen wir über, und

haben folglich um so mehr Theil an der göttlichen Natur; und eine Lust, welche durch die wahre Rücksicht auf unsern Nutzen gemäßigt wird, kann nie schlecht seyn. Wer dagegen von der Furcht geleitet wird und das Gute thut, um das Böse zu vermeiden, wird nicht von der Vernunft geleitet.

§. 32.

Das menschliche Vermögen ist aber sehr beschränkt, und wird von dem Vermögen der äußeren Ursachen unendlich übertroffen, und folglich haben wir keine absolute Macht, die Dinge, welche außer uns sind, nach unserm Nutzen zu fügen. Doch werden wir Alles gleichmüthig ertragen, was sich uns dem entgegen ereignet, was die Rücksicht auf unsern Nutzen verlangt, wenn wir das Bewußtseyn haben, unserer Pflicht Genüge geleistet zu haben, und daß das Vermögen, welches wir haben, sich nicht so weit erstreckt, um es vermeiden zu können, und daß wir ein Theil der gesammten Natur sind, deren Ordnung wir befolgen. Wenn wir dieß klar und bestimmt erkennen, so wird der Theil von uns, welcher als Erkenntniß definirt wird, d. h. der bessere Theil von uns, dabei völlig beruhigt seyn und in dieser Beruhigung zu verharren streben. Denn insofern wir erkennen, können

wir nur das begehren, was nothwendig iſt, und daß wir nur bei dem Wahren uns völlig beruhigen; und inſofern wir alſo dieſes richtig erkennen, ſofern ſtimmt das Beſtreben des beſſern Theils von uns mit der Ordnung der ganzen Natur überein.

Ethik.

Fünfter Theil.

Von der Macht der Erkenntniß oder von der menschlichen Freiheit.

Einleitung.

Ich gehe nunmehr zum andern Theile der Ethik über, der von den Mitteln und Wegen handelt, die zur Freiheit führen. Ich werde also hier von der Macht der Vernunft handeln, indem ich zeige, was die Vernunft an sich über die Seelenbewegungen vermag, was sodann Freiheit des Geistes oder Glückseligkeit ist, woraus wir ersehen können, wie viel mächtiger der Weise ist als der Ungebildete. Wie und auf welchem Wege aber die Erkenntniß vervollkommnet, und mit welcher Kunst der Körper behandelt werden

müſſe, um ſeine Funktionen gehörig verrichten zu können, gehört nicht hieher; denn Letzteres gehört zur Heilkunde, erſteres aber zur Logik. Ich will daher hier blos von der Macht des Geiſtes oder der Vernunft handeln, und vor Allem zeigen, von welcher Art und Größe die Herrſchaft iſt, die ſie über die Seelenbewegungen hat, um ſie einzuſchränken und zu mäßigen. Denn daß wir keine abſolute Herrſchaft über ſie beſitzen, haben wir ſchon oben bewieſen. Die Stoiker jedoch meinten, daß ſie abſolut von unſerm Willen abhängen und wir abſolut über ſie gebieten können; ſie wurden indeß durch den Widerſpruch der Erfahrung zwar nicht von ihren Prinzipien, aber doch zu dem Eingeſtändniſſe gezwungen, daß zu deren Einſchränkung und Mäßigung bedeutende Uebung und Anſtrengung erfordert werde. Jemand verſuchte dieß an dem Beiſpiel zweier Hunde, und zwar (wenn ich mich recht erinnere) eines Hauehundes und eines Jagdhundes zu zeigen, weil er es nämlich durch Uebung endlich dahin bringen konnte, daß der Hauehund an die Jagd, der Jagdhund dagegen von der Verfolgung der Haſen abzulaſſen ſich gewöhnte. Zu dieſer Anſicht neigt ſich auch Carteſius ſehr hin; denn er nimmt an, die Seele oder der Geiſt liege hauptſächlich in einem Theile des

Gehirns, den man die Zirbeldrüse nennt, vermittelst deren der Geist alle Bewegungen, die in dem Körper erregt werden und die äußeren Objekte wahrnimmt, und welche der Geist bloß dadurch, daß er will, verschiedenartig bewegen kann. Er nimmt an, daß diese Drüse so in der Mitte des Gehirns schwebe, daß sie durch die kleinste Bewegung der Lebensgeister bewegt werden könne. Sodann nimmt er an, daß diese Drüse auf eben so viele verschiedene Weisen in der Mitte des Gehirnes schwebe, als die Lebensgeister auf sie stoßen, und daß ihr zudem so viel verschiedene Eindrücke gegeben werden, als verschiedene äußere Objekte die Lebensgeister selbst gegen sie stoßen; wenn daher die Drüse hierauf, dem Willen der Seele gemäß, der sie verschiedenartig bewegt, auf diese oder jene Art schwebt, wie sie früher schon gemäß den auf diese oder jene Art getriebenen Lebensgeistern geschwebt hatte, dann treibe und bestimme dadurch die Drüse selbst die Lebensgeister selbst auf dieselbe Weise, wie sie früher von einem gleichen Schweben der Drüse getrieben waren. Außerdem nimmt er an, daß jeder Wille des Geistes von Natur mit einer bestimmten Bewegung der Drüse vereinigt sey. Wenn z. B. Jemand den Willen hat, ein entferntes Objekt zu betrachten, so wird

dieſer Wille machen, daß ſich die Pupille ausbreitet; wenn er aber blos an die Ausbreitung der Pupille denkt, wird es ihm nichts nützen, hiezu einen Willen zu haben, weil die Natur die Bewegung der Drüſe, welche dazu dient, die Lebensgeiſter gegen den Schmerz auf eine Art zu treiben, welche mit dem Ausbreiten oder Zuſammenziehen der Pupille übereinſtimmt, nicht mit dem Willen verbunden hat, ſie auszubreiten oder zuſammen zu ziehen, ſondern nur mit dem Willen die entfernten oder nächſten Objekte zu betrachten. Endlich nimmt er an, daß, wenn gleich jede Bewegung dieſer Drüſe von Natur ſeit Beginn unſeres Lebens mit gewiſſen beſondern Gedanken verknüpft zu ſeyn ſcheint, ſie doch durch Gewohnheit mit anderen verbunden werden können. Dieß ſucht er Abſchnitt 50, Th. 1, von den Seelenleidenſchaften, zu erweiſen. Hieraus folgert er, daß keine Seele zu ſchwach ſey, daß ſie nicht bei richtiger Leitung eine abſolute Gewalt über ihre Leidenſchaften erringen könne; denn die Leidenſchaften ſind nach ſeiner Definition Wahrnehmungen, Empfindungen oder Bewegungen der Seele, die ſich beſonders auf ſie beziehen, und die durch irgend eine Bewegung der Lebensgeiſter hervorgebracht, erhalten und verſtärkt werden (ſ. Abſchnitt 27, Th. 1 von

den Seelenleidenschaften). Da wir aber mit jedem Willen jede Bewegung der Drüse, und folglich der Lebensgeister, verbinden können, und die Bestimmung des Willens ganz von unserer Gewalt abhängt, wenn wir nur unsern Willen durch sichere und feste Urtheile bestimmen, nach denen wir die Handlungen unseres Lebens leiten wollen, und die Bewegungen der Leidenschaft, die wir haben wollen, mit diesen Urtheilen in Verbindung bringen, so erlangen wir eine absolute Herrschaft über unsere Leidenschaften. Dieß die Ansicht dieses hochberühmten Mannes (so viel ich aus seinen Worten entnehmen kann), welche ich, wenn sie nicht so scharfsinnig wäre, kaum für die eines so großen Mannes halten konnte. Ich kann mich wahrlich nicht genug wundern, daß ein Philosoph, der sich fest vorgesetzt hatte, Alles aus blos durch sich offenbaren Prinzipien abzuleiten und nichts zu behaupten, als was er klar und bestimmt wahrnähme, und der die Scholastiker so oft getadelt hatte, weil sie dunkle Dinge durch unbekannte Eigenschaften erklären wollten, eine Voraussetzung annimmt, die unbekannter ist, als jede unbekannte Eigenschaft. Was versteht er denn unter Vereinigung des Geistes und des Körpers? Welchen klaren und bestimmten Begriff hat er denn von

einem Denken, das innig verbunden iſt mit einem Theilchen einer Maſſe? Ich wünſchte wahrlich, daß er dieſe Vereinigung aus ihrer nächſten Urſache erklärt hätte; er hat aber den Geiſt ſo von dem Körper getrennt aufgefaßt, daß er weder eine beſondere Urſache dieſer Vereinigung, noch des Geiſtes ſelbſt angeben konnte; er mußte daher nothwendig bis auf die Urſache des ganzen Alls, d. h. bis auf Gott zurückgehen. Sodann möchte ich ſehr gerne wiſſen, wie viel Grade der Bewegung der Geiſt dieſer Zirbeldrüſe mittheilen, und wie groß die Kraft iſt, mit der er ſie ſchwebend erhalten kann; denn ich weiß nicht, ob dieſe Drüſe langſamer oder ſchneller vom Geiſt herumgetrieben wird, als von den Lebensgeiſtern, und ob die Bewegungen der Leidenſchaften, die wir mit feſten Urtheilen innig verbunden haben, nicht durch körperliche Urſachen wieder von ihnen getrennt werden können, woraus folgen würde, daß, wenn auch der Geiſt ſich feſt vorgeſetzt hätte, den Gefahren entgegen zu gehen, und mit dieſem Entſchluß die Bewegungen der Kühnheit verbunden hätte, beim Anblick der Gefahr die Drüſe doch ſo ſchweben könnte, daß der Geiſt nur an die Flucht zu denken vermöchte; und in der That, da zwiſchen Wille und Bewegung kein Verhältniß Statt findet,

so findet auch kein Vergleich Statt zwischen dem Vermögen oder den Kräften des Geistes und denen des Körpers, und folglich können die Kräfte des letztern keineswegs durch die Kräfte des erstern bestimmt werden. Hiezu kömmt, daß man diese Drüse nicht in der Mitte des Gehirns so gelegen findet, daß sie so leicht und auf so viele Weisen herumgetrieben werden kann, und daß sich nicht alle Nerven bis zu den Gehirnhöhlen erstrecken. Alles, was er sodann von dem Willen und seiner Freiheit behauptet, übergehe ich, da ich mehr als hinlänglich bewiesen habe, wie falsch es ist. Weil also das Vermögen des Geistes, wie ich oben dargethan, blos durch den Verstand definirt wird, so wollen wir die Mittel gegen die Seelenbewegungen, die, wie ich glaube, zwar alle Menschen erfahren, aber nicht sorgfältig beobachten und genau erkennen, blos aus der Erkenntniß des Geistes bestimmen, und aus ihr Alles ableiten, was zu seiner Glückseligkeit gehört.

Axiome.

1. Wenn in demselben Subjekte zwei entgegengesetzte Thätigkeiten angeregt werden, so muß nothwendig entweder in beiden oder in einer allein eine Veränderung geschehen, bis sie aufhören, entgegengesetzt zu seyn.

2. Das Vermögen der Wirkung wird durch das Vermögen der Urſache ſelbſt beſtimmt, inſofern ihr Weſen durch das Weſen der Urſache ſelbſt dargeſtellt oder erklärt wird.

Dieſes Axiom erhellt aus Satz 7, Th. 3.

Erſter Satz. Geradeſo wie die Gedanken und Ideen der Dinge im Geiſte geordnet und verkettet werden, ebenſo werden die Erregungen des Körpers oder die Vorſtellungen von den Dingen im Körper geordnet und verkettet.

Beweis. Die Ordnung und Verkettung der Ideen iſt (nach S. 7, Th. 2) dieſelbe, wie die Ordnung und Verkettung der Dinge, und umgekehrt, die Ordnung und Verkettung der Dinge iſt dieſelbe (nach Folgeſ. zu S. 6 u. 7, Th. 2), wie die Ordnung und Verkettung der Ideen. Wenn demnach die Ordnung und Verkettung der Ideen im Geiſte nach der Ordnung und Verkettung der Körpererregungen entſteht (nach S. 18, Th. 2), ſo entſteht umgekehrt die Ordnung und Verkettung der Körpererregungen, je nachdem die Gedanken und die Ideen von den Dingen im Geiſte geordnet und verkettet werden. W. z. b. w.

Zweiter Satz. Wenn wir eine Seelenaufwallung oder eine Seelenbewegung von dem Gedanken der äußern Urſache trennen, und mit

anderen Gedanken verbinden, dann wird Liebe oder Haß gegen die äußere Ursache, wie auch das Schwanken der Seele, das aus diesen Seelenbewegungen entsteht, vernichtet werden.

Beweis. Denn das, was die Form der Liebe oder des Hasses ausmacht, ist Lust oder Unlust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache (nach Def. 6 und 7 der Seelenbew.). Ist diese also aufgehoben, ist die Form der Liebe oder des Hasses zugleich mit aufgehoben, und folglich werden diese Seelenbewegungen und die, welche daraus entspringen, vernichtet. W. z. b. w.

Dritter Satz. Eine Seelenbewegung, die Leidenschaft ist, hört auf, Leidenschaft zu seyn, sobald wir uns eine klare und bestimmte Idee derselben bilden.

Beweis. Eine Seelenbewegung, die Leidenschaft ist, ist eine verworrene Idee (nach der allg. Def. der Seelenbew.); wenn wir uns daher eine klare und bestimmte Idee der Seelenbewegung selbst bilden, so unterscheidet sich diese Idee von der Seelenbewegung selbst nur in der Beziehung, insofern sie sich auf den Geist allein bezieht (nach S. 21, Th. 2 und Anm.), und folglich (nach S. 3, Th. 3) hört die Seelenbewegung auf, Leidenschaft zu seyn. W. z. b. w.

Folgesatz. Je bekannter uns daher eine

Seelenbewegung ist, um so mehr ist sie in unserer Gewalt, und um so weniger leidet der Geist von ihr.

Vierter Satz. Es gibt keine Körpererregung, von der wir uns nicht einen klaren und bestimmten Begriff bilden können.

Beweis. Das, was Allen gemeinsam ist, kann nur adäquat begriffen werden (nach S. 38, Th. 2), und folglich gibt es (nach S. 12 und Lehns. 2 nach Anm. zu S. 13, Th. 2) keine Körpererregung, von der wir uns nicht einen klaren und bestimmten Begriff bilden können.

Folgesatz. Hieraus folgt, daß es keine Seelenbewegung gibt, von der wir uns nicht einen klaren und bestimmten Begriff bilden können; denn die Seelenbewegung ist die Idee einer Körpererregung (nach der allg. Def. der Seelenbew.), welche deßhalb (nach obigem S.) einen klaren und bestimmten Begriff in sich schließen muß.

Anmerkung. Da es nichts gibt, woraus nicht eine Wirkung erfolgt (nach S. 36, Th. 1), und wir Alles klar und bestimmt erkennen, was aus einer in uns adäquat vorhandenen Idee erfolgt (nach S. 40, Th. 2), so folgt hieraus, daß Jeder die Macht hat, sich und seine Seelenbewegungen, wenn auch nicht absolut, doch theilweise klar und bestimmt zu erkennen, und

folglich zu bewirken, daß er minder von ihnen leide. Wir müssen also hauptsächlich hierauf Fleiß verwenden, jede Seelenbewegung so viel als möglich klar und bestimmt zu erkennen, damit der Geist so durch die Seelenbewegung bestimmt werde, das zu denken, was er klar und bestimmt auffaßt, und wobei er sich völlig beruhigt, und so die Seelenbewegung an sich von dem Gedanken der äußern Ursache getrennt und mit richtigen Gedanken verbunden werde. Die Folge hievon wird seyn, daß nicht nur Liebe, Haß ꝛc. vernichtet werden (nach S. 2 d. Th.), sondern auch, daß das Verlangen und die Begierde, welche gewöhnlich aus einer solchen Seelenbewegung entspringen, kein Uebermaß haben können (nach S. 61, Th. 4). Denn es muß hauptsächlich bewirkt werden, daß es ein und dasselbe Verlangen ist, wegen dessen der Mensch sowohl thätig als leidend genannt wird; wenn wir z. B. gezeigt haben, daß die menschliche Natur so beschaffen ist, daß Jeder begehrt, die Uebrigen möchten nach seinem Sinne leben (siehe Folges. zu S. 31, Th. 3), so ist dieses Verlangen bei einem Menschen, der nicht von der Vernunft geleitet wird, eine Leidenschaft, die Ehrsucht heißt, und sich nicht sehr von Hochmuth unterscheidet; dagegen ist sie aber bei einem Menschen, der

nach dem Gebote der Vernunft lebt, eine Handlung oder Tugend, die Frömmigkeit genannt wird (siehe Anm. 1 zu S. 37, Th. 4 u. Beweis 2 deſſ. Satzes). Gleicherweiſe ſind alle Begierden oder Verlangen nur in ſo fern Leidenſchaften, als ſie aus unadäquaten Ideen entſpringen (ſiehe S. 59, Th. 4). Und (um wieder auf das zu kommen, wovon ich ausgegangen bin) es kann kein herrlicheres, in unſerer Macht ſtehendes Mittel gegen die Seelenbewegungen erdacht werden, als dieſes, das nämlich in der wahren Erkenntniß derſelben beſteht, da es ja kein anderes Vermögen des Geiſtes gibt, als zu denken und adäquate Ideen zu bilden, wie wir oben (S. 3, Th. 3) gezeigt haben.

Fünfter Satz. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, das wir uns einfach, und weder als nothwendig, noch als möglich oder zufällig vorſtellen, iſt, wenn alles Andere gleich iſt, am größten unter Allen.

Beweis. Die Seelenbewegung gegen ein Ding, das wir uns als frei vorſtellen, iſt größer als gegen ein nothwendiges (nach S. 49. Th. 3), und folglich noch größer als gegen eines, das wir uns als möglich oder zufällig vorſtellen (nach S. 11, Th. 4). Ein Ding ſich als frei vorſtellen, kann aber nichts Anderes ſeyn, als daß

wir uns ein Ding einfach vorstellen, indem wir die Ursachen, von denen es zum Handeln bestimmt wurde, nicht kennen (nach dem was wir in der Anm. zu S. 35, Th. 2 gezeigt). Also ist jede Seelenbewegung gegen ein Ding, das wir uns einfach vorstellen, wenn alles Uebrige gleich ist, größer als gegen ein nothwendiges, mögliches oder zufälliges, und folglich am größten. W. z. b. w.

Sechster Satz. Insofern der Geist alle Dinge als nothwendige erkennt, sofern hat er eine größere Macht über die Seelenbewegungen, oder leidet er weniger von ihnen.

Beweis. Der Geist erkennt, daß alle Dinge nothwendig sind (nach S. 29, Th. 1) und durch eine unendliche Verknüpfung von Ursachen zum Daseyn und Wirken bestimmt werden (nach S. 28, Th. 1), und bewirkt sonach (nach dem vor. S.), daß er von den aus ihnen entspringenden Seelenbewegungen minder leidet und (nach S. 48, Th. 3) minder gegen sie afficirt wird. W. z. b. w.

Anmerkung. Je mehr diese Erkenntniß, daß die Dinge nothwendig sind, sich auf die einzelnen Dinge bezieht, die wir uns bestimmter und lebendiger vorstellen, um so größer ist diese Macht des Geistes über die Seelenbewegungen. Dieß bezeugt auch die Erfahrung selbst; denn wir sehen, daß die Unlust über ein verlorenes

Gut gemildert wird, ſobald der Menſch, der es verloren hat, bedenkt, daß dieß Gut auf keine Weiſe erhalten werden konnte. So ſehen wir, daß Niemand ein Kind deßhalb bemitleidet, weil es nicht ſprechen, gehen, keine Vernunftſchlüſſe machen kann, und weil es ſo viele Jahre, gewiſſermaßen ohne Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, verlebt; wenn aber die Meiſten als erwachſen, und Einer oder der Andere als Kind geboren würde, dann würde Jeder die Kinder bemitleiden, weil Jeder dann die Kindheit an ſich, nicht als etwas Natürliches und Nothwendiges, ſondern als einen Fehler oder ein Gebrechen der Natur anſehen würde, und ſo könnten wir noch Anderes anführen.

Siebenter Satz. Die Seelenbewegungen, die aus der Vernunft entſpringen oder von ihr erregt werden, ſind rückſichtlich der Zeit mächtiger als diejenigen, die ſich auf die einzelnen Dinge beziehen, welche wir als abweſend betrachten.

Beweis. Wir betrachten ein Ding nicht vermöge der Seelenbewegungen, durch welche wir es uns vorſtellen, als abweſend, ſondern deßhalb, weil der Körper von einer andern Seelenbewegung afficirt iſt, die das Daſeyn dieſes Dinges ausſchließt (nach S. 17, Th. 2).

Deßhalb ist die Seelenbewegung, die sich auf ein Ding bezieht, das wir als abwesend betrachten, nicht von der Beschaffenheit, daß sie die übrigen Handlungen und das Vermögen des Menschen übertrifft (siehe S. 6, Th. 4), sondern vielmehr so beschaffen, daß sie von den Erregungen, die das Daseyn ihrer äußern Ursache ausschließen, auf gewisse Art eingeschränkt werden kann (nach S. 9, Th. 4). Die Seelenbewegung aber, die aus der Vernunft entspringt, bezieht sich nothwendig auf die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge (siehe die Def. der Vernunft in der Anm. 2 zu S. 40, Th. 2), die wir stets als gegenwärtig betrachten (denn es kann nichts geben, was ihr gegenwärtiges Daseyn ausschließen könnte), und die wir uns stets auf dieselbe Weise vorstellen (nach S. 38, Th. 2). Deßhalb bleibt eine solche Seelenbewegung stets dieselbe, und folglich müssen (nach Axiom 1 d. Th.) die Seelenbewegungen, die ihr entgegengesetzt sind, und die nicht von ihren äußeren Ursachen genährt werden, sich ihr mehr und mehr anbequemen, bis sie nicht mehr entgegengesetzt sind, und insofern sind die aus der Vernunft entspringenden Seelenbewegungen mächtiger. W. z. b. w.

Achter Satz. Je mehr Ursachen bei der

Erregung einer Seelenbewegung zuſammentreffen, um ſo größer iſt ſie.

Beweis. Mehre Urſachen vermögen miteinander mehr, als wenn es weniger wären (nach S. 7, Th. 3), und folglich (nach S. 5, Th. 4) von je mehr Urſachen miteinander eine Seelenbewegung erregt wird, um ſo ſtärker iſt ſie.

Anmerkung. Dieſer Satz erhellt auch aus Axiom 2 d. Th.

Neunter Satz. Eine Seelenbewegung, die ſich auf mehre und verſchiedene Urſachen bezieht, welche der Geiſt mit der Seelenbewegung ſelbſt zugleich betrachtet, iſt minder ſchädlich, und wir leiden minder durch ſie, und ſind gegen jede Urſache minder afficirt, als eine andere, gleich große Seelenbewegung, die ſich blos auf eine Urſache oder auf wenigere bezieht.

Beweis. Eine Seelenbewegung iſt nur inſofern ſchlecht oder ſchädlich, inwiefern der Geiſt durch ſie am Denken gehindert wird (nach S. 26 u. 27, Th. 4); demnach iſt die Seelenbewegung, durch welche der Geiſt beſtimmt wird, mehre Objekte zugleich zu betrachten, minder ſchädlich, als eine andere, gleich große Seelenbewegung, die den Geiſt gewaltſam in der Betrachtung eines oder weniger Gegenſtände ſo feſthält, daß er nicht an andere denken kann. Dieß war

das erſte. Weil ſodann das Weſen des Geiſtes, d. h. (nach S. 7, Th. 3) ſein Vermögen blos in Denken beſteht (nach S. 11, Th. 2), ſo leidet der Geiſt minder durch eine Seelenbewegung, die ihn Mehres zugleich zu betrachten beſtimmt, als durch eine gleich große Seelenbewegung, die den Geiſt in der Betrachtung *eines* oder weniger Gegenſtände beſchäftigt hält. Dieß war das zweite. Endlich iſt auch dieſe Seelenbewegung, inſofern ſie ſich auf mehre äußere Urſachen bezieht, gegen jede derſelben kleiner. W. z. b. w.

Zehnter Satz. So lange wir nicht von Seelenbewegungen beſtürmt werden, die unſerer Natur entgegengeſetzt ſind, ſo lange ſind wir im Stande, die Körpererregungen gemäß der Ordnung im Verſtande zu ordnen und zu verketten.

Beweis. Die unſrer Natur entgegengeſetzten, d. h. (nach S. 30, Th. 4) die ſchlechten Seelenbewegungen ſind inſofern ſchlecht, als ſie den Geiſt am Erkennen hindern (nach S. 37, Th. 4). So lange wir daher nicht von Seelenbewegungen beſtürmt werden, die unſerer Natur entgegengeſetzt ſind, ſo lange wird das Vermögen des Geiſtes, wodurch er die Dinge zu erkennen ſtrebt (nach S. 26, Th. 4), nicht gehindert, und demnach vermag er ſo lange klare und beſtimmte Ideen zu bilden, und die einen

aus den anderen abzuleiten (ſiehe Anm. 2 zu S. 40 und Anm. zu S. 47, Th. 2). Demnach vermögen wir (nach S. 1 d. Th.) ſo lange die Körpererregungen der Ordnung im Verſtande gemäß zu ordnen und zu verketten. W. z. b. w.

Anmerkung. Durch dieſes Vermögen, die Körpererregungen richtig zu ordnen und zu verketten, können wir bewirken, daß wir nicht leicht von ſchlechten Seelenbewegungen afficirt werden; denn es erfordert (nach S. 7 d. Th.) größere Kraft, die nach der Ordnung im Verſtande geordneten und verketteten Seelenbewegungen einzuſchränken, als die unſicheren und ſchwankenden. Das Beſte alſo, was wir bewirken können, ſo lange wir keine vollkommene Erkenntniß unſerer Seelenbewegungen haben, iſt, daß wir eine richtige Lebensweiſe oder beſtimmte Lebensdogmen feſtſtellen, ſie ins Gedächtniß prägen, und bei den oft vorkommenden Einzelfällen des Lebens beſtändig anwenden, damit ſo unſere Vorſtellung durchweg davon erfüllt werde, und ſie uns immer zur Hand ſeyen. Wir haben z. B. unter die Dogmen für das Leben geſtellt (ſiehe S. 46, Th. 4 und Anm.), Haß müſſe durch Liebe oder Edelſinn überwunden und nicht durch gegenſeitigen Haß vergolten werden. Damit wir aber dieſe Vorſchrift der Vernunft zur Anwendung ſtets

bei der Hand haben, müssen wir die gewöhnlichen Beleidigungen der Menschen oft erwägen und überdenken, wie und auf welche Weise man sie durch Edelsinn am besten abwehrt; denn so verbinden wir die Vorstellung der Beleidigung mit der Vorstellung dieses Dogma's, und (nach S. 18, Th. 2) wird sie uns immer gegenwärtig seyn, wenn uns eine Beleidigung zugefügt wird. Wenn wir auch noch die Rücksicht auf unsern wahren Nutzen vor Augen behalten, sowie auch auf das Gute, das aus gegenseitiger Freundschaft und gemeinschaftlichem Vereine erfolgt, und zudem, daß aus der richtigen Lebensweise die höchste Zufriedenheit der Seele entspringt (nach S. 52, Th. 4), und daß die Menschen, wie alles Andere, nach Naturnothwendigkeit handeln, dann wird die Beleidigung oder der Haß, der aus ihr zu entspringen pflegt, den kleinsten Theil der Vorstellung einnehmen und leicht überwunden werden; oder, wenn der Zorn, der aus den größten Beleidigungen zu entspringen pflegt, nicht so leicht überwunden wird, so wird er, wenn auch nicht ohne Seelenkampf, doch in weit kleinerm Zeitraum überwunden, als wenn wir dieß nicht so vorher durchdacht gehabt hätten, wie aus S. 6, 7 und 8 d. Th. erhellt. Gleicherweise müssen wir über die Seelenstärke nachdenken,

um die Furcht abzulegen; wir müſſen uns nämlich die gewöhnlichen Gefahren des Lebens häufig vorrechnen und vorſtellen, und wie ſie durch Geiſtesgegenwart und Tapferkeit am beſten vermieden und überwunden werden können. Man bemerke aber, daß wir bei dem Ordnen unſerer Gedanken und Vorſtellungen (nach Folgeſ. zu S. 63, Th. 4 und S. 69, Th. 3) ſtets auf das achten müſſen, was in jedem Dinge gut iſt, damit wir ſo ſtets durch die Seelenbewegung der Luſt zum Handeln beſtimmt werden. Wenn z. B. Jemand ſieht, daß er gar ſehr dem Ruhme nachtrachtet, ſo muß er über den richtigen Gebrauch deſſelben nachdenken, zu welchem Endzweck ihm nachzutrachten, und durch welche Mittel er zu erlangen ſey, nicht aber über Mißbrauch und Eitelkeit deſſelben, und über die Unbeſtändigkeit der Menſchen oder über dergleichen, woran Niemand denkt, außer wer im Geiſte kränkelt; denn durch ſolche Gedanken quälen ſich die Ehrſüchtigen am Meiſten, wenn ſie daran verzweifeln, die Ehre zu erlangen, um welche ſie ſich abmühen, und während ſie ihren Zorn ausſchütten, wollen ſie weiſe erſcheinen. Deßhalb iſt es gewiß, daß diejenigen am ruhmbegierigſten ſind, die das größte Geſchrei über deſſen Mißbrauch und über die Eitelkeit der Welt erheben. Und

dieß iſt nicht den Ehrſüchtigen allein eigen, ſondern es iſt Allen gemein, denen das Schickſal entgegen iſt und die geiſtesunvermögend ſind. Auch der habſüchtige Arme ſpricht unaufhörlich von dem Mißbrauch des Geldes und den Laſtern der Reichen, wodurch er blos bewirkt, daß er ſich ſelber quält und Anderen zeigt, daß er nicht blos ſeine Armuth, ſondern auch den Reichthum Anderer mit Mißmuth erträgt. So denken auch diejenigen, die von ihrer Geliebten übel aufgenommen wurden, an nichts Anderes, als an die Unbeſtändigkeit und den betrügeriſchen Sinn der Weiber und an ihre übrigen lanfkundigen Fehler, und vergeſſen Alles dieß alsbald wieder, ſobald ſie von der Geliebten wieder angenommen werden. Wer daher ſeine Seelenbewegungen und Verlangen aus alleiniger Liebe zur Freiheit zu mäßigen trachtet, der beſtrebe ſich ſoviel er vermag die Tugenden und ihre Urſachen kennen zu lernen, und die Seele mit der Freude zu erfüllen, die aus ihrer wahren Erkenntniß entſpringt, nicht aber die Fehler der Menſchen zu beobachten, die Menſchen durchzuhecheln und ſeine Freude an einem falſchen Schein der Freiheit zu haben. Wer dieß eifrig beobachtet hat (denn es iſt nicht ſchwer) und es in Zukunft übt, wird gewiß in kurzer Zeit ſeine Handlungen

meiſt nach der Herrſchaft der Vernunft einrichten können.

Eilfter Satz. Auf je mehr Dinge ſich eine Vorſtellung bezieht, um ſo häufiger iſt ſie, oder um ſo öfter lebt ſie auf und beſchäftigt den Geiſt.

Beweis. Denn auf je mehr Dinge ſich eine Vorſtellung oder eine Seelenbewegung bezieht, um ſo mehr Urſachen gibt es, durch welche ſie afficirt und genährt werden kann. Alles dieß betrachtet der Geiſt (nach der Vorausſetzung) vermöge der Seelenbewegung ſelbſt mit einander, und folglich iſt die Seelenbewegung um ſo häufiger, oder lebt um ſo öfter auf und beſchäftigt (nach S. 8 d. Th.) den Geiſt um ſo mehr. W. z. b. w.

Zwölfter Satz. Die Vorſtellungen der Dinge werden leichter mit Vorſtellungen verbunden, die ſich auf Dinge beziehen, welche wir klar und beſtimmt erkennen, als mit anderen.

Beweis. Die Dinge, die wir klar und beſtimmt erkennen, ſind entweder gemeinſame Eigenſchaften der Dinge, oder was aus dieſen abgeleitet wird (ſiehe die Def. der Vernunft in der Anm. 2 zu S. 40, Th. 2), und werden folglich öfter in uns erregt (nach dem vor. S.); und deßhalb iſt es leichter möglich, daß wir die

anderen Dinge mit dieſen als mit anderen zuſammen betrachten, und daß ſie folglich (nach S. 18, Th. 2) leichter mit dieſen, als mit andern, verbunden werden. W. z. b. w.

Dreizehnter Satz. Eine Vorſtellung lebt um ſo öfter auf, je mehr ſie mit anderen Vorſtellungen verbunden iſt.

Beweis. Denn mit je mehr anderen Vorſtellungen eine Vorſtellung verbunden iſt, um ſo mehr Urſachen gibt es (nach S. 18, Th. 2), durch welche ſie erregt werden kann. W. z. b. w.

Vierzehnter Satz. Der Geiſt kann bewirken, daß alle Körpererregungen oder Vorſtellungen der Dinge ſich auf die Idee Gottes beziehen.

Beweis. Es gibt keine Körpererregung, von welcher der Geiſt nicht einen klaren und beſtimmten Begriff bilden könnte (nach S. 4 d. Th.), und folglich kann er bewirken (nach S. 15, Th. 1), daß ſich alle auf die Idee Gottes beziehen. W. z. b. w.

Fünfzehnter Satz. Wer ſich und ſeine Seelenbewegungen klar und beſtimmt erkennt, liebt Gott, und das um ſo mehr, je mehr er ſich und ſeine Seelenbewegungen erkennt.

Beweis. Wer ſich und ſeine Seelenbewegungen klar und beſtimmt erkennt, hat Luſt (nach

S. 53, Th. 3), und zwar verbunden mit der Idee Gottes (nach dem vorigen Satze); demnach liebt er Gott (nach Def. 6 der Seelenbew.), und (aus demſelben Grunde) dieß um ſo mehr, je mehr er ſich und ſeine Seelenbewegungen erkennt. W. z. b. w.

Sechzehnter Satz. Dieſe Liebe zu Gott muß den Geiſt am meiſten inne haben.

Beweis. Denn dieſe Liebe iſt mit allen Körperveränderungen verbunden (nach S. 14 d. Th.), von welchen allen ſie genährt wird (nach S. 15 d. Th.), und folglich (nach S. 11 d. Th.) muß ſie den Geiſt am meiſten inne haben. W. z. b. w.

Siebzehnter Satz. Gott iſt der Leidenſchaften unbetheiligt und wird durch keine Seelenbewegung der Luſt oder Unluſt afficirt.

Beweis. Alle Ideen ſind wahr, inſofern ſie ſich auf Gott beziehen (nach S. 32, Th. 2), d. h. (nach Def. 4, Th. 2) adäquat, und demnach iſt Gott (nach der allg. Def. der Seelenbewg.) der Leidenſchaften unbetheiligt. Ferner kann Gott weder zu größerer, noch zu geringerer Vollkommenheit übergehen (nach Folg. 2 zu S. 20, T. 1), demnach wird er (nach Def. 2 und 3 der Seelenbew.) von keiner Seelenbewegung der Luſt oder Unluſt afficirt. W. z. b. w.

Folgeſatz. Eigentlich geſprochen, liebt und haßt Gott Niemanden, denn Gott wird (nach obigem Satz) von keiner Seelenbewegung der Luſt oder Unluſt afficirt, und folglich (nach Def. 6 und 7 der Seelenbew.) liebt und haßt er auch Niemanden.

Achtzehnter Satz. Niemand kann Gott haſſen.

Beweis. Die Idee Gottes, welche in uns iſt, iſt adäquat und vollkommen (nach S. 46 und 47, Th. 2), inſofern wir demnach Gott betrachten, inſofern ſind wir thätig (nach S. 3, Th. 3), und folglich (nach S. 59, Th. 3) kann es keine Unluſt geben, verbunden mit der Idee Gottes, d. h. (nach Def. 7 der Seelenbew.) Niemand kann Gott haſſen. W. z. h. w.

Folgeſatz. Die Liebe zu Gott kann ſich nicht in Haß verwandeln.

Anmerkung. Man kann aber einwenden, wenn wir unter Gott die Urſache aller Dinge verſtehen, betrachten wir eben dadurch Gott als die Urſache der Unluſt; hierauf entgegne ich aber: inſofern wir die Urſachen der Unluſt erkennen, inſofern hört ſie auf, eine Leidenſchaft zu ſeyn, d. h. (nach S. 59, Th. 3) inſofern hört ſie auf, Unluſt zu ſeyn; und folglich inſofern wir

Gott als die Urſache der Unluſt erkennen, inſofern haben wir Luſt.

Neunzehnter Satz. Wer Gott liebt, kann nicht danach ſtreben, daß Gott ihn wieder liebe.

Beweis. Wenn der Menſch danach ſtrebte, würde er begehren (nach Folgeſ. zu S. 17 d. Th.), daß Gott, den er liebt, nicht Gott wäre, und folglich (nach S. 19, Th. 3) würde er wünſchen, Unluſt zu haben, was (nach S. 28, Th. 3) widerſinnig iſt. Alſo wer Gott liebt, ꝛc. W. z. b. w.

Zwanzigſter Satz. Dieſe Liebe zu Gott kann weder durch die Seelenbewegung des Neides, noch der Eiferſucht befleckt werden, ſondern ſie wird um ſo mehr genährt, je mehr Menſchen wir uns durch daſſelbe Band der Liebe mit Gott vereinigt vorſtellen.

Beweis. Dieſe Liebe zu Gott iſt das höchſte Gut, welches wir gemäß dem Vernunftgebote erſtreben können (nach S. 28, Th. 4), und iſt allen Menſchen gemeinſam (nach S. 36, Th. 4), und wir wünſchen, daß Alle ſich deſſelben erfreuen (nach S. 37, Th. 4). Demnach kann ſie (nach Def. 23 der Seelenbew.) nicht durch die Seelenbewegung des Neides verunreinigt werden, noch auch (nach S. 18 d. Th. und der

Def. der Eifersucht in der Anmerk. zu S. 35, Th. 3) durch die Seelenbewegung der Eifersucht, sondern muß vielmehr (nach S. 31, Th. 3) um so mehr genährt werden, je mehr Menschen wir uns sich daran erfreuend vorstellen. W. z. h. w.

Anmerkung. Gleicherweise können wir zeigen, daß es keine Seelenbewegung gibt, die dieser Liebe gerade entgegengesetzt wäre, wodurch eben diese Liebe vernichtet werden könnte, und sonach können wir schließen, daß diese Liebe zu Gott die beständigste von allen Seelenbewegungen ist, und insofern sie sich auf den Körper bezieht, nur mit dem Körper selbst vernichtet werden kann; von welcher Beschaffenheit sie aber ist, insofern sie sich auf den Körper bezieht, das werden wir später sehen.

Hiemit habe ich alle Mittel gegen die Seelenbewegungen durchgegangen, oder Alles, was der Geist blos an sich betrachtet gegen die Seelenbewegungen vermag, zusammengefaßt; hieraus erhellt, daß die Macht des Geistes über die Seelenbewegungen besteht:

1) Eben in der Erkenntniß der Seelenbewegungen (siehe Anm. zu S. 4 d. Th.);

2) In der Trennung der Seelenbewegungen von dem Denken der äußeren Ursache, die wir

uns verworren vorſtellen (ſiehe S. 2 und S. 4 nebſt der Anm. in dieſem Theile);

3) In der Zeit, worin die Bewegungen, die ſich auf ſolche Dinge beziehen, welche wir erkennen, über denjenigen ſtehen, die ſich auf Dinge beziehen, welche wir verworren und verſtümmelt begreifen (ſiehe S. 7 d. Th.);

4) In der Menge der Urſachen, von denen die Bewegungen genährt werden, welche ſich auf die gemeinſamen Eigenſchaften der Dinge oder auf Gott beziehen (ſiehe S. 9 und 11 d. Th.);

5) In der Ordnung, in welcher der Geiſt ſeine Bewegungen ordnen und mit einander verknüpfen kann (ſiehe Anm. zu S. 10 und S. 12, 13 und 14 d. Th.).

Zur beſſeren Erkenntniß dieſer Macht des Geiſtes über die Seelenbewegungen müſſen wir jedoch hier beſonders bemerken, daß wir die Seelenbewegungen heftig nennen, wenn wir die Seelenbewegung des einen Menſchen mit der Seelenbewegung eines andern vergleichen, und den einen mehr als den andern von derſelben Seelenbewegung beſtürmt ſehen, oder wenn wir die Seelenbewegungen eines und deſſelben Menſchen mit einander vergleichen, und wir denſelben Menſchen von der einen Seelenbewegung mehr als von einer andern afficirt oder bewegt ſehen.

Denn (nach S. 5, Th. 4) wird die Macht jeder Seelenbewegung aus dem Vermögen der äußeren Urſache, verglichen mit dem unſrigen, erklärt. Das Vermögen des Geiſtes aber wird aus der Erkenntniß allein erklärt, ſein Unvermögen aber, oder ſeine Leidenſchaft, wird blos durch die Abweſenheit der Erkenntniß beſtimmt, d. h. durch dasjenige, weßhalb ſeine Ideen unadäquat heißen. Hieraus folgt, daß ein ſolcher Geiſt am meiſten leide, deſſen größten Theil unadäquate Ideen ausmachen, ſo daß er mehr durch das, was er leidet, als durch das, was er thut, von anderen unterſchieden wird; und daß dagegen ein ſolcher Geiſt am meiſten thätig iſt, deſſen größten Theil adäquate Ideen ausmachen, ſo daß, obgleich in ihm eben ſo viel unadäquate Ideen als in jenem ſind, er doch mehr durch jene ſich unterſcheidet, die zur menſchlichen Tugend gehören, als durch dieſe, die vom menſchlichen Unvermögen zeugen. Ferner iſt zu bemerken, daß die Seelenſchmerzen und Unfälle meiſt in der übermäßigen Liebe zu einem Gegenſtande ihren Urſprung haben, der vielem Wechſel unterworfen iſt, und den wir nie beſitzen können; denn man iſt nur wegen eines Gegenſtandes, den man liebt, beſorgt und ängſtlich, und Beleidigungen, Argwohn, Feindſchaften ꝛc. entſpringen nur aus Liebe zu Gegenſtänden,

deren Beſitzer Niemand wahrhaft ſeyn kann. Hieraus begreifen wir alſo leicht, was die klare und beſtimmte Erkenntniß, und hauptſächlich jene dritte Gattung der Erkenntniß (ſiehe Anm. zu S. 47, Th. 2), deren Grundlage die Gotteserkenntniß ſelbſt iſt, über die Seelenbewegungen vermag, die ſie nämlich, inſofern ſie Leidenſchaften ſind, zwar nicht abſolut aufhebt (ſiehe S. 3 und Anm. zu S. 4 d. Th.), jedoch bewirkt, daß ſie den kleinſten Theil des Geiſtes ausmachen (ſiehe S. 14 d. Th.). Ferner erzeugt ſie Liebe zu einem unveränderlichen und ewigen Gegenſtand (ſiehe S. 15 d. Th.), und in deſſen Beſitz wir wahrhaft ſind (ſiehe S. 45, Th. 2), die deßhalb nicht von den Fehlern befleckt werden kann, die der gewöhnlichen Liebe inwohnen, ſondern die ſtets größer und größer werden (nach S. 15 d. Th.), und den größten Theil des Geiſtes inne haben (nach S. 16 d. Th.) und in ſeinem ganzen Umfange afficiren kann. — Hiemit habe ich Alles abgehandelt, was ſich auf das gegenwärtige Leben bezieht; denn was ich zu Anfang dieſer Anmerkung geſagt habe, daß ich hiemit kurz alle Seelenbewegungen zuſammengefaßt, das wird Jeder leicht ſehen können, der auf das in dieſer Anmerkung Geſagte und zugleich auf die Definitionen des Geiſtes und

ſeiner Bewegungen achtet, und auf die Säze 1 und 3, Th. 3. Wir müſſen nunmehr auf das übergehen, was die Dauer des Geiſtes, ohne Beziehung auf den Körper, betrifft.

Einundzwanzigſter Satz. Der Geiſt kann nur, ſo lange der Körper dauert, ſich Etwas vorſtellen, oder ſich vergangener Dinge erinnern.

Beweis. Der Geiſt drückt nur, ſo lange der Körper dauert, das wirkliche Daſeyn ſeines Körpers aus, und begreift auch nur ſo lange die Körpererregungen als wirkliche (nach Folgeſ. zu S. 8, Th. 2); und folglich (nach S. 26, Th. 2) begreift er jeden Körper nur ſo lange als wirklich daſeyend, als ſein Körper dauert, und kann ſich daher nur Etwas vorſtellen (ſiehe die Def. der Vorſtellung in der Anm. zu S. 17, Th. 2) und ſich vergangener Dinge erinnern, ſo lange der Körper dauert (ſiehe die Def. des Gedächtniſſes in der Anmerkung zu S. 18, Th. 2). W. z. b. w.

Zweiundzwanzigſter Satz. Es gibt jedoch in Gott nothwendig eine Idee, die das Weſen dieſes oder jenes menſchlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt.

Beweis. Gott iſt nicht nur die Urſache vom Daſeyn, ſondern auch vom Weſen dieſes oder jenes menſchlichen Körpers (nach S. 25,

Th. 1); dieſes Weſen muß deßhalb nothwendig durch Gottes Weſen ſelbſt begriffen werden (nach Ar. 4, Th. 1), und zwar mit einer ewigen Nothwendigkeit (nach S. 16, Th. 1), und dieſen Begriff muß es nothwendig in Gott geben (nach S. 3, Th. 2). W. z. b. w.

Dreiundzwanzigſter Satz. Der menſchliche Geiſt kann mit dem Körper nicht abſolut vernichtet werden, ſondern es bleibt Etwas von ihm übrig, das ewig iſt.

Beweis. Es gibt in Gott nothwendig einen Begriff oder eine Idee, die das Weſen des menſchlichen Körpers ausdrückt (nach dem vor. Satz), die deßhalb nothwendig etwas iſt, das zum Weſen des menſchlichen Körpers gehört (nach S. 13, Th. 2). Wir legen aber dem menſchlichen Geiſte blos inſofern eine Dauer bei, die durch die Zeit definirt werden kann, inwiefern er das wirkliche Daſeyn des Körpers ausdrückt, das durch Dauer erklärt, und durch Zeit beſtimmt werden kann, d. h. (nach Folgeſ. zu S. 8, Th. 2) wir legen ihm nur ſo lange Dauer bei, als der Körper dauert. Da es jedoch Etwas gibt, was mit ewiger Nothwendigkeit durch Gottes Weſen ſelbſt begriffen wird (nach vor. S.), ſo iſt dieſes Etwas, das zum Weſen des Geiſtes gehört, nothwendig ewig. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieſe Idee, die das Weſen des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, iſt, wie geſagt, eine gewiſſe Weiſe des Denkens, die zum Weſen des Geiſtes gehört, und die nothwendig ewig iſt. Demnach iſt es unmöglich, daß wir uns erinnern, vor dem Körper da geweſen zu ſeyn, da es ja in dem Körper keine Spuren davon geben, noch die Ewigkeit durch die Zeit definirt werden, noch irgend eine Beziehung auf die Zeit haben kann; und doch nehmen wir wahr und erfahren, daß der Geiſt ewig iſt. Denn der Geiſt nimmt diejenigen Dinge, die er durch den Verſtand begreift, nicht minder wahr, als diejenigen, die er im Gedächtniß hat. Denn die Augen des Geiſtes, womit er die Dinge ſieht und beobachtet, ſind eben die Beweiſe. Wenn wir uns daher auch nicht erinnern, vor dem Körper da geweſen zu ſeyn, ſo nehmen wir doch wahr, daß unſer Geiſt ewig iſt, inſofern er das Weſen des Körpers unter einer Form der Ewigkeit enthält, und daß dieſes ſein Daſeyn nicht durch die Zeit definirt, oder durch Dauer erklärt werden könne. Unſer Geiſt kann daher nur inſofern dauernd genannt, und ſein Daſeyn durch eine gewiſſe Zeit definirt werden, als er das wirkliche Daſeyn des Körpers in ſich ſchließt, und hat nur in ſo fern das Vermögen,

das Daſeyn der Dinge in der Zeit zu beſtimmen, und ſie unter der Form der Dauer zu begreifen.

Vierundzwanzigſter Satz. Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, um ſo mehr erkennen wir Gott.

Beweis. Dieſer erhellt aus Folgeſatz zu S. 25, Th. 1.

Fünfundzwanzigſter Satz. Das höchſte Beſtreben des Geiſtes und ſeine höchſte Tugend iſt, die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen.

Beweis. Die dritte Erkenntnißgattung geht von der adäquaten Idee gewiſſer Attribute Gottes, bis zur adäquaten Erkenntniß des Weſens der Dinge (ſiehe die Def. derſ. in der Anm. 2 zu S. 41, Th. 2). Je mehr wir daher die Dinge auf dieſe Weiſe erkennen, um ſo mehr erkennen wir (nach dem vor. S.) Gott, und folglich (nach S. 28, Th. 4) iſt die höchſte Tugend des Geiſtes, d. h. (nach Def. 8, Th. 4) das Vermögen oder die Natur des Geiſtes, oder (nach S. 7, Th. 3) ſein höchſtes Beſtreben, die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen. W. z. b. w.

Sechsundzwanzigſter Satz. Je befähigter der Geiſt iſt, die Dinge nach der dritten Erkenntniß-

gattung zu erkennen, um ſo mehr begehrt er die Dinge nach dieſer Erkenntnißgattung zu erkennen.

Beweis. Dieſer iſt offenbar. Denn inſofern wir den Geiſt als befähigt begreifen, die Dinge nach dieſer Erkenntnißgattung zu erkennen, inſofern begreifen wir ihn als beſtimmt, die Dinge nach dieſer Erkenntnißgattung zu erkennen, und folglich (nach Def. 1 der Seelenbew.) je befähigter der Geiſt dazu iſt, deſto mehr begehrt er danach. W. z. b. w.

Siebenundzwanzigſter Satz. Aus dieſer dritten Erkenntnißgattung entſpringt die höchſte Zufriedenheit des Geiſtes, die es geben kann.

Beweis. Die höchſte Tugend des Geiſtes iſt, Gott zu erkennen (nach S. 28, Th. 4) oder die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen (nach S. 25 d. Th.). Dieſe Tugend iſt um ſo größer, je mehr der Geiſt die Dinge nach dieſer Erkenntnißgattung erkennt (nach S. 24 d. Th.); wer daher die Dinge nach dieſer Erkenntnißgattung erkennt, geht zur höchſten menſchlichen Vollkommenheit über, und wird folglich (nach Def. 2 der Seelenbew.) mit der höchſten Luſt afficirt, und zwar (nach S. 43, Th. 2) verbunden mit der Idee von ſich und ſeiner Tugend, und deßhalb entſpringt (nach Def. 25 der Seelenbew.) aus dieſer Erkenntnißgattung die

höchſte Zufriedenheit, die es geben kann. W. z. b. w.

Achtundzwanzigſter Satz. Das Beſtreben oder die Begierde, die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen, kann nicht aus der erſten, wohl aber aus der zweiten Erkenntgattung entſpringen.

Beweis. Dieſer Satz iſt an ſich klar; denn Alles was wir klar und beſtimmt erkennen, erkennen wir entweder aus ſich oder aus einem Anderen, das aus ſich begriffen wird, d. h. die Ideen, die klar und beſtimmt in uns ſind oder die zur dritten Erkenntnißgattung gehören (ſiehe Anm. 2 zu S. 40, Th. 2), können nicht aus verſtümmelten und verworrenen Ideen erfolgen, die (nach derſ. Anm.) zur erſten Erkenntnißgattung gehören, ſondern aus adäquaten Ideen, oder (nach derſ. Anm.) aus der zweiten und dritten Erkenntnißgattung. Deßhalb kann (nach Def. 1 der Seelenbew.) die Begierde, die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen, nicht aus der erſten, wohl aber aus der zweiten entſpringen. W. z. b. w.

Neunundzwanzigſter Satz. Was der Geiſt unter der Form der Ewigkeit erkennt, erkennt er nicht daraus, weil er das gegenwärtige

wirkliche Daſeyn des Körpers begreift, ſondern daraus, weil er das Weſen des Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift.

Beweis. Inſofern der Geiſt das gegenwärtige Daſeyn des Körpers begreift, inſofern begreift er eine Dauer, die durch Zeit beſtimmt werden kann, und inſofern hat er blos das Vermögen, die Dinge mit Beziehung auf die Zeit zu begreifen (nach S. 21 d. Th. und S. 26, Th. 2). Die Ewigkeit kann aber nicht durch Dauer erklärt werden (nach Def. 8 Th. 1 nebſt Erläuterung). In dieſer Beziehung hat alſo der Geiſt nicht die Fähigkeit, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen, ſondern weil es der Natur der Vernunft gemäß iſt, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen (nach Folgeſ. 2 zu S. 44, Th. 2), und es auch zur Natur des Geiſtes gehört, das Weſen des Körpers unter der Form der Ewigkeit zu begreifen (nach S. 23 d. Th.), und außer dieſen beiden nichts Anderes zum Weſen des Geiſtes gehört (nach S. 13, Th. 2); gehört folglich dieß Vermögen, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu begreifen, nur dem Geiſte, inſofern er das Weſen des Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift. W. z. b. w.

Anmerkung. Wir begreifen die Dinge auf

zweierlei Arten als wirkliche, entweder insofern wir sie als in Beziehung auf bestimmte Zeit und bestimmten Ort daseyend begreifen, oder insofern wir sie als in Gott enthalten, und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgend betrachten. Diejenigen aber, die in dieser zweiten Art als wahr oder real begriffen werden, begreifen wir unter der Form der Ewigkeit, und ihre Ideen schließen das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich, wie wir S. 45, Th. 2 gezeigt haben, siehe auch die Anm. dieses Satzes.

Dreißigster Satz. Unser Geist hat, inwiefern er sich und dem Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt, insofern nothwendig eine Erkenntniß Gottes, und weiß, daß er in Gott ist, und durch Gott begriffen wird.

Beweis. Die Ewigkeit ist eben das Wesen Gottes, insofern dieß ein nothwendiges Daseyn in sich schließt (nach Def. 8 Th. 1). Die Dinge unter der Form der Ewigkeit begreifen, heißt also die Dinge begreifen, insofern sie durch Gottes Wesen als reale Seyende begriffen werden, oder insofern sie durch Gottes Wesen das Daseyn in sich schließen; demnach hat unser Geist, insofern er sich und den Körper unter der Form der Ewigkeit begreift, nothwendig eine Erkenntniß Gottes und weiß ꝛc. W. z. b. w.

Einunddreißigster Satz. Die dritte Erkenntnißgattung hängt von dem Geiste, als der formalen Ursache ab, insofern der Geist selbst ewig ist.

Beweis. Der Geist begreift Etwas nur insofern unter der Form der Ewigkeit, insofern er das Wesen seines Körpers unter der Form der Ewigkeit begreift (nach S. 29 d. Th.), d. h. (nach S. 21 und 23 d. Th.) nur insofern er ewig ist; demnach hat er (nach dem vor. S.) insofern er ewig ist, eine Erkenntniß Gottes. Diese Erkenntniß ist nothwendig adäquat (nach S. 46, Th. 2), also ist der Geist, insofern er ewig ist, Alles das zu erkennen befähigt, was aus dieser gegebenen Erkenntniß Gottes folgen kann S. 40, Th. 2), d. h. die Dinge nach der dritten Erkenntnißgattung zu erkennen (siehe die Def. derf. in der Anm. 2 zu S. 40, Th. 2), deren adäquate oder formale Ursache deßhalb der Geist ist (nach Def. 1, Th. 3), insofern er ewig ist. W. z. b. w.

Anmerkung. Je weiter man daher in dieser Erkenntnißgattung ist, um so besser ist man sich seiner selbst und Gottes bewußt, d. h. um so vollkommener und glückseliger ist man. Dieß wird sich aus dem Folgenden noch klarer ergeben. Es ist aber hier zu bemerken, daß,

obgleich wir jetzt überzeugt sind, daß der Geist ewig ist, insofern er die Dinge unter der Form der Ewigkeit begreift, wir doch zur bessern Erläuterung und zum bessern Verständniß dessen, was wir darthun wollen, wir ihn doch betrachten werden, als finge er jetzt an zu seyn, und als finge er jetzt an, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu erkennen, wie wir es bisher gethan haben. Wir können dieß, ohne dabei einen Irrthum zu gefährden, thun, wenn wir dabei die Vorsicht gebrauchen, Alles nur aus deutlichen Prämissen zu schließen.

Zweiunddreißigster Satz. An Allem, was wir nach dritter Erkenntnißgattung erkennen, erfreuen wir uns, und zwar verbunden mit der Idee Gottes als Ursache.

Beweis. Aus dieser Erkenntnißgattung entspringt die höchste Zufriedenheit des Geistes, die es geben kann d. h. (nach Def. 25 der Seelenbew.), die höchste Lust, und zwar verbunden mit der Idee seiner selbst (nach S. 27 d. Th.), und folglich (nach S. 30 d. Th.) auch verbunden mit der Idee Gottes als Ursache. W. z. b. w.

Folgesatz. Aus der dritten Erkenntnißgattung entspringt nothwendig die intellektuelle Liebe Gottes; denn aus dieser Erkenntnißgattung entspringt (nach obigem Satz) Lust, verbunden mit der Idee

Gottes als Urſache, d. h. (nach Def. 6 der Seelenbew.) Liebe Gottes, nicht inſofern wir ihn uns als gegenwärtig vorſtellen (nach S. 29 d. Th.), ſondern inſofern wir erkennen, daß Gott ewig iſt, und das nenne ich die intellektuelle Liebe Gottes.

Dreiunddreißigſter Satz. Die intellektuelle Liebe Gottes, die aus der dritten Erkenntnißgattung entſpringt, iſt ewig.

Beweis. Denn die dritte Erkenntnißgattung iſt (nach S. 31 d. Th. und Axiom 3, Th. 1) ewig, und ſonach (nach demſ. Ax. Th. 1) iſt die Liebe, die aus ihr entſpringt, auch nothwendig ewig. W. z. b. w.

Anmerkung. Obgleich dieſe Liebe zu Gott keinen Anfang hat (nach obigen S.), hat ſie doch alle Vollkommenheiten der Liebe, als ob ſie ſo entſtanden wäre, wie wir im Folgeſ. des vorigen Satzes fingirt haben, und es iſt hier kein Unterſchied, außer daß der Geiſt die Vollkommenheiten, die wir als ihm erſt jetzt zu Theil werdend fingirten, ewig gehabt hat, und zwar verbunden mit der Idee Gottes als ewigem Grunde. Wenn die Luſt im Uebergehen zu größerer Vollkommenheit beſteht, ſo muß die Glückſeligkeit gewiß darin beſtehen, daß der Geiſt mit der Vollkommenheit ſelbſt begabt iſt.

Vierunddreißigſter Satz. Der Geiſt iſt nur, ſolange der Körper dauert, den Seelenbewegungen unterworfen, die zu den Leidenſchaften gehören.

Beweis. Die Vorſtellung iſt eine Idee, wodurch der Geiſt ein Ding als gegenwärtig betrachtet (ſiehe die Def. derſ. in der Anm. zu S. 17, Th. 2), die jedoch mehr den gegenwärtigen Zuſtand des menſchlichen Körpers, als die Natur des äußern Dinges anzeigt (nach Folgeſ. 2 zu S. 16, Th. 2). Die Seelenbewegung iſt daher (nach der allg. Def. der Seelenbew.) eine Vorſtellung, inſofern ſie den gegenwärtigen Zuſtand des Körpers anzeigt, und alſo iſt (nach S. 21 d. Th.) der Geiſt nur, ſolange der Körper dauert, den Seelenbewegungen unterworfen, die zu den Leidenſchaften gehören. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß keine Liebe außer der intellektuellen Liebe ewig iſt.

Anmerkung. Betrachten wir die gemeine Meinung der Leute, ſo ſehen wir, daß ſie ſich zwar der Ewigkeit ihres Geiſtes bewußt ſind, daß ſie ſie aber mit der Dauer vermengen, und ſie der Vorſtellung oder der Erinnerung beilegen, die, wie ſie glauben, nach dem Tode übrig bleiben.

Fünfunddreißigſter Satz. Gott liebt ſich ſelbſt mit unendlicher intellektueller Liebe.

Beweis. Gott iſt abſolut unendlich (nach Def. 6, Th. 1), d. h. (nach Def. 6, Th. 2) die Natur Gottes beſitzt eine unendliche Vollkommenheit, und zwar (nach S. 3, Th. 2) verbunden mit der Idee von ſich, d. h. (nach S. 11 und Ax. 1, Th. 1) mit der Idee von ſich als Urſache, und dieß haben wir im Folgeſatz zu S. 32 d. Th. die intellektuelle Liebe genannt.

Sechsunddreißigſter Satz. Die intellektuelle Liebe des Geiſtes zu Gott, iſt Gottes Liebe ſelbſt, womit Gott ſich ſelbſt liebt, nicht inſofern er unendlich iſt, ſondern inſofern er durch das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Weſen des menſchlichen Geiſtes explicirt werden kann, d. h. die intellektuelle Liebe des Geiſtes zu Gott iſt ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott ſich ſelbſt liebt.

Beweis. Dieſe Liebe des Geiſtes muß zu den Handlungen des Geiſtes gehören (nach Folgeſ. zu S. 32 d. Th. und S. 3, Th. 3), ſie iſt daher eine Handlung, durch welche der Geiſt ſich ſelbſt betrachtet, verbunden mit der Idee Gottes als Urſache (nach S. 32 d. Th. und Folgeſ.), d. h. (nach Folgeſ. zu S. 25, Th. 1,

und Folgef. zu S. 11, Th. 2), eine Handlung, wodurch Gott, ſofern er durch den menſchlichen Geiſt explicirt werden kann, ſich ſelbſt betrachtet, verbunden mit der Idee von ſich. Demnach iſt (nach dem vor. S.) dieſe Liebe des Geiſtes ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott ſich ſelbſt liebt. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir deutlich, worin unſer Heil oder unſere Glückſeligkeit oder Freiheit beſteht, nämlich in der beſtändigen und ewigen Liebe zu Gott, oder in der Liebe Gottes zu den Menſchen. Dieſe Liebe oder Glückſeligkeit wird in der heiligen Schrift Ruhm genannt, und mit Recht. Denn bezieht man dieſe Liebe auf Gott oder auf den Geiſt, ſo kann ſie immer mit Recht Zufriedenheit der Seele genannt werden, die vom Ruhm in der That nicht verſchieden iſt (nach Def. 25 und 30 der Seelenbew.); denn auf Gott bezogen iſt ſie (nach S. 35 d. Th.) Luſt (man geſtatte mir noch dieſen Ausdruck), verbunden mit der Idee von ſich, ſowie auch, auf den Geiſt bezogen (nach S. 27 d. Th.). Weil ſodann das Weſen unſeres Geiſtes blos in der Erkenntniß beſteht, deren Uranfang und Grundlage Gott iſt (nach S. 15, Th. 1 und Anm. zu S. 47, Th. 2), ſo wird uns hieraus klar, wie und auf welche Weiſe unſer Geiſt

nach seinem Wesen und Daseyn aus der göttlichen Natur erfolgt und beständig davon abhängt. Ich glaubte dieß hier wohl bemerken zu müssen und an diesem Beispiele zu zeigen, wie viel die Erkenntniß der einzelnen Dinge, die ich die intuitive oder die der dritten Gattung genannt habe, vermag (siehe Anm. 2 zu S. 40, Th. 2) und daß sie mächtiger ist, als die allgemeine Erkenntniß, die ich zur zweiten Gattung gerechnet habe. Denn obgleich ich im ersten Theile im Allgemeinen zeigte, daß Alles und folglich auch der menschliche Geist nach seinem Wesen und Daseyn von Gott abhängt, so afficirt dieser Beweis, obgleich er folgerichtig und über allen Zweifel erhaben ist, unsern Geist doch nicht so, als wenn dasselbe eben aus dem Wesen jedes einzelnen Dinges geschlossen wird, von dem wir sagen, daß es von Gott abhänge.

Siebenunddreißigster Satz. Es gibt nichts in der Natur, was dieser intellektuellen Liebe entgegen ist, oder was sie aufheben kann.

Beweis. Diese intellektuelle Liebe erfolgt nothwendig aus der Natur des Geistes, sofern dieser in Gottes Natur als eine ewige Wahrheit betrachtet wird (nach S. 33 und 29 d. Th.). Gäbe es also etwas dieser Liebe Entgegengesetztes, so wäre dieß dem Wahren entgegengesetzt, und

folglich würde das, was dieſe Liebe aufheben könnte, bewirken, daß das Wahre falſch wäre; dieß iſt (wie an ſich klar) widerſinnig, alſo gibt es nicht in der Natur ꝛc. W. z. b. w.

Anmerkung. Das Axiom des vierten Theiles bezieht ſich auf die einzelnen Dinge, ſofern ſie mit Bezug auf beſtimmte Zeit und beſtimmten Raum betrachtet werden, weran, wie ich glaube, Niemand zweifeln wird.

Achtunddreißigſter Satz. Je mehr Dinge der Geiſt nach der zweiten und dritten Erkenntnißgattung erkennt, um ſo minder leidet er von den ſchlechten Seelenbewegungen, und um ſo minder fürchtet er den Tod.

Beweis. Das Weſen des Geiſtes beſteht in der Erkenntniß (nach S. 11, Th. 2), je mehr Dinge alſo der Geiſt nach der zweiten und dritten Erkenntnißgattung erkennt, ein um ſo größerer Theil von ihm bleibt übrig (nach S. 29 und 23 d. Th.), und folglich (nach dem vor. S.) ein um ſo größerer Theil von ihm bleibt von ſolchen Seelenbewegungen unberührt, die unſerer Natur entgegengeſetzt, d. h. (nach S. 30, Th. 4) die ſchlecht ſind. Je mehr Dinge daher der Geiſt nach der zweiten und dritten Erkenntnißgattung erkennt, ein um ſo größerer Theil von ihm bleibt unverletzt, und er leidet

folglich minder von den Seelenbewegungen. W. z. b. w.

Anmerkung. Hieraus erkennen wir das, was ich in der Anm. zu S. 39, Th. 4 berührt und in dieſem Theile zu entwickeln verſprochen habe, daß nämlich der Tod um ſo weniger ſchädlich iſt, je größer die klare und beſtimmte Erkenntniß des Geiſtes iſt, und folglich je mehr der Geiſt Gott liebt. Weil ferner (nach S. 27 d. Th.) aus der dritten Erkenntnißgattung die höchſte Zufriedenheit, die es geben kann, entſpringt, ſo folgt daraus, daß der menſchliche Geiſt von ſolcher Natur ſeyn kann, daß das, was wir von ihm als mit dem Körper vergehend gezeigt haben (ſiehe S. 21 d. Th.), von gar keiner Bedeutung iſt, gegen das, was von ihm übrig bleibt. Doch hiervon ſogleich ausführlicher.

Neunundvierzigſter Satz. Wer einen zu den meiſten Dingen befähigten Körper hat, hat einen Geiſt, deſſen größter Theil ewig iſt.

Beweis. Wer einen zu den meiſten Thätigkeiten befähigten Körper hat, wird von den ſchlechten Seelenbewegungen am wenigſten beſtürmt (nach S. 38, Th. 4), d. h. (nach S. 30 Th. 4) von Seelenbewegungen, die unſerer Natur entgegengeſetzt ſind, und hat alſo (nach

S. 10 d. Th.) das Vermögen, die Körperempfindungen nach der Ordnung in der Erkenntniß zu ordnen und zu verketten, und folglich zu beweisen (nach S. 14 d. Th.), daß sich alle Körperempfindungen auf die Idee Gottes beziehen, woraus (nach S. 15 d. Th.) erfolgt, daß er mit Liebe gegen Gott erfüllt wird, die (nach S. 16 d. Th.) den größten Theil seines Geistes einnehmen oder ausmachen muß, und deßhalb (nach S. 33 d. Th.) hat er einen Geist, dessen größter Theil ewig ist. W. z. h. w.

Anmerkung. Weil die menschlichen Körper zu sehr Vielem befähigt sind, so können sie ohne Zweifel von solcher Natur seyn, daß sie Geistern angehören, die von sich und Gott eine große Erkenntniß haben, und deren größter oder hauptsächlichster Theil ewig ist, so daß sie den Tod fast gar nicht zu fürchten haben. Zum besseren Verständniß dieses muß ich hier bemerken, daß wir in beständigem Wechsel leben und je nachdem wir uns in etwas Besseres oder Schlechteres verwandeln, glücklich oder unglücklich heißen. Denn der Säugling oder das Kind, das zur Leiche geworden, heißt unglücklich, und dagegen hält man es für Glück, wenn wir die ganze Lebensbahn mit gesundem Geist in gesundem Körper durchlaufen können. Und in der

That, wer wie ein Säugling oder ein Kind einen Körper hat, der zu wenigen Dingen befähigt, größtentheils von äußern Urſachen abhängt, der hat einen Geiſt, der, an ſich allein betrachtet, faſt gar kein Bewußtſeyn, weder von ſich ſelbſt, noch von Gott, noch von den Dingen hat; wer dagegen einen zu Vielem befähigten Körper hat, hat einen Geiſt, der, an ſich allein betrachtet, viel Bewußtſeyn von ſich, von Gott und von den Dingen hat. In dieſem Leben ſtreben wir alſo hauptſächlich dahin, den Kinderleib, ſo weit es ſeine Natur geſtattet und ihm nützlich iſt, in einen andern zu verwandeln, der zu Vielem befähigt iſt, und einem Geiſte angehört, der ſich ſeiner, Gottes und der Dinge ſehr bewußt iſt, und zwar ſo, daß Alles, was zu ſeinem Gedächtniß oder ſeiner Vorſtellung gehört, im Verhältniß zur Erkenntniß faſt von gar keiner Bedeutung iſt, wie ich bereits in der Anm. des vorigen Satzes geſagt habe.

Vierzigſter Satz. Je mehr Vollkommenheit jedes Ding hat, um ſo mehr iſt es thätig, und um ſo minder leidet es, und andererſeits, je mehr es thätig iſt, um ſo vollkommener iſt es.

Beweis. Je vollkommener jedes Ding iſt, um ſo mehr Realität hat es (nach Def. 6, Th. 2), und folglich (nach S. 3, Th. 3 und Anm.) um

ſo mehr iſt es thätig, und um ſo weniger leidet es. Ebenſo verfährt auch der Beweis in umgekehrter Ordnung, woraus folgt, daß ein Ding andrerſeits um ſo vollkommener iſt, je thätiger es iſt. W. z. b. w.

Folgeſatz. Hieraus folgt, daß derjenige Theil des Geiſtes, welcher übrig bleibt, von welcher Größe er auch ſeyn mag, vollkommener iſt, als der andere Theil. Denn der ewige Theil des Geiſtes iſt (nach S. 23 und 29) die Erkenntniß, durch welche allein wir thätig heißen (nach S. 3, Th. 3), derjenige aber, den wir als vergänglichen zeigten, iſt die Vorſtellung ſelbſt (nach S. 21 d. Th.), durch welche allein wir leidend heißen (nach S. 3, Th. 3 und der allgem. Def. der Seelenbew.). Demnach iſt alſo (nach obigem S.) jener Theil, von welcher Größe er auch ſeyn mag, vollkommener als dieſer. W. z. b. w.

Anmerkung. Dieß iſt es, was ich mir vorgenommen hatte von dem Geiſte darzuthun, inſofern er ohne Beziehung auf das Daſeyn des Körpers betrachtet wird. Hieraus, zuſammengenommen mit S. 21, Th. 1 und andern Sätzen, erhellt, daß unſer Geiſt als erkennender eine ewige Daſeynsweiſe des Denkens iſt, die von einer andern ewigen Daſeynsweiſe des Denkens beſtimmt wird, und dieſe wieder von einer

andern, und ſo ins Unendliche fort, ſo daß alle zuſammen Gottes ewige und unendliche Erkenntniß ausmachen.

Einundvierzigſter Satz. Wenn wir auch nicht wüßten, daß unſer Geiſt ewig iſt, müßten wir dennoch Frömmigkeit und Religion, und überhaupt Alles, was wir im vierten Theile als zur Seelenſtärke und zum Edelſinn gehörig gezeigt haben, für das Höchſte halten.

Beweis. Die höchſte und einzige Grundlage der Tugend oder richtigen Lebensweiſe iſt (nach Folgeſ. zu S. 22 und S. 24, Th. 4) das Streben nach ſeinem Nutzen. In der Beſtimmung deſſen aber, was die Vernunft als nützlich vorſchreibt, haben wir die Ewigkeit des Geiſtes, die wir erſt in dieſem fünften Theile kennen lernten, nicht berückſichtigt. Obgleich wir alſo damals nicht wußten, daß der Geiſt ewig iſt, haben wir doch das für das Höchſte gehalten, was wir als zur Seelenſtärke und zum Edelſinn gehörig zeigten; wenn wir alſo demnach dieß auch noch jetzt nicht wüßten, müßten wir dieſe Vorſchriften der Vernunft dennoch für die höchſten halten. W. z. h. w.

Anmerkung. Die gewöhnliche Anſicht der Menge ſcheint eine andere zu ſeyn; denn die Meiſten ſcheinen zu glauben, daß ſie, inſoweit

ſie ihren Lüſten fröhnen dürfen, frei wären, und daß ſie inſoweit ihr Recht aufgäben, als ſie nach der Vorſchrift des göttlichen Geſetzes leben müſſen. Frömmigkeit alſo und Religion, und überhaupt Alles, was ſich auf Seelenſtärke bezieht, halten ſie für Laſten, die ſie nach dem Tode abzuwerfen, und den Lohn für ihren Dienſt, nämlich für Frömmigkeit und Religion zu empfangen hoffen, und nicht durch dieſe Hoffnung allein, ſondern auch und hauptſächlich durch die Furcht, nach dem Tode mit ſchrecklichen Qualen beſtraft zu werden, werden ſie dahin gebracht, ſo weit es ihre Beſchränktheit und ihr ſchwacher Geiſt erlaubt, nach der Vorſchrift der göttlichen Vernunft zu leben. Wenn dieſe Hoffnung und Furcht den Menſchen nicht inne wohnte, ſondern wenn ſie vielmehr glaubten, daß der Geiſt mit dem Körper vergehe, und daß den Unglücklichen, die unter der Laſt der Frömmigkeit aufgerieben werden, kein anderes Leben übrig bleibe, würden ſie zu ihrer Sinnesweiſe zurückkehren, und Alles nach ihrem Gelüſten einrichten, und lieber dem Ungefähr als ſich ſelbſt gehorchen wollen. Dieſes ſcheint mir eben ſo widerſinnig zu ſeyn, als wenn Jemand deßhalb, weil er glaubt, ſich nicht immerfort mit geſunden Nahrungsmitteln nähren zu können, ſich lieber mit Giften und Tödtlichem

ſättigen wollte, oder weil er ſieht, daß der Geiſt nicht ewig und unſterblich iſt, deßhalb lieber ſinnlos ſeyn, und vernunftlos leben will. Dieß iſt ſo widerſinnig, daß es kaum der Erwähnung werth iſt.

Zweiundvierzigſter Satz. Die Glückſeligkeit iſt nicht der Lohn der Tugend, ſondern die Tugend ſelbſt, und wir erfreuen uns derſelben nicht, weil wir die Lüſte einſchränken, ſondern umgekehrt, weil wir uns derſelben erfreuen, deßhalb können wir unſere Lüſte einſchränken.

Beweis. Die Glückſeligkeit beſteht in der Liebe zu Gott (nach S. 36 d. Th. und der Anm.). Dieſe Liebe entſpringt aus der dritten Erkenntnißgattung (nach Folgeſ. zu S. 32 d. Th.), und folglich muß ſich dieſe Liebe (nach S. 59 und 3. Th. 3) auf den Geiſt beziehen, inſofern er thätig iſt, und iſt ſonach (nach Def. 8. Th. 4) die Tugend ſelbſt. Dieß war das erſte. Sodann, je mehr der Geiſt ſich dieſer göttlichen Liebe oder Glückſeligkeit erfreut, um ſo mehr erkennt er (nach S. 3 d. Th.), d. h. (nach Folgeſ. zu S. 3 d. Th.) um ſo größere Macht hat er über die Seelenbewegungen, und (nach S. 38 d. Th.) um ſo weniger leidet er von den ſchlechten Seelenbewegungen. Demnach hat der Geiſt dadurch, daß er ſich dieſer göttlichen Liebe oder

Glückſeligkeit erfreut, die Macht, ſeine Lüſte einzuſchränken, und weil das menſchliche Vermögen der Einſchränkung der Seelenbewegungen in der Erkenntniß allein beſteht, ſo erfreut ſich Niemand der Glückſeligkeit, weil er ſeine Seelenbewegungen eingeſchränkt hat, ſondern umgekehrt, das Vermögen, die Lüſte einzuſchränken, entſpringt aus der Glückſeligkeit ſelbſt. W. z. h. w.

Anmerkung. Hiemit habe ich Alles beendigt, was ich von der Macht des Geiſtes über die Seelenbewegungen und von der Freiheit des Geiſtes darthun wollte, hieraus erhellt, wie viel der Weiſe im Stande iſt, und wie viel mächtiger er iſt als der Ungebildete, der blos von den Lüſten getrieben wird. Denn der Ungebildete, abgeſehen davon, daß er von äußeren Urſachen auf vielfache Weiſe hin und her getrieben wird, und nie im Beſitze der wahren Seelenruhe iſt, lebt überdieß gleichſam ohne Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, Gottes und der Dinge, und ſobald er zu leiden aufhört, hört er auch auf zu ſeyn; der Weiſe hingegen, als ſolcher betrachtet, wird kaum in der Seele beunruhigt, ſondern im Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, Gottes und einer gewiſſen ewigen Nothwendigkeit der Dinge, hört er nie auf zu ſeyn, ſondern iſt immer im Beſitze der wahren Seelenruhe. Wenn nun auch

der Weg, den ich als dahin führend gezeigt habe, sehr schwierig zu seyn scheint, so läßt er sich doch finden, und allerdings muß etwas schwierig seyn, was so selten angetroffen wird. Denn wie wäre es möglich, wenn das Heil so zur Hand wäre, und ohne große Anstrengung gefunden werden könnte, daß es fast von Allen vernachlässigt würde. Aber alles Hohe ist eben so schwer als selten.

B. v. Spinoza's

sämmtliche Werke.

Aus dem Lateiniſchen

mit dem

Leben Spinoza's

von

Berthold Auerbach.

Vierter Band.

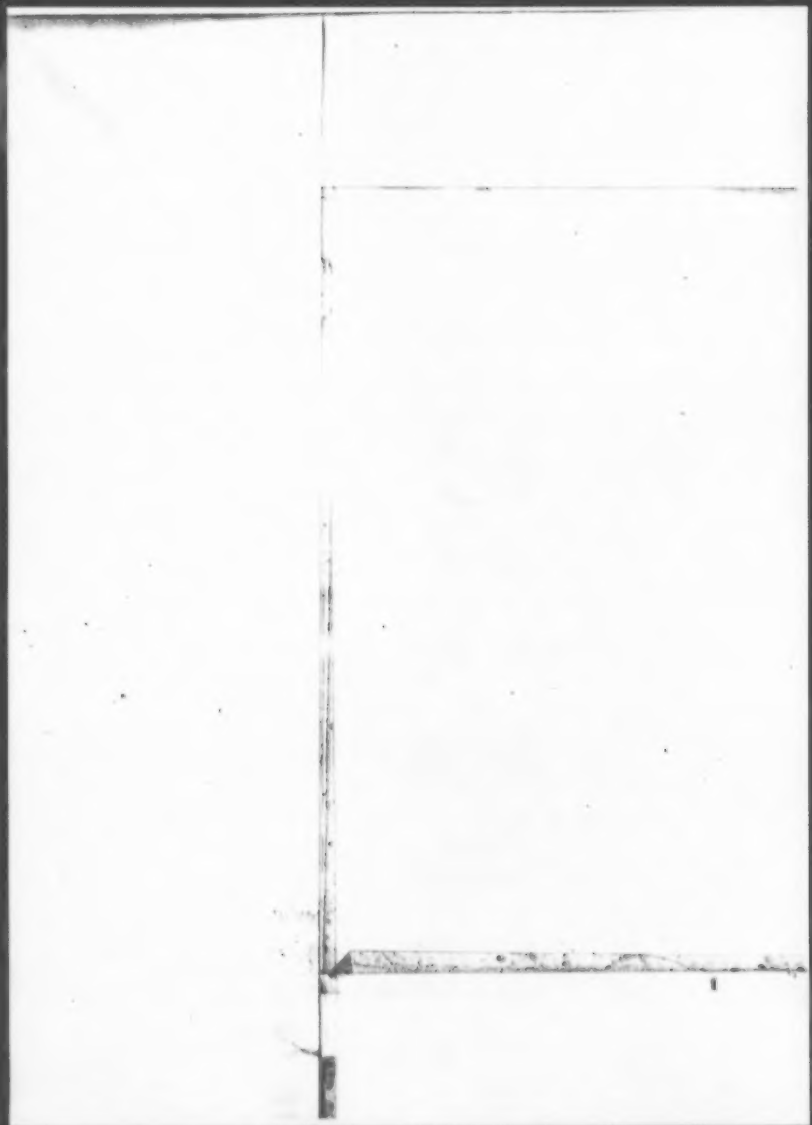
Stuttgart:
J. Scheible's Buchhandlung.
1841.

AD
BIBL. UNIV.
MONAC.

Univers
München
Bibliothek

Inhalt.

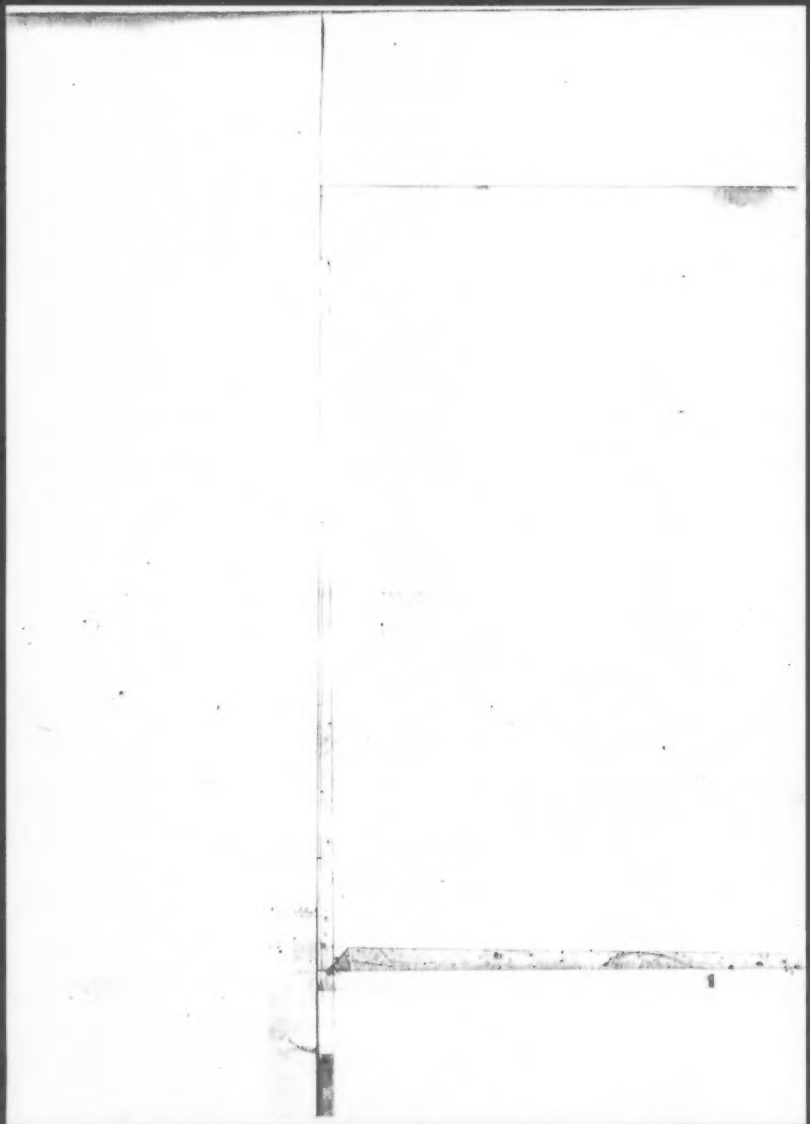
		Seite.
I.	Abhandlung über Politik	1
II.	Abhandlung über die Ausbildung des Verstandes und über den Weg, am besten zur wahren Erkenntniß der Dinge zu gelangen	205



I.

Abhandlung über Politik.

Worin nachgewiesen wird, wie sowohl bei einer monarchischen als bei einer aristokratischen Regierung, der Staatsverband eingerichtet werden müsse, damit er nicht in Tyrannei verfalle, und der Friede und die Freiheit der Bürger unangetastet bleiben.



Ein Brief des Verfassers an einen Freund,

der diesem politischen Tractate füglich als Vorrede vorgesetzt werden kann.

Lieber Freund!

Dein Werthes habe ich gestern erhalten. Ich danke Dir von Herzen für die Sorgfalt die Du mir widmest. Ich würde diese Gelegenheit ..... nicht vorüber gehen lassen, wenn ich nicht mit etwas beschäftigt wäre, das ich für nüzlicher erachte, und das, wie ich glaube, auch Dir mehr Freude machen wird, nämlich mit der Abfassung des politischen Tractats, den ich vor einiger Zeit auf Deine Veranlassung begonnen habe. Sechs Capitel dieses Tractats sind bereits fertig. Das erste enthält gewissermaßen die Einleitung zum Werke selbst; das zweite handelt vom natürlichen Rechte; das dritte vom Rechte der höchsten Gewalten; das vierte, welche politische Angelegenheiten von der Oberleitung der höchsten Gewalten abhängen; das fünfte, was das lezte und höchste

sey, das der Staatsverband in Betracht ziehen kann; und das sechste, wie die monarchische Regierung eingerichtet werden muß, damit sie nicht in Tyrannei verfalle. Gegenwärtig behandle ich das siebente Capitel, worin ich alle Zweige des vorhergehenden sechsten Capitels, die die Ordnung einer gut geordneten Monarchie in sich fassen, methodisch nachweise. Sodann werde ich auf die aristokratische und auf die Volksregierung, und zuletzt auf die Gesetze und andere particuläre Untersuchungen, die sich auf die Politik beziehen, übergehen. Lebe indeß wohl ꝛc.

Hieraus erhellt das Endziel des Verfassers, aber durch das Dazwischentreten seiner Krankheit und seines Todes, konnte er dieß Werk nicht weiter als bis zum Ende der Aristokratie führen, wie der Leser selbst finden wird.

Erstes Capitel.

§. 1.

Die Seelenbewegungen, mit welchen wir zu kämpfen haben, werden von den Philosophen als Fehler aufgefaßt, in welche die Menschen durch ihr Verschulden verfallen, die sie deßhalb beweinen, verlachen, tadeln oder (wenn sie heiliger erscheinen wollen) verabscheuen. So nun glauben sie etwas Göttliches zu thun und den Gipfel der Weisheit zu erreichen, wenn sie eine menschliche Natur, die irgendwo vorhanden ist, auf vielfache Weise loben, die wirklich vorhandene aber mit ihren Reden herunterreißen können. Denn sie fassen die Menschen nicht auf wie sie sind, sondern wie eben sie möchten, daß sie seyn sollten, und so kam es, daß sie statt einer Ethik meist eine Satire schrieben, und nie eine anwendbare Politik entwarfen, sondern nur eine solche, die als Chimäre galt, oder die in Utopien, oder in jenem goldenen Zeitalter der Poeten — wo sie gerade am wenigsten Bedürfniß war — hätte ins Leben gerufen werden können. Da nun von allen anwendbaren Wissenschaften man

gerade bei der Politik die Theorie mit der Praxis am meisten in Widerspruch zu stehen glaubt, so hält man auch die Philosophen oder Theoretiker am ungeeignetsten, einen Staat zu regieren.

§. 2.

Die Staatsmänner hingegen, glaubt man, übervortheilen die Menschen mehr, als daß sie ihnen zu Rathe wären, und man hält sie mehr für weltklug, als für weise; denn die Erfahrung lehrte sie, daß es Fehler gibt, so lange es Menschen gibt. Indem sie nun der menschlichen Schlechtigkeit eben durch solche Vorkehrungen zuvorzukommen suchen, die sie eine lange bewährte Erfahrung gelehrt, und welche die Menschen mehr aus Furcht als durch Antrieb der Vernunft zu beobachten pflegen, scheinen sie der Religion entgegenzutreten, besonders in den Augen der Theologen, welche glauben, die höchsten Gewalten seyen in der Behandlung der Staatsangelegenheiten, an dieselben Regeln der Frömmigkeit gebunden, an welche der Privatmann gebunden ist. Es unterliegt jedoch keinem Zweifel, daß die Staatsmänner selber mit weit besserem Erfolge über Politik geschrieben haben als die Philosophen, denn weil sie nur die Erfahrung zur Lehrmeisterin hatten, so lehrten sie nichts Unanwendbares.

§. 3.

Ich bin auch durchaus überzeugt, daß die Erfahrung alle denkbaren, das einträchtige Leben der Menschen bezweckenden, Arten von Staaten aufgewiesen hat, sowie auch die Mittel, wodurch die Masse gelenkt oder innerhalb gewisser Grenzen gehalten werden müsse; ich glaube demnach nicht, daß wir durch bloßes Nachdenken etwas mit der Erfahrung oder Praxis Uebereinstimmendes hierüber ausfindig machen können, was noch nicht erfahren und erprobt wurde. Denn die Menschen sind so beschaffen, daß sie nicht ohne gemeinsames Recht leben können, die gemeinsamen Rechte und öffentlichen Angelegenheiten sind aber von den scharfsinnigsten Männern, schlauen wie einsichtsvollen, eingesetzt und gehandhabt worden; es ist daher kaum glaublich, daß sich noch etwas, der allgemeinen Gesellschaft Förderliches, erdenken lasse, was nicht Gelegenheit oder Zufall schon aufgestellt, oder was die Menschen, die sich mit Staatsangelegenheiten beschäftigt, in der Sorge für ihre Wohlfahrt, nicht bemerkt haben sollten.

§. 4.

Als ich daher mein Denken auf die Politik zu richten begann, so bezweckte ich nichts Neues und nie Gehörtes, sondern nur das mit der Praxis Uebereinstimmende auf eine sichere und

unbezweifelte Weise darzuthun, oder aus der eigentlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur herzuleiten; und um das zu dieser Wissenschaft Gehörige mit eben so unbefangenem Geiste zu untersuchen, wie wir mathematische Gegenstände zu untersuchen pflegen, war ich sorgfältig bemüht, die menschlichen Handlungen nicht zu beweinen und nicht zu verabscheuen; ich betrachtete daher die menschlichen Seelenbewegungen, wie Liebe, Haß, Zorn, Neid, Ruhmliebe, Mitleid u. a. m., nicht als Fehler der menschlichen Natur, sondern als Eigenschaften, die ihr so angehören, wie Hitze, Kälte, Sturm, Donner u. a. dgl. zur Natur der Luft, die, wenn auch unangenehm, doch nothwendig sind, und bestimmte Ursachen haben, aus welchen wir ihre Natur zu erkennen suchen, und der Geist ist ebensowohl mit einer wahren Betrachtung jener, als mit einer Erkenntniß der Dinge begabt, die den Sinnen angenehm sind.

§. 5.

Das aber ist gewiß, und ich habe es in meiner Ethik als wahr bewiesen, daß die Menschen nothwendig den Seelenbewegungen unterworfen und so beschaffen sind, daß sie Unglückliche bemitleiden und Glückliche beneiden, daß sie mehr zur Rache als zum Mitleid geneigt sind, und daß außerdem Jeder danach strebt, daß die

Uebrigen nach ſeinem Sinne leben, billigen, was er billigt, verwerfen, was er verwirft; und hieraus kömmt es, daß, wenn Alle gleicherweiſe die erſten zu ſeyn ſtreben, ſie in Streit gerathen, und daß ſie ſo viel als möglich einander zu unterdrücken ſuchen, und daß der Sieger ſich deſſen mehr rühmt, daß er dem Andern hinderlich, als deſſen, daß er ſich förderlich war. Obgleich nun Alle überzeugt ſind, daß die Religion im Gegentheil lehre, wie Jeder ſeinen Nächſten wie ſich ſelbſt lieben, d. h. das Recht des Andern wie ſein eignes wahren ſoll, ſo vermag doch dieſe Ueberzeugung wenig in Bezug auf die Seelenbewegungen, wie wir gezeigt haben. Sie macht ſich zwar auf dem Siechbette geltend, wenn nämlich die Krankheit eben die Seelenbewegungen beſiegt hat, und der Menſch kraftlos daliegt, oder in Kirchen, wo die Menſchen keinen Handel treiben, keineswegs aber vor Gericht, oder am Hofe, wo ſie am nöthigſten wäre. Wir haben außerdem gezeigt, daß die Vernunft in Einſchränkung und Mäßigung der Seelenbewegungen zwar viel vermag, wir haben aber auch zugleich geſehen, wie ſehr ſchwierig der Weg iſt, den eben die Vernunft lehrt, ſo daß diejenigen, welche die Anſicht hegen, die Maſſe, oder die, welche durch Staatsangelegenheiten

abgelenkt werden, könnten dahin gebracht werden, nach der alleinigen Vorschrift der Vernunft zu leben, sich das goldene Zeitalter der Poeten oder ein Mährchen träumen.

§. 6.

Eine Regierung also, deren Wohl von Jemands Treue abhängt, und deren Angelegenheiten nicht gehörig besorgt werden können, wenn nicht diejenigen, welche sie verwalten mit Treue handeln, ist durchaus nicht von Bestand, sondern um bestehen zu können, müssen ihre Staatsverhältnisse so geordnet werden, daß diejenigen, welche sie verwalten, ob sie von der Vernunft, oder von den Seelenbewegungen geleitet werden, nicht dazu kommen können, treulos zu seyn oder schlecht zu handeln. In Bezug auf die Sicherheit des Gemeinwesens ist es von keiner Bedeutung, durch welche Stimmung die Menschen bewogen werden, die Angelegenheiten gehörig zu verwalten, wenn sie nur gehörig verwaltet werden; denn die Geistesfreiheit oder Seelenstärke ist eine Privattugend, die Sicherheit aber ist die Tugend einer Regierung.

§. 7.

Weil nun alle Menschen, sie mögen im Naturzustande, oder in einem kultivirten Zustande leben, überall ihr Leben verbinden, und irgend

einen bürgerlichen Zustand gestalten, so darf man die Ursachen und natürlichen Grundlagen der Regierung nicht aus den Lehrsätzen der Vernunft entnehmen, sondern man muß sie aus der allgemeinen Natur oder Beschaffenheit der Menschen ableiten, was ich im folgenden Capitel thun will.

Zweites Capitel.

Vom Naturrechte.

§. 1.

In meinem theologisch politischen Tractat habe ich vom natürlichen und bürgerlichen Rechte gesprochen, und in meiner Ethik erklärt, was Sünde, Verdienst, Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit, und was menschliche Freiheit ist. Damit aber diejenigen, welche vorliegenden Tractat lesen, nicht nöthig haben, das, was hauptsächlich dieher gehört, anderswo zu suchen, will ich es hier abermals erklären und apodiktisch beweisen.

§. 2.

Jedes Naturding, es mag vorhanden seyn, oder nicht vorhanden seyn, kann adäquat begriffen werden; wie also der Anfang des Daseyns der Naturdinge, so kann auch ihre Fortdauer

im Daseyn nicht aus ihrer Definition gefolgert werden. Denn ihr ideales Wesen bleibt dasselbe, sowohl nachdem sie da zu seyn begonnen, wie ehe sie da waren. Wie also der Anfang ihres Daseyns, so kann auch ihre Fortdauer im Daseyn nicht aus ihrem Wesen gefolgert werden, vielmehr bedürfen sie derselben Macht ihr Daseyn fortzusetzen, deren sie bedürfen, um es zu beginnen. Hieraus folgt, daß die Macht der Naturdinge, wodurch sie da sind, und folglich wodurch sie handeln, keine andere ist, als eben die ewige Macht Gottes. Denn wenn eine andere Macht geschaffen wäre, könnte sie nicht sich selbst, und folglich auch nicht die Naturdinge erhalten, sie würde vielmehr derselben Macht bedürfen, um im Daseyn zu verharren, deren sie bedarf, um erschaffen zu werden.

§. 3.

Hieraus also, daß nämlich die Macht der Naturdinge, wodurch sie da sind und wirken, eben die Macht Gottes selbst ist, ist leicht zu erkennen, was Naturrecht ist. Denn weil Gott ein Recht auf Alles hat, und das Recht Gottes nichts Anderes ist, als eben die Macht Gottes, insofern diese als absolut freie betrachtet wird, so folgt hieraus, daß jedes Naturding von Natur so viel Recht hat, als es Macht hat, da

zu seyn und zu wirken, da die Macht jedes einzelnen Naturdinges wodurch es da ist und wirkt, keine andere ist, als eben die Macht Gottes, die absolut frei ist.

§. 4.

Unter Naturrecht verstehe ich also die Naturgesetze selbst, nach welchen Alles geschieht, d. h. eben die Macht der Natur, und sonach erstreckt sich das natürliche Recht der ganzen Natur und folglich jedes einzelnen Individuums so weit, als sich seine Macht erstreckt, und Alles was sonach jeder einzelne Mensch nach den Gesetzen seiner Natur thut, das thut er mit dem höchsten Naturrechte, und er hat so viel Recht auf die Natur als er Macht besitzt.

§. 5.

Wenn also die menschliche Natur so beschaffen wäre, daß die Menschen blos nach der Vorschrift der Vernunft lebten, und nichts Anderes versuchten, dann würde das Naturrecht, insofern es als ein Eigenthum des Menschengeschlechts betrachtet wird, blos durch die Macht der Vernunft bestimmt werden. Die Menschen werden aber mehr von blinder Begierde als von Vernunft geleitet, und deßhalb muß die natürliche Macht der Menschen oder ihr Recht nicht nach der Vernunft, sondern nach jeder Begierde, wodurch sie

zum Handeln bestimmt werden, und wonach sie sich zu erhalten streben, abgegrenzt werden. Ich meinerseits gestehe zwar, daß diese Begierden, die nicht aus der Vernunft entspringen, nicht sowohl menschliche Handlungen als Leidenschaften sind; weil wir aber von der allgemeinen Macht oder dem Recht der Natur handeln, können wir hier keinen Unterschied anerkennen zwischen Begierden, die aus der Vernunft, und zwischen denen, welche aus andern Ursachen in uns entstehen, da sowohl diese als jene Wirkungen der Natur sind, und die natürliche Kraft ausdrücken, wonach der Mensch in seinem Seyn zu verharren strebt. Denn der Mensch, sey er weise oder ungebildet, ist ein Theil der Natur, und Alles das, wodurch Jemand zum Handeln bestimmt wird, muß zur Macht der Natur gerechnet werden, insofern diese nämlich durch die Natur dieses oder jenes Menschen definirt werden kann. Denn der Mensch, von Vernunft oder von der bloßen Begierde geleitet, thut Alles blos nach den Gesetzen und Regeln der Natur, d. h. (nach §. 4 d. Cap.) nach dem Naturrechte.

§. 6.

Man glaubt aber meistens, daß die Ungebildeten die Ordnung der Natur mehr verwirren, als befolgen, und man faßt den Menschen in

der Natur wie einen Staat im Staate auf. Denn man behauptet, der menschliche Geist wird nicht von äußeren Ursachen hervorgebracht, sondern von Gott unmittelbar geschaffen, und als ein dermaßen von den übrigen Dingen unabhängiger, daß er die absolute Macht hat, sich zu bestimmen und den rechten Gebrauch von seiner Vernunft zu machen. Die Erfahrung lehrt aber mehr als genug, daß es eben so wenig in unserer Macht steht, den Geist, als den Körper gesund zu erhalten. Da ferner jedes Ding, so viel es vermag, sein Seyn zu erhalten sucht, so können wir nicht zweifeln, daß, wenn es gleichmäßig in unserer Macht stünde, sowohl nach der Vorschrift der Vernunft zu leben, wie sich von blinder Begierde leiten zu lassen, sich Alle von der Natur leiten ließen und ihr Leben weise einrichten würden, was keineswegs der Fall ist. Denn Jeder wird von seiner eigenen Lust hingerissen. Die Theologen heben diese Schwierigkeit nicht mit ihrer Behauptung, die Ursache dieses Unvermögens sey ein Fehler oder eine Sünde der menschlichen Natur, deren Ursprung im Sündenfall des Erzvaters liege. Denn wenn es auch in der Macht des Erzvaters stand, sowohl zu stehen als zu fallen, und er Herr seines Geistes war, wie konnte es geschehen, daß er

bewußt und weise fallen konnte? Aber, entgegnet man, er wurde vom Teufel verführt. Wer war es aber, der den Teufel selbst verführte? Wer, frage ich, machte dieses, das höchste aller denkenden Geschöpfe, so unsinnig, daß es größer seyn wollte als Gott? Es konnte doch nicht sich selbst so unsinnig machen, da es im Besitze eines gesunden Geistes war, und sein Seyn, so viel an ihm lag, zu erhalten strebte? Wie konnte es ferner geschehen, daß der erste Mensch, seines Geistes mächtig und Herr seines Willens, sich hätte verführen und seines Geistes berauben lassen? Denn wenn er die Macht hatte, die Vernunft gehörig zu gebrauchen, konnte er nicht betrogen werden, denn er suchte nothwendig, so viel an ihm war, sein Seyn und seinen Geist gesund zu erhalten. Es wird nun aber vorausgesetzt, er habe diese Macht besessen, demnach bewahrte er sich seinen Geist gesund, und konnte nicht betrogen werden. Es ergibt sich aber eben aus seiner Geschichte, daß dieß falsch ist, und man muß also zugestehen, daß es nicht in der Macht des ersten Menschen stand, die Vernunft gehörig zu gebrauchen, und daß er vielmehr, wie wir, den Seelenbewegungen unterworfen war.

§. 7.

Es kann aber Niemand leugnen, daß der

Mensch, wie die übrigen Individuen, sein Seyn möglichst zu erhalten strebt. Denn wenn sich hier irgend ein Unterschied denken ließe, müßte er daraus entstehen, daß der Mensch einen freien Willen hätte. Je freier wir uns aber den Menschen denken, um so mehr müssen wir annehmen, daß er sich nothwendig erhalten und seines Geistes mächtig seyn müsse, was mir Jeder, der Freiheit und Zufälligkeit nicht mit einander verwechselt, leicht zugestehen wird. Denn die Freiheit ist eine Tugend oder Vollkommenheit; was also den Menschen eines Unvermögens zeiht, das kann nicht auf seine Freiheit bezogen werden. Der Mensch kann also keineswegs deßhalb frei genannt werden, weil er nicht daseyn oder seine Vernunft unangewendet lassen kann, sondern blos insofern, als er die Macht hat, nach den Gesetzen der menschlichen Natur da zu seyn und zu handeln. Je mehr wir also den Menschen als frei betrachten, um so weniger können wir sagen, daß er die Vernunft unangewendet lassen, und das Schlechte lieber als das Gute wählen könne; und Gott, der absolut frei da ist, erkennt und wirkt deßhalb auch nothwendig, d. h. er ist, erkennt und wirkt nach der Nothwendigkeit seiner Natur. Denn es ist kein Zweifel, daß Gott mit derselben Freiheit wirkt, mit welcher er da

ist, wie er also nach der Nothwendigkeit seiner eignen Natur da ist, so handelt er auch nach der Nothwendigkeit seiner eignen Natur, d. h. er handelt absolut frei.

§. 8.

Wir ziehen also den Schluß, daß es nicht in der Macht eines jeden Menschen stehe, stets die Vernunft anzuwenden, und auf dem höchsten Gipfel der Freiheit zu stehen, und daß gleichwohl Jeder, so viel er vermag, stets sein Seyn zu erhalten strebt, und (weil Jeder nur so viel Recht hat, als er Macht besitzt) Jeder, er sey weise oder ungebildet, Alles, was er strebt und thut, nach dem höchsten Rechte der Natur strebe und thue. Hieraus folgt, daß das Recht und die Einrichtung der Natur, worunter alle Menschen geboren werden und größtentheils leben, nichts verbiete, als das, was Niemand begehrt und Niemand vermag, daß sie nicht Streit, Haß, Zorn, Hinterlist, und überhaupt nichts, was unser Verlangen uns eingibt, verwerfe. Das ist auch kein Wunder. Denn die Natur ist nicht innerhalb der Gesetze der menschlichen Vernunft eingeschlossen, die nur den wahren Nutzen und die Erhaltung des Menschen bezwecken, sondern innerhalb unendlicher anderen, die die ewige Ordnung der ganzen Natur betreffen, wovon

der Mensch nur ein Theil ist, durch deren Nothwendigkeit allein alle Individuen bestimmt werden, auf gewisse Weise zu seyn und zu wirken. Alles was uns demnach in der Natur als lächerlich, widersinnig oder schlecht erscheint, das kommt daher, daß wir die Dinge nur theilweise kennen, und die Ordnung und den Zusammenhang der ganzen Natur größtentheils nicht kennen, und daraus, daß wir wollen, daß Alles nach der Vorschrift unserer Vernunft geleitet werden solle, während doch das, was die Vernunft für schlecht erklärt, in Bezug auf die Ordnung und die Gesetze der gesammten Natur keineswegs, vielmehr blos in Bezug auf die Gesetze unserer Natur schlecht ist.

§. 9.

Außerdem folgt, daß Jeder so lange unter dem Rechte eines Andern steht, solange er unter der Macht des Andern steht, und daß Jeder insoweit unter seinem eignen Rechte steht, als er jede Gewalt zurückweisen, den ihm zugefügten Schaden nach seiner innern Ansicht rächen, und überhaupt, insofern er nach seiner eignen Sinnesweise leben kann.

§. 10.

Man hat einen Andern in seiner Macht, wenn man ihn gefesselt hält, oder wenn man

ihm Waffen und Mittel zur Vertheidigung oder Flucht genommen, oder wenn man ihn durch Wohlthat so verpflichtet hat, daß er lieber ihm als sich gehorchen, und lieber nach der innern Ansicht des Andern, als nach seiner eigenen leben will. Wer einen Andern in der ersten oder zweiten Weise in seiner Gewalt hat, besitzt nur seinen Körper und nicht seinen Geist; in der dritten oder vierten Weise aber hat er sowohl seinen Geist, als seinen Körper sich zu eigen gemacht, aber nur so lange die Furcht oder die Hoffnung dauert, ist aber diese oder jene aufgehoben, bleibt der Andere unter seinem eigenen Rechte.

§. 11.

Auch die Urtheilsfähigkeit kann insoweit unter der Botmäßigkeit (dem Rechte) eines Andern stehen, als der Geist von einem Andern berückt werden kann. Hieraus folgt, daß der Geist insofern sein eigner Herr ist, insofern er die Vernunft gehörig anwenden kann. Ja, weil die menschliche Macht nicht nach der Körperkraft, sondern nach der Geistesstärke geschätzt werden muß, so folgt hieraus, daß diejenigen am meisten ihre eigenen Herren sind, welche am meisten Vernunft besitzen, und am meisten von ihr geleitet werden, und sonach nenne ich den Menschen insofern durchaus frei, insofern er von der

Vernunft geleitet wird, weil er insofern aus Ursachen, die aus seiner bloßen Natur adäquat erkannt werden können, zum Handeln bestimmt wird, obgleich er von ihnen nothwendig zum Handeln bestimmt wird. Denn die Freiheit hebt (wie wir §. 7 d. Cap. dargethan) die Nothwendigkeit des Handelns nicht auf, sondern setzt sie.

§. 12.

Das einem Andern blos mit Worten gegebene Versprechen, dieß oder jenes zu thun, was man seinem Rechte nach unterlassen konnte oder umgekehrt, bleibt nur so lange bestehen, als sich der Wille dessen, der das Versprechen gegeben, nicht ändert. Denn wer die Macht hat, sein Versprechen aufzuheben, der hat sich im Grunde nicht seines Rechtes begeben, sondern er hat blos Worte hergegeben. Wenn also der, der nach dem Rechte der Natur sein eigner Richter ist, urtheilte, es sey nun richtig oder falsch (denn Irren ist menschlich), daß ihm aus dem gegebenen Versprechen mehr Schaden als Nutzen erwachse, so glaubt er nach seiner Sinnesmeinung, das Versprechen aufheben zu müssen, und er hebt es (nach §. 9 d. Cap.) nach dem Rechte der Natur auf.

§. 13.

Wenn zwei zusammen übereinkommen, ihre

Kräfte zu verbinden, so vermögen sie zusammen mehr, und haben folglich mehr Recht auf die Natur, als Jeder von Beiden allein, und je mehr sie ihre Bedürfnisse mit einander verbunden haben, um so mehr Recht werden sie Alle zusammen haben.

§. 14.

Insofern die Menschen durch Zorn, Neid oder irgend eine Seelenbewegung des Hasses miteinander in Conflikt gerathen, insofern werden sie verschiedenartig hingerissen, und sind sich einander entgegen und deßhalb um so mehr zu fürchten, je mehr sie an Macht, Klugheit und Verschlagenheit die übrigen lebenden Wesen übertreffen, und weil die Menschen meist (wie wir §. 5 des vor. Cap. gesagt) von Natur diesen Seelenbewegungen unterworfen sind, so sind also die Menschen von Natur Feinde. Denn der ist mein größter Feind, den ich am meisten zu fürchten, und vor dem ich mich am meisten zu hüten habe.

§. 15.

Da aber (nach §. 9 d. C.) im Naturzustande Jeder so lange sein eigner Herr ist, als er sich vor der Unterdrückung eines Andern bewahren kann, und Einer allein sich vergebens vor Allen zu wahren suchen würde, so folgt hieraus, daß, so lange das natürliche Recht des Menschen durch

die Macht jedes Einzelnen bestimmt wird, und jedem Einzelnen angehört, es so lange keines ist, sondern mehr in der Idee, als in der Wirklichkeit besteht, da es keine Sicherheit seiner Erhaltung gibt. Und es ist gewiß, daß man um so weniger vermag, und folglich um so weniger Recht besitzt, je mehr man Ursache hat, sich zu fürchten. Hiezu kömmt, daß die Menschen ohne wechselseitige Hülfe kaum ihr Leben unterhalten und ihren Geist ausbilden können, und sonach ziehen wir den Schluß, daß das dem Menschengeschlecht eigene Naturrecht sich nur da denken läßt, wo die Menschen gemeinsame Rechte haben, und sie sich gemeinschaftlich das Land, das sie bewohnen und anbauen können, erhalten, sich schützen, wo sie jede Gewalt zurückschlagen und nach dem gemeinschaftlichen Willen Aller leben können. Denn (nach §. 13 d. Cop.) je mehr sich so vereinigen, um so mehr Recht haben Alle mit einander; und wenn die Scholastiker aus diesem Grunde — weil nämlich die Menschen im Naturzustande ihr eigenes Recht fast nicht behaupten können — den Menschen ein gesellschaftliches Thier nennen wollen, so habe ich keinen Grund, ihnen zu widersprechen.

§. 16.

Wenn die Menschen gemeinsame Rechte haben

und Alle wie von einem Geiste geleitet werden, so hat (nach §. 13 d. C.) jeder Einzelne von ihnen entschieden um so weniger Recht, als die Uebrigen zusammen mächtiger sind, als er, d. h. er hat in Wirklichkeit blos dasjenige Recht auf die Natur, was ihm das gemeinsame Recht zukommen läßt. Im Uebrigen ist er verbunden, Alles das zu befolgen, was ihm nach gemeinschaftlicher Uebereinstimmung befohlen wird, oder er kann (nach §. 4 d. C.) dazu gezwungen werden.

§. 17.

Dieses Recht, das durch die Macht der Masse bestimmt wird, nennt man gewöhnlich Regierung. Und derjenige besitzt es unumschränkt, der nach gemeinsamer Uebereinstimmung die Besorgung des Gemeinwesens hat, nämlich das Recht, Gesetze zu geben, zu interpretiren und abzuschaffen; Städte zu befestigen, über Krieg und Frieden zu entscheiden ꝛc. Wenn diese Besorgung einer Rathsversammlung zusteht, die aus der allgemeinen Masse zusammengesetzt wird, dann nennt man sie eine demokratische Regierung; besteht sie aber nur aus einigen Ausgewählten, so nennt man sie Aristokratie, und wenn die Besorgung des Gemeinwesens und folglich die Regierung Einem zusteht: Monarchie.

§. 18.

Aus dem, was wir in diesem Capitel dargethan, wird es klar, daß es im Naturzustande keine Sünde gibt, oder wenn einer sündigt, er gegen sich und nicht gegen einen Andern sündigt; denn nach dem Rechte der Natur ist Niemand, wenn er nicht will, verbunden, einem Andern nachzuleben, und etwas für gut oder böse zu halten, wenn er nicht nach seinem Sinne entscheidet, daß es gut oder böse sey, und nach dem Naturrechte ist Niemanden absolut etwas versagt, als das, was er nicht kann (siehe §. 5 und 8 d. Cap.). Sünde aber ist eine Handlung, die nicht mit Recht geschehen kann. Wären die Menschen nach der Einrichtung der Natur gehalten, sich von der Vernunft leiten zu lassen, dann würden Alle sich nothwendig von der Vernunft leiten lassen. Denn die Einrichtungen der Natur sind die Einrichtungen Gottes (nach §. 2 und 3 d. C.), die Gott mit derselben Freiheit, mit welcher er existirt, eingerichtet, und die also aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgen (siehe §. 7 d. C.) und mithin ewig sind und nicht verletzt werden können. Die Menschen werden aber meist von Begierde ohne Vernunft geleitet, und doch stören sie die Ordnung der Natur nicht, sondern befolgen sie nothwendig, und somit

ist nach dem Rechte der Natur ein ungebildeter und geisteeschwacher Mensch eben so wenig gehalten, sein Leben weise einzurichten, als ein Kranker gehalten ist, einen gesunden Körper zu haben.

§. 19.

Eine Sünde kann also nur im Staate gedacht werden, wo nämlich nach dem gemeinsamen Recht des ganzen Staates beschlossen wird, was gut und was böse sey, und wo Niemand (nach §. 16 d. C.) etwas mit Recht thut, als das, was er nach gemeinsamem Beschlusse oder gemeinsamer Zustimmung thut. Denn das ist (wie wir im vor. §. gesagt) Sünde, was nicht mit Recht geschehen kann, oder was durch das Recht versagt ist; Gehorsam aber ist der standhafte Wille, das zu thun, was nach dem Rechte gut ist und nach gemeinsamem Beschlusse geschehen soll.

§. 20.

Wir pflegen aber auch das Sünde zu nennen, was gegen das Gebot der gesunden Vernunft geschieht, und Gehorsam den standhaften Willen, die Begierden nach der Vorschrift der Vernunft zu mäßigen; ich würde dieß unbedingt für richtig halten, wenn die menschliche Freiheit in der Zügellosigkeit der Begierden und die Unfreiheit in der Herrschaft der Vernunft bestände. Weil

aber die menschliche Freiheit um so größer ist, je mehr der Mensch sich von der Vernunft leiten zu lassen und seine Begierden zu mäßigen vermag, so können wir nur sehr uneigentlich das vernünftige Leben Gehorsam, und das Sünde nennen, was in der That Unvermögen des Geistes, und nicht eine Nachgiebigkeit gegen sich ist, und wonach der Mensch eher unfrei als frei genannt werden kann. S. §. 7 und 11 d. C.

§. 21.

Weil aber die Vernunft Frömmigkeit üben, ruhigen und guten Gemüthes zu seyn lehrt, was nur im Staate geschehen kann, und weil es außerdem unmöglich ist, daß die Masse, wie der Staat erheischt, wie von einem Geiste geleitet würde, wenn er nicht Rechte hat, die nach der Vorschrift der Vernunft eingesetzt sind, so nennen die Menschen, die in einem Staate zu leben gewohnt sind, nicht so uneigentlich das Sünde, was gegen das Vernunftgebot geschieht, da die Rechte des wahrhaft guten Staates (siehe §. 18 d. C.) nach dem Gebote der Vernunft eingerichtet werden müssen. Den Grund aber, warum ich (§. 18 d. C.) sagte, daß der Mensch im Naturzustande gegen sich sündige, wenn er sündige, hierüber siehe C. 4 §. 4 und 5, wo dargethan wird, in welchem Sinne wir sagen

können, daß derjenige, der die Herrschaft inne hat, und nach dem Rechte der Natur besitzt, an Gesetze gebunden sey und sündigen könne.

§. 22.

Was die Religion betrifft, so ist ebenfalls gewiß, daß der Mensch um so freier und am meisten gegen sich gehorsam ist, je mehr er Gott liebt, und je mehr er ihn mit ganzer Seele verehrt. Wenn wir aber nicht auf die Ordnung der Natur, die wir nicht kennen, sondern auf die bloßen Gebote der Vernunft achten, die die Religion in sich schließen, und wenn wir zugleich betrachten, daß sie uns von Gott, der gleichsam in uns redet, geoffenbart werde, oder auch daß eben sie den Propheten gleichsam als Rechte geoffenbart worden waren, so werden wir dann, nach menschlicher Weise zu reden, sagen, daß der Mensch Gott gehorche, der ihn von ganzer Seele liebt, und daß er hingegen sündige, wenn er sich von blinder Begierde leiten läßt. Wir müssen indeß immer eingedenk seyn, daß wir in Gottes Macht sind, wie der Thon in der des Töpfers, der aus derselben Masse Gefäße zur Zierde und zum gemeinen Gebrauche macht, und daß der Mensch demnach allerdings den Beschlüssen Gottes, insofern so in unserm Geiste oder in dem der Propheten eingeschrieben sind,

entgegen handeln kann, aber nicht gegen den ewigen Beschluß Gottes, der der gesammten Natur eingeschrieben ist, und die Ordnung der ganzen Natur beabsichtigt.

§. 23.

Wie also streng genommen Sünde und Gehorsam, so kann auch Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nur im Staate gedacht werden. Denn es gibt nichts in der Natur, von dem man mit Recht sagen könnte, es gehört diesem und nicht einem Anderen, sondern Alles gehört Allen, wenn sie nämlich die Macht haben, es sich zuzueignen. Im Staate aber, wo nach gemeinsamem Rechte entschieden wird, was diesem und was jenem gehört, heißt der gerecht, der den standhaften Willen hat, Jedem das Seine zu geben, ungerecht aber, der im Gegentheil das, was einem Andern gehört, zu dem Seinigen zu machen sucht.

§. 24.

Uebrigens habe ich in meiner Ethik auseinander gesetzt, daß Lob und Tadel Seelenbewegungen der Lust und Unlust sind, begleitet von der Idee einer menschlichen Tugend oder eines menschlichen Unvermögens als Ursache.

Drittes Capitel.

Vom Recht der höchsten Gewalten.

§. 1.

Die Verfassung einer jeden Regierung heißt die bürgerliche, der Gesammtkörper der Regierung aber die Bürgerschaft (der Staat), die gemeinsamen Angelegenheiten der Regierung, die von der Leitung dessen abhängen, der die Regierung in Handen hat, heißt: Gemeinwesen. Die Menschen heißen sodann Bürger, insofern sie nach dem bürgerlichen Rechte alle Vortheile des Staates genießen, sie heißen Unterthanen, insofern sie den Staatseinrichtungen oder Gesetzen zu gehorchen verbunden sind. — Im §. 17 des vor. Cap. habe ich gesagt, daß es drei Arten bürgerlicher Verfassung gibt, nämlich: Demokratie, Aristokratie und Monarchie. Ehe ich nun über jede einzelne besonders spreche, will ich vorher das darstellen, was zur bürgerlichen Verfassung im Allgemeinen gehört, und hier kömmt vor Allem das höchste Recht des Staates oder der höchsten Gewalten in Betracht.

§. 2.

Aus §. 15 des vorigen Capitels erhellt, daß das Recht der Regierung oder der höchsten Gewalten nichts Anderes ist, als das Naturrecht,

welches nicht durch die Macht eines Einzelnen, sondern durch die der Masse, die wie von einem Geiste geleitet ist, bestimmt wird, d. h. wie jeder Einzelne im Naturzustande, so besitzt auch der Körper und der Geist des ganzen Staates so viel Recht, als er Macht hat, und daher hat jeder einzelne Bürger um so weniger Recht, je mehr der Staat an sich ihn an Macht übertrifft (siehe §. 16 des vor. Cap.), und folglich thut und besitzt jeder einzelne Bürger nur das mit Recht, was er nach dem gemeinsamen Staatsbeschlusse verantworten kann.

§. 3.

Wenn der Staat Einem das Recht, und folglich auch die Macht einräumt (denn ohnedieß gab er ihm nach §. 12 des vor. Capitels blos das Wort), nach seinem Sinne zu leben, so tritt er eben damit aus seinem Rechte und trägt es auf den über, dem er eine solche Macht gab. Wenn er aber Zweien oder Mehren diese Macht verliehen hat, daß nämlich Jeder nach seinem Sinne leben mag, so hat er damit die Regierung getheilt, und wenn er endlich einem jeden Bürger diese Macht gegeben, so hat er damit sich selbst zerstört, und er bleibt kein Staat mehr, sondern Alles kehrt in den Naturzustand zurück, wie aus dem Obigen ganz offenbar ist. Hieraus folgt

also, daß es sich auf keine Weise denken läßt, daß es nach der Staatseinrichtung jedem einzelnen Bürger gestattet wäre, nach seiner Weise zu leben, und daß folglich jenes Naturrecht, daß Jeder sein eigner Richter ist, in der bürgerlichen Verfassung nothwendig aufhört. Ich sage ausdrücklich „nach der Staatseinrichtung"; denn das Naturrecht jedes Einzelnen (wenn wir die Sache richtig erwägen) hört in der bürgerlichen Verfassung nicht auf. Denn der Mensch handelt sowohl im Naturzustande, wie im bürgerlichen, nach den Gesetzen seiner Natur und ist auf seinen Vortheil bedacht. Der Mensch, sage ich, wird in dem einen, wie im andern Zustand von Hoffnung oder Furcht geleitet, dieses oder jenes zu thun oder zu unterlassen; der Hauptunterschied zwischen beiden Zuständen ist aber, daß im bürgerlichen Zustande Alle dasselbe fürchten, und daß ein und dieselbe Sicherheit die Ursache und Lebensrichtung Aller ist, was die Urtheilsfähigkeit jedes Einzelnen gewiß nicht aufhebt. Denn wer sich vorgesetzt hat, allen Befehlen des Staates zu gehorchen, sey es, daß er dessen Macht fürchtet, oder weil er die Ruhe liebt, der sorgt in der That nach seinem Sinne für seine Sicherheit und seinen Nutzen.

§. 4.

Es läßt sich ferner auch nicht denken, daß es jedem einzelnen Bürger gestattet sey, die Beschlüsse oder Rechte des Staats zu interpretiren. Denn wenn dieß jedem Einzelnen gestattet wäre, so wäre er dadurch sein eigner Richter, indem Jeder seine Handlungen unschwer unter einem Schein des Rechts entschuldigen oder beschönigen könnte, und folglich sein Leben nach seinem Sinne einrichten würde, was (nach dem vor. §.) widersinnig ist.

§. 5.

Wir sehen demnach, daß jeder Bürger nicht unter seinem, sondern unter dem Rechte des Staats steht, dessen sämmtliche Befehle er zu befolgen verbunden ist, und daß er kein Recht habe, zu entscheiden, was billig und unbillig, fromm und gottlos sey, daß er vielmehr, weil der Staatskörper wie von einem Geist geleitet werden, und folglich der Wille des Staats als der Wille Aller gelten muß, das was der Staat für gerecht und gut erklärt, so ansehen muß, als ob es von Jedem Einzelnen erklärt wäre, und daß also ein Unterthan, wenn er auch die Beschlüsse des Staats für unrecht hält, sie doch zu befolgen verbunden ist.

§. 6.

Man kann aber entgegnen: ist es nicht gegen das Vernunftgebot, sich dem Urtheile eines Andern gänzlich zu unterwerfen, und widerstreitet folglich die bürgerliche Verfassung nicht der Vernunft, und folgt also nicht hieraus, daß die bürgerliche Verfassung unvernünftig und nur von Menschen geschaffen werden kann, die der Vernunft beraubt, keineswegs aber von solchen, die von der Natur geleitet sind? Weil aber die Vernunft nichts gegen die Natur lehrt, so kann mithin die gesunde Vernunft nicht vorschreiben, daß Jeder sein eigner Herr bleibe, so lange die Menschen noch den Leidenschaften unterworfen sind (nach §. 15 des vor. Cap.), d. h. (nach §. 5 Cap. 1), die Vernunft verneint die Möglichkeit dieses. Zudem lehrt die Vernunft durchaus den Frieden zu suchen, der nicht erhalten werden kann, wenn die gemeinsamen Rechte des Staates nicht unverletzt gehalten werden; je mehr sich also ein Mensch von der Vernunft leiten läßt, d. h. (nach §. 11 des vor. Cap.) je freier er ist, um so beständiger wird er die Rechte des Staats beobachten, und die Befehle der höchsten Gewalt, deren Unterthan er ist, befolgen. Hiezu tritt noch, daß die bürgerliche Verfassung naturgemäß zur Enthebung der gemeinsamen Furcht

und zur Entfernung des gemeinsamen Ungemachs gestiftet wird, und somit hauptsächlich das bezweckt, was jeder von der Vernunft Geleitete im Naturzustande erstreben würde, aber vergebens (nach §. 15 des vor. Cap.); wenn daher ein von der Vernunft geleiteter Mensch nach dem Staatsbefehl einmal etwas thun muß, was er als vernunftwidrig erkennt, so wird dieser Nachtheil durch das Gute, was ihm aus der bürgerlichen Verfassung zufließet, bei weitem aufgewogen; denn es ist auch ein Vernunftgesetz, von zweien Uebeln das kleinere zu wählen, und wir können sonach den Schluß ziehen, daß man nichts gegen die Vorschrift seiner Vernunft thut, wenn man das thut, was man nach dem Rechte des Staates thun muß; dieß wird uns Jeder um so leichter zugeben, wenn wir dargethan haben werden, wie weit sich die Macht und folglich auch das Recht des Staates erstreckt.

§. 7.

Zuvörderst muß man in Betrachtung ziehen, daß, wie im Naturzustande (nach §. 11 des vor. Cap.) der Mensch der mächtigste und am meisten sein eigner Herr ist, der sich von der Vernunft leiten läßt, so auch der Staat der mächtigste und am meisten sein eigener Herr ist, der mit Vernunft begründet und regiert wird. Denn das

Recht des Staates bestimmt sich nach der Macht der Masse, die wie von einem Geiste geleitet wird; diese Einheit der Geister läßt sich aber nur denken, wenn der Staat eben das am meisten bezweckt, was die gesunde Vernunft als allen Menschen nützlich lehrt.

§. 8.

Sodann kommt in Betrachtung, daß die Unterthanen insoweit nicht unter ihrer eigenen, sondern unter der Botmäßigkeit des Staates stehen, als sie dessen Macht oder Drohungen fürchten, oder als sie die bürgerliche Verfassung lieben (nach §. 10 des vor. Cap.) Hieraus folgt, daß Alles das, zu dessen Ausübung man weder durch Belohnungen noch durch Drohungen gebracht werden kann, nicht zu den Rechten des Staats gehört. So kann z. B. Niemand seine Urtheilsfähigkeit aufgeben, durch welche Belohnungen oder Drohungen kann denn ein Mensch dahin gebracht werden, zu glauben, daß das Ganze nicht größer als sein Theil sey, oder daß Gott nicht da sey, oder daß der Körper, den er als endlichen sieht, ein unendliches Wesen sey, oder überhaupt etwas im Widerspruche mit dem, was er empfindet oder denkt, zu glauben? Ebenso, durch welche Belohnungen oder Drohungen kann ein Mensch dahin gebracht werden, zu lieben,

wen er haßt, oder zu haßen, wen er liebt? Hieher gehört auch das, was der menschlichen Natur so sehr zuwider ist, daß sie es für schlimmer als alles Schlimme hält, wie daß Jemand als Zeuge wider sich aufträte, daß er sich martere, seine Eltern morde, den Tod nicht zu vermeiden suche u. dgl., wozu Niemand weder durch Belohnungen noch durch Drohungen gebracht werden kann. Wollten wir jedoch sagen, daß der Staat das Recht oder die Macht habe, Derartiges zu befehlen, so können wir es nur in dem Sinne begreifen, wie wenn man sagte, daß Jemand rechtmäßig toll und und wahnsinnig seyn könne; denn was kann das Recht, an das Niemand gebunden seyn kann, anders seyn, als Wahnsinn? Ich rede hier ausdrücklich von dem, was nicht unter der Vermögigkeit des Staates stehen kann, und was der menschlichen Natur meist zuwider ist. Denn daß ein Narr oder ein Wahnsinniger durch keine Belohnungen oder Drohungen dahin gebracht werden kann, die Befehle zu befolgen, oder daß einer oder der Andere, weil er sich zu dieser oder jener Religion bekennt, die Rechte des Staats für schlimmer als alles Schlimme hält, deßhalb sind die Rechte des Staates doch nicht ungültig, indem die größere Zahl der Bürger sich an dieselben halten,

und weil sonach diejenigen, die nichts fürchten und hoffen, insofern ihre eigenen Herren sind (nach §. 10 des vor. Cap.), so sind sie damit (nach §. 14 des vor. Cap.) Feinde des Staats, die man mit Recht unter Gewahrsam halten darf.

§. 9.

Zudem kommt noch in Betrachtung, daß das, worüber die Meisten Unwillen empfinden, nicht zum Rechte des Staates gehört. Denn es ist gewiß, daß die Menschen durch einen Zug der Natur sich zusammengesellen, sey es aus gemeinsamer Furcht oder aus dem Wunsche, ein gemeinsames Uebel zu ahnden, und weil sich das Recht des Staates nach der gemeinsamen Macht der Masse bestimmt, so ist gewiß, daß sich die Macht und das Recht des Staates in dem Verhältnisse mindert, als er Ursache gibt, daß sich mehre zusammengesellen. Der Staat hat gewiß Manches zu fürchten, und wie jeder einzelne Bürger, oder jeder Mensch im Naturzustande, so ist auch der Staat um so weniger sein Herr, je mehr er Grund hat, sich zu fürchten. — So viel von dem Rechte der höchsten Gewalten über die Unterthanen, ehe ich jedoch von dem Rechte der ersteren über andere spreche, mag noch die gewöhnliche Frage über die Religion beantwortet werden.

§. 10.

Es kann uns nämlich der Einwurf gemacht werden, ob die bürgerliche Verfassung und der Gehorsam der Unterthanen, wie wir ihn als in der bürgerlichen Verfassung erforderlich gezeigt, nicht die Religion aufhebe, wodurch wir Gott zu verehren verpflichtet sind. Betrachten wir aber die Sache an sich, so finden wir nichts, was eine Bedenklichkeit aufbringen könnte. Denn der Geist steht im Vernunftgebrauche nicht unter der Botmäßigkeit der höchsten Gewalten, sondern unter seiner eigenen (nach §. 11 des vor. Cap.). Somit kann die wahre Erkenntniß Gottes und die Liebe zu ihm, sowie die Liebe gegen den Nächsten, Niemands Herrschaft unterworfen werden (nach §. 8 d. C.), und wenn wir hiezu noch erwägen, daß die höchste Uebung der Liebe das ist, was man zum Schutz des Friedens und zur Erwerbung der Eintracht thut, so werden wir nicht zweifeln, daß der wahrhaft seine Pflicht erfüllt, der Jedem so viel Hülfe leistet, als die Rechte des Staats, d. h. Eintracht und Ruhm, gestatten. In Betreff des äußerlichen Cultus ist gewiß, daß er zur wahren Erkenntniß Gottes und zur Liebe, die nothwendig aus ihr erfolgt, nichts nützen und nichts schaden kann, und er kann demnach nicht für so bedeutend gehalten

werden, daß der Friede und die öffentliche Ruhe um seinetwillen gestört zu werden verdienten. Uebrigens steht auch fest, daß ich nach dem Rechte der Natur, d. h. (nach §. 3 des vor. Cap.) nach göttlichem Beschlusse, kein Vertreter der Religion bin, denn ich habe nicht die Macht, wie ehemals die Jünger Christi, unreine Geister auszutreiben und Wunder zu thun, und diese Macht ist doch so nothwendig, um eine Religion an Orten zu verbreiten, wo sie verboten ist, daß ohne sie, wie man zu sagen pflegt, nicht blos Schmalz und Zubereitung verloren geht, sondern noch dazu die meisten Beschwerden erzeugt werden, wovon alle Jahrhunderte die traurigsten Beispiele gesehen. Jeder kann also, überall wo er ist, Gott mit wahrer Religion verehren und sich versehen, wie es die Pflicht des Privatmannes ist. Im Uebrigen ist die Sorge für Verbreitung der Religion Gott oder den höchsten Gewalten zu überlassen, denen allein die Sorge für das Gemeinwesen obliegt. Doch, ich kehre zu meiner Aufgabe zurück.

§. 11.

Nachdem nun das Recht der höchsten Gewalten über die Staatsbürger und die Pflicht der Unterthanen dargelegt, ist noch das Recht der ersteren über die übrigen Dinge zu betrachten,

was sich aus dem bereits Gesagten leicht erkennen läßt. Denn da (nach §. 2 d. C.) das Recht der höchsten Gewalt nichts Anderes ist, als eben das Naturrecht, so folgt, daß sich zwei Regierungen zu einander verhalten, wie zwei Menschen im Naturzustande, mit dem Unterschiede, daß der Staat sich davor hüten kann, von einem Andern unterdrückt zu werden, was der Mensch im Naturzustande nicht kann, indem ihn täglich der Schlaf, oft Krankheit oder Seelenleiden, und endlich das Alter belästigen, und er zudem noch andern Widerwärtigkeiten unterworfen ist, vor welchen sich der Staat zu sichern vermag.

§. 12.

Der Staat ist also insoweit sein eigner Herr, als er für sich sorgen und sich davor hüten kann, von einem Andern unterdrückt zu werden (nach §. 9 u. 15 des vor. Cap.), und er ist (nach §. 10 und 15 des vor. Cap.) insoweit unter der Botmäßigkeit eines Andern, als er die Macht des andern Staates fürchtet, oder insoweit als er von ihm verhindert wird, seinen Willen auszuführen, oder endlich, insofern er dessen Hülfe zu seiner Erhaltung oder zu seinem Wachsthume bedarf; denn es läßt sich nicht bezweifeln, daß, wenn zwei Staaten sich wechselseitig Hülfe leisten

wollen, sie beide miteinander stärker sind, und folglich mehr Recht besitzen, als jeder von beiden allein. S. §. 13 des vor. Cap.

§. 13.

Dieß läßt sich aber noch deutlicher erkennen, wenn wir erwägen, daß zwei Staaten von Natur Feinde sind. Denn die Menschen sind (nach §. 14 des vor. Cap.) im Naturzustande Feinde. Diejenigen also, die außerhalb des Staates das Naturrecht behalten, bleiben Feinde. Wenn also ein Staat den andern bekriegen und die äußersten Mittel ergreifen will, um ihn unter seine Botmäßigkeit zu bringen, so darf er es mit Recht versuchen, indem es für ihn, um Krieg zu führen, hinreicht, den Willen dazu zu haben. **Ueber den Frieden aber kann er nichts bestimmen, wenn der Wille des andern Staates nicht damit übereinkommt. Hieraus folgt, daß das Recht, Krieg zu führen, in der Befugniß jedes einzelnen Staates, das zum Frieden aber nicht in der Befugniß eines, sondern mindestens zweier Staaten ist, die deßhalb verbündete genannt werden.**

§. 14.

Dieses Bündniß bleibt so lange fest, als der Verbündungsgrund, nämlich Furcht vor Schaden, oder Hoffnung auf Gewinn vorhanden ist, fällt

aber dieſe oder jene für einen der Staaten weg, ſo bleibt er ſein eigner Herr (nach §. 10 des vor. Cap.), und das Band, mit dem die Staaten aneinander geknüpft waren, löst ſich von ſelbſt auf, und ſomit hat jeder einzelne Staat das volle Recht, das Bündniß nach Belieben zu löſen, und man kann nicht ſagen, daß er damit hinterliſtig oder treulos handle, weil er den Bund aufhebt, ſobald die Urſache zu Furcht oder Hoffnung weggefallen iſt, da dieſe Bedingung für jeden der contrahirenden Theile gleich war, daß nämlich derjenige, der ſich zuerſt außer Furcht befinden könnte, ſein eigner Herr ſey, und hievon nach ſeiner Willensmeinung Gebrauch machen könne, zudem contrahirt man für die Zukunft nur auf den Fall, daß die vorausgegebenden Umſtände vorhanden ſind, ändern ſich aber dieſe, ſo ändert ſich auch das Verhältniß des ganzen Zuſtandes, und aus dieſem Grunde behält ſich jeder einzelne verbündete Staat das Recht vor, für ſich zu ſorgen, und jeder einzelne ſtrebt deßhalb ſo viel er vermag furchtlos und folglich ſein eigner Herr zu ſeyn, und zu verhindern, daß der andere mächtiger werde. Wenn alſo ein Staat ſich beklagt, daß er betrogen wurde, ſo kann er in Wahrheit nicht die Treue des verbündeten Staates, ſondern blos

seine eigne Thorheit verdammen, daß er nämlich sein Heil einem andern, der sein eigner Herr, und für den sein eignes Heil das höchste Gesetz ist, anvertraut hat.

§. 15.

Den Staaten, die einen Frieden mit einander geschlossen, steht das Recht zu, streitige Punkte, die sich über die Friedensbedingungen oder Gesetze, an die sie sich wechselseitig gebunden haben, zu schlichten; da das Recht des Friedens nicht einem Staate, sondern beiden contrahirenden zusammen zusteht (nach §. 13 d. C.), und wenn sie über diese Punkte nicht übereinkommen können, kehren sie eben damit in den Kriegszustand zurück.

§. 16.

Je mehr Staaten mit einander Frieden schließen, um so weniger haben die übrigen einen einzelnen zu fürchten, oder um so mehr Macht zum Kriegführen hat der einzelne; sondern er ist um so mehr die Friedensbedingungen zu beobachten gebunden, d. h. (nach §. 13 d. C.) er ist um so weniger sein eigener Herr, und muß sich dagegen um so mehr dem gemeinsamen Willen der Verbündeten anbequemen.

§. 17.

Uebrigens wird die Treue, deren Aufrechthaltung

die gesunde Vernunft und die Religion lehrt, hier keineswegs aufgehoben, denn weder die Vernunft noch die Schrift lehrt, daß man jedes gegebene Versprechen halten müsse. Wenn ich z. B. Jemanden versprochen habe, das Geld, das er mir heimlich zur Aufbewahrung gegeben, zu bewachen, so bin ich nicht verpflichtet mein Versprechen zu halten, sobald ich erfahren habe, oder zu wissen glaube, daß das, was er mir zum Aufbewahren gegeben, gestohlen ist, vielmehr thue ich besser, wenn ich mir Mühe gebe, daß es dem Eigenthümer wieder zugestellt werde. So auch wenn die höchste Gewalt einem Andern etwas zu thun versprochen, dessen Schädlichkeit für das gemeinsame Wohl der Unterthanen Zeit oder Vernunft später lehrte oder zu lehren schien, ist sie gewiß verpflichtet, ihr Versprechen aufzuheben. Da nun die Schrift nur im Allgemeinen lehrt, Treue zu bewahren, und die einzelnen Ausnahmsfälle dem Urtheil eines Jeden überläßt, so lehrt sie also nichts, was dem eben Dargethanen widerstreitet.

§. 18.

Um aber den Faden der Rede nicht so oft zu unterbrechen, und nicht in der Folge ähnliche Einwürfe beantworten zu müssen, will ich erinnern, daß ich hier Alles aus der Nothwendigkeit

der menschlichen Natur, wie man sie auch betrachtet, nachgewiesen habe, nämlich aus dem allgemeinen Selbsterhaltungstrieb aller Menschen, welcher Trieb allen Menschen, ungebildeten und weisen, innewohnt, und somit bleibt es ein und dasselbe, wie man auch die Menschen betrachtet, ob von den Seelenbewegungen oder von der Vernunft geleitet, weil, wie gesagt, der Beweis allgemein ist.

Viertes Capitel.

Von den Staatsgeschäften, die von der Leitung der höchsten Gewalt abhängen.

§. 1.

Wir haben im vorhergehenden Capitel das Recht der höchsten Gewalten, das sich nach ihrer Macht bestimmt, dargestellt und gesehen, wie es hauptsächlich darin besteht, daß es gleichsam einen Geist der Regierung gibt, durch welchen Alle geleitet werden müssen, daß also jene Gewalten allein das Recht besitzen, zu entscheiden, was gut und böse, billig und unbillig sey, d. h. was die Einzelnen oder Alle miteinander thun oder unterlassen müssen, und wir sahen sonach, daß ihnen allein das Recht zusteht, Gesetze zu

erlassen, und dieselben, wenn eine Frage darüber entsteht, in jedem einzelnen Falle zu interpretiren und zu entscheiden, ob der gegebene Fall dem Rechte gemäß oder nicht gemäß sey (siehe §. 3, 4 und 5 des vor. Cap.), daß sie ferner das Recht haben, Krieg zu beginnen, Friedensbedingungen zu bestimmen und anzubieten, oder die angebotenen anzunehmen (siehe §. 12 und 13 des vor. Cap.).

§. 2.

Da alles dieß, so wie die erforderlichen Mittel zur Ausführung, Geschäfte sind, die sich auf den gesammten Staatskörper, d. h. auf das Gemeinwesen beziehen, so folgt, daß das Gemeinwesen von der Leitung dessen allein abhängt, der die höchste Herrschaft besitzt und hieraus folgt, daß die höchste Gewalt allein das Recht besitzt, über die Handlungen eines Jeden Rechenschaft zu fordern, die Verbrecher zu bestrafen, die Rechtsstreitigkeiten der Bürger zu schlichten, oder Gesetzeskundige zu bestellen, die dieß statt ihrer besorgen; ferner hat sie das Recht, alle Mittel zu Krieg und Frieden zu handhaben und zu ordnen, Städte zu gründen und zu befestigen, die Soldaten anzuführen, militärische Aemter zu vergeben, und was sie geschehen wissen will, zu befehlen, Gesandte für den Frieden abzuschicken

und zu empfangen, und endlich die Kosten zu allem diesem zu erheben.

§. 3.

Da nun die höchste Gewalt allein das Recht besitzt, die öffentliche Angelegenheit zu betreiben, oder Beamte dafür auszuwählen, so folgt, daß ein Unterthan sich die Herrschaft anmaßt, wenn er blos nach seinem eigenen Ermessen, ohne Wissen der höchsten Nathsversammlung, irgend eine öffentliche Angelegenheit unternommen hat, ob er gleich glauben mag, daß das, was er zu thun beabsichtigte, für den Staat vom höchsten Nutzen seyn werde.

§. 4.

Man wirft aber gewöhnlich die Frage auf, ob die höchste Gewalt an Gesetze gebunden sey, und ob sie sonach sündigen könne. Da sich aber die Benennungen Gesetz und Sünde nicht blos auf die Rechte des Staats, sondern auch gewöhnlich auf die gemeinsamen Regeln aller Naturdinge und vor allen auf die der Natur beziehen, so können wir nicht absolut sagen, daß der Staat an keine Gesetze gebunden sey, oder nicht sündigen könne. Denn wenn der Staat an keine Gesetze oder Regeln, ohne welche der Staat nicht Staat seyn kann, gebunden wäre, dann müßte der Staat nicht als ein natürliches Ding,

sondern als eine Chimäre betrachtet werden. Der Staat sündigt also, wenn er das thut oder geschehen läßt, was die Ursache seines eignen Untergangs seyn kann, und wir sagen dann in demselben Sinne, er sündige, in dem die Philosophen oder Aerzte von der Natur sagen, sie sündige, und in diesem Sinne können wir sagen, daß der Staat sündige, wenn er etwas gegen das Vernunftgebot thut. Denn der Staat ist dann am meisten sein eigner Herr, wenn er nach dem Vernunftgebote handelt (nach §. 7 des vor. Cap.), inwiefern er also gegen die Vernunft handelt, insofern fällt er von sich ab, oder sündigt er. Dieß läßt sich noch deutlicher erkennen, wenn wir erwägen, daß, wenn wir sagen, jeder könne über etwas, worüber er Herr ist, nach Willkür bestimmen, diese Gewalt nicht blos nach der Macht des Handelnden, sondern auch nach der Tauglichkeit des Leidenden bestimmt werden muß. Wenn ich z. B. sage, ich könne mit diesem Tische machen was ich will, so verstehe ich doch gewiß nicht darunter, daß ich das Recht hätte, zu bewirken, daß dieser Tisch Gras fresse, ebenso, wenn wir sagen, die Menschen sündigen nicht unter ihrer eigenen, sondern unter der Botmäßigkeit des Staates, so meinen wir nicht, daß die Menschen ihre Menschennatur verlieren und

eine andere annehmen, daß also der Staat das Recht hätte, zu bewirken, daß die Menschen fliegen, oder, was ebenso unmöglich ist, das was Lachen oder Ekel erregt, ehrerbietig betrachten sollten; sondern wir meinen nur, daß gewisse Umstände eintreten, wobei, wenn sie vorhanden sind, auch Achtung und Furcht der Unterthanen vor dem Staate vorhanden ist, und wobei, wenn sie wegfallen, auch Furcht und Achtung und damit zugleich der Staat aufhört. Der Staat ist also, um sein eigner Herr zu seyn, verpflichtet, die Ursachen der Furcht und Achtung aufrecht zu erhalten, sonst hört er auf, ein Staat zu seyn. Denn diejenigen oder derjenige, der die Herrschaft besitzt, kann eben so unmöglich betrunken oder nackt mit öffentlichen Dirnen in den Straßen umherziehen, den Schauspieler machen, die von ihm selbst gegebenen Gesetze öffentlich übertreten oder verachten, und dabei die Amtswürde bewahren, eben so wie es unmöglich ist, zugleich zu seyn und nicht zu seyn; die Unterthanen morden, berauben, Mädchen verführen u. dgl., das macht die Furcht zur Erbitterung und damit den bürgerlichen Zustand zum Zustand der Feindschaft.

§. 5.

Wir sehen also, in welchem Sinne wir sagen

können, daß der Staat an Gesetze gebunden sey und sündigen könne. Wenn wir aber unter Gesetz das bürgerliche Recht verstehen, das durch das bürgerliche Recht selbst gehandhabt werden kann, und unter Sünde das, was nach dem bürgerlichen Rechte zu thun verboten ist, d. h., wenn diese Benennungen im eigentlichen Sinne genommen werden, so können wir in keiner Weise sagen, daß der Staat an Gesetze gebunden sey, oder sündigen könne. Denn die Regeln und Gründe von Furcht und Achtung, die der Staat um seinetwillen erhalten muß, beziehen sich nicht auf die bürgerlichen Rechte, sondern auf das Naturrecht, da sie (nach dem vor. §.) nicht nach dem bürgerlichen Rechte, sondern nach dem Rechte des Krieges gehandhabt werden können, und der Staat nur so an sie gebunden ist, wie der Mensch im Naturzustande sich zu wahren verbunden ist, sein eigner Herr seyn zu können, oder nicht sein eigner Feind zu seyn, sich nicht selbst zu morden; diese Sorge ist aber kein Gehorsam, sondern die Freiheit der menschlichen Natur; die bürgerlichen Rechte hingegen hängen blos von dem Beschlusse des Staates ab, und dieser hat gegen Niemand eine Pflicht, als gegen sich, um nämlich frei zu bleiben, und er braucht blos das für gut oder schlecht zu

halten, was er für sich als gut oder böse entscheidet, er hat sonach nicht blos das Recht sich zu schützen, Gesetze zu geben und zu interpretiren, sondern auch, sie abzuschaffen und jeden Schuldigen aus seiner Machtvollkommenheit zu begnadigen.

§. 6.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Verträge oder Gesetze, durch welche die Masse ihr Recht einer einzigen Rathsversammlung oder einem einzigen Menschen übertragen hat, übertreten werden müssen, wenn das Interesse des Gemeinwohls ihre Uebertretung erheischt. Darüber aber, ob es im Interesse des Gemeinwohls sey, sie zu übertreten oder nicht, kann kein Privatmann, sondern nur wer die Regierung in Handen hat, mit Recht ein Urtheil fällen (nach §. 3 d. C.), folglich bleibt nach bürgerlichem Rechte nur der, der die Regierung in Handen hat, der Interprete ihrer Gesetze. Hiezu kommt, daß kein Privatmann sie mit Recht handhaben kann, und sonach verpflichtete sie in der That den nicht, der die Regierung in Handen hat. Wenn sie aber von solcher Beschaffenheit sind, daß sie nicht übertreten werden können, ohne zugleich die Kraft des Staates zu schwächen, d. h. ohne zugleich dir gemeinsame Furcht der meisten Bürger in

Erbitterung zu verwandeln, so löst sich eben damit der Staat auf, und der Vertrag ist aufgehoben, der deßhalb nicht durch das bürgerliche Recht, sondern durch das Recht des Krieges gehandhabt wird. Somit ist der, der die Regierung in Handen hat, auch aus keiner andern Ursache die Bedingungen dieses Vertrags zu erhalten verbunden, als wie der Mensch im Naturzustande sich zu wahren verbunden ist, daß er sich nicht feind werde, sich nicht selbst morde, wie wir im vor. §. gesagt.

Fünftes Capitel.

Von dem höchsten Zwecke der bürgerlichen Gesellschaft.

§. 1.

Im 11. §. des 2. Cap. haben wir gezeigt, daß der Mensch dann am meisten sein eigner Herr ist, wenn er sich am meisten von der Vernunft leiten läßt, und folglich (siehe §. 7 C. 3) daß der Staat am mächtigsten und am meisten sein eigner Herr ist, der mit Vernunft begründet und geleitet wird. Da aber, um sich so viel als möglich zu erhalten, diejenige die beste Lebensweise ist, die nach der Vorschrift der

Vernunft eingerichtet wird, so ist folglich alles das das Beste, was ein Mensch oder ein Staat thut, insofern er am meisten sein eigner Herr ist. Wir behaupten nicht, daß Alles das, was nach unserm Ausspruche mit Recht geschehen kann, am besten geschehe; denn einen Acker mit Recht bebauen, oder ihn am besten bebauen, ist zweierlei; sich mit Recht vertheidigen, erhalten, ein Urtheil fällen ꝛc. und sich am besten vertheidigen, erhalten und das beste Urtheil fällen, ist auch zweierlei; folglich ist mit Recht herrschen, für das Gemeinwesen sorgen, und am besten herrschen und das Gemeinwesen am besten verwalten, ebenfalls zweierlei. — Nachdem wir nun über das Recht jedes einzelnen Staates im Allgemeinen gesprochen, ist es nunmehr Zeit, von der besten Verfassung einer jeden Regierung zu sprechen.

§. 2.

Die Beschaffenheit einer jeden Regierungsverfassung läßt sich aber aus dem Endzwecke der bürgerlichen Verfassung leicht erkennen, und dieser ist nichts Anderes, als Friede und Sicherheit des Lebens. Diejenige Regierung ist also die beste, wo die Menschen einträchtig leben, und deren Rechte unverletzt erhalten werden. Denn es ist sicher, daß Empörungen, Kriege, Verachtung

oder Verletzung der Gesetze nicht sowohl der Bosheit der Unterthanen, als vielmehr der verkehrten Verfassung der Regierung beigemessen werden muß; denn die Menschen werden nicht als bürgerlich geboren, sondern werden erst dazu gemacht. Die natürlichen Seelenbewegungen der Menschen sind zudem überall dieselben, wenn daher in dem einen Staate die Bosheit mehr herrscht, und mehr Sünden begangen werden, als in einem andern, so ist gewiß, daß es daraus entsteht, daß ein solcher Staat nicht genug für die Eintracht gesorgt und die Rechte nicht weislich genug angeordnet, und folglich kein vollkommenes Staatsrecht erhalten hat. Denn eine bürgerliche Verfassung, die die Empörungsgründe nicht aufgehoben hat, wo beständig Krieg zu fürchten ist, und wo die Gesetze häufig verletzt werden, ist nicht viel von dem eigentlichen Naturzustande verschieden, wo jeder Einzelne mit großer Gefahr für das Leben nach seinem Sinne lebt.

§. 3.

Wie aber die Fehler, die allzu große Willkür und Widerspenstigkeit der Unterthanen dem Staate beigemessen werden muß, so ist andererseits auch ihre Tugend und beständige Beobachtung der Gesetze hauptsächlich der Tugend und dem vollkommenen Rechte des Staates zuzuschreiben, wie

aus §. 15 Cap. 2 erhellt. Deßhalb rechnet man es Hannibal verdientermaßen als ausgezeichnete Tugend an, daß in seinem Heere nie eine Empörung entstanden ist.

§. 4.

Von einem Staate, dessen Unterthanen aus Furcht nicht zu den Waffen greifen, kann man eher sagen, daß er keinen Krieg, als daß er Frieden habe. Denn Friede ist nicht Abwesenheit des Krieges, sondern eine Tugend, die aus Seelenstärke entspringt; denn Gehorsam ist (nach §. 19, Cap. 2) der beständige Wille, das zu thun, was nach gemeinsamem Staatsbeschlusse geschehen soll. Und ein Staat, dessen Friede von der Trägheit der Unterthanen abhängt, die gleichsam wie das Vieh geleitet werden, um nur dienen zu lernen, kann richtiger ein Pferd, als ein Staat genannt werden.

§. 5.

Wenn wir also sagen, diejenige Regierung sey die beste, wo die Menschen einträchtig leben, meinen wir das menschliche Leben, das nicht blos im Kreislaufe des Blutes, und anderen, allen lebenden Wesen gemeinsamen Dingen besteht, sondern das, was hauptsächlich durch Vernunft, wahre Tugend und wahres Leben des Geistes bezeichnet wird.

§. 6.

Es iſt jedoch zu bemerken, daß ich unter der Regierung, die zu beſagtem Zwecke eingerichtet werden muß, eine ſolche verſtehe, die die freie Maſſe angeordnet, nicht aber eine ſolche, die man durch das Kriegsrecht über die Maſſe gewinnt. Denn ein freies Volk wird mehr durch Hoffnung, als durch Furcht, ein unterworfenes aber mehr durch Furcht, als durch Hoffnung geleitet, indem jenes das Leben zu genießen, dieſes aber blos den Tod zu vermeiden ſtrebt; jenes, ſage ich, ſtrebt für ſich zu leben, dieſes aber iſt gezwungen dem Sieger anzugehören, weßhalb wir dieſes dienſtbar, jenes frei nennen. Der Endzweck einer Regierung, die Jemand durch das Kriegsrecht erlangt, iſt alſo zu herrſchen, und eher Sklaven als Unterthanen zu haben. Und obgleich zwiſchen einer Regierung, die von einem freien Volke ernannt wird und jener, die durch das Kriegsrecht erlangt wird, das Recht von beiden im Allgemeinen betrachtet, kein weſentlicher Unterſchied Statt findet, ſo haben ſie doch, wie wir bereits gezeigt, im Zwecke und außerdem auch in den Mitteln, wodurch jede erhalten werden muß, bedeutende Verſchiedenheiten.

§. 7.

Welche Mittel aber ein nur von Herrschbegierde bewegter Fürst anwenden müsse, um seine Herrschaft befestigen und erhalten zu können, hat der höchst scharfsinnige Machiavelli ausführlich dargethan; zu welchem Zwecke jedoch scheint nicht ganz entschieden. Hatte er einen guten, wie von einem weisen Manne anzunehmen ist, so wollte er, wie es scheint, zeigen, wie unklug Viele einen Tyrannen aus dem Wege zu räumen versuchen, während sie doch die Ursache, wodurch ein Fürst zum Tyrannen wird, nicht wegzuräumen vermögen, sondern sie dadurch um so mehr veranlassen, je mehr Ursache zur Furcht dem Tyrannen gegeben wird, und dieses geschieht, wenn die Masse an einem Fürsten ein Exempel aufgestellt hat, und sich des Fürstenmordes als einer glücklich vollbrachten That berühmt. Außerdem wollte er vielleicht zeigen, wie sehr sich ein freies Volk hüten müsse, seine Wohlfahrt einem Einzigen unbedingt anzuvertrauen, der, wenn er nicht eitel ist, und Allen gefallen zu können glaubt, tagtäglich Nachstellungen befürchten muß, und so genöthigt wird, für sich auf der Hut zu seyn, und im Gegentheile dem Volke mehr nachzustellen, als für es zu sorgen; und dieses von jenem höchst einsichtsvollen Manne zu glauben,

werde ich um so mehr bewogen, weil er bekanntlich für die Freiheit war, zu deren Schutz er auch die heilsamsten Rathschläge gegeben hat.

Sechstes Kapitel.

Wie die monarchische Regierung eingerichtet werden muß, damit sie nicht in Tyrannei verfalle.

§. 1.

Weil die Menschen, wie gesagt, mehr von Leidenschaft, als von Vernunft geleitet werden, so folgt, daß die Masse nicht durch Leitung der Vernunft, sondern durch irgend eine gemeinsame Seelenbewegung natürlich übereinkömmt, und wie von einem Geiste geleitet seyn will, nämlich (wie wir §. 9, C. 3 gesagt) entweder durch gemeinsame Hoffnung oder Furcht, oder durch den Wunsch, irgend ein gemeinsames Uebel zu ahnden. Da aber die Furcht von Vereinzelung allen Menschen innewohnt, da Niemand in der Vereinzelung die Kräfte besitzt, sich zu vertheidigen und sich die Lebensbedürfnisse zu bereiten, so folgt, daß die Menschen von Natur eine bürgerliche Verfassung begehren, und daß es unmöglich ist, daß sie dieselbe je gänzlich auflösten.

§. 2.

Die Folge von Zwietracht und Empörung, die oft im Staate entstehen, ist also nie, daß die Bürger den Staat auflösen (wie dieß bei den übrigen Vereinen oft geschieht), sondern daß sie seine Form ändern, wenn sich nämlich die Streitigkeiten mit Erhaltung der Gestalt des Staates nicht schlichten lassen. Deßhalb verstehe ich unter den Mitteln, die, wie ich gesagt habe, zur Erhaltung einer Regierung nothwendig sind, diejenigen, die zur Erhaltung der Regierungsform ohne irgend eine bemerkenswerthe Veränderung derselben nothwendig sind.

§. 3.

Wenn die menschliche Natur so beschaffen wäre, daß die Menschen das Nützlichste auch am meisten begehrten, so bedürfte es keiner Kunst, um Eintracht und Ruhe zu erhalten; weil es sich jedoch bekanntlich ganz anders mit der menschlichen Natur verhält, so muß die Regierung nothwendig so eingerichtet werden, daß Alle, Regierende und Regierte, mögen sie wollen oder nicht, dasjenige vollziehen, was das gemeine Beste erheischt, d. h., daß Alle freiwillig oder durch Macht und Nothwendigkeit gezwungen sind, nach der Vorschrift der Vernunft zu leben, und dieß geschieht, wenn die Regierungsangelegen-

heiten so geordnet werden, daß nichts, das gemeinsame Wohl Betreffende, der Treue eines Einzelnen absolut anheimgegeben ist. Denn Niemand ist so wachsam, daß er nicht bisweilen schliefe, und Niemand war so starken und ungeschwächten Geistes, der nicht einmal und gerade dann, wenn er am meisten der Geistesstärke bedarf, schwach geworden, sich besiegen liefe. Und wahrlich, es ist Thorheit, von einem Andern zu verlangen, was Niemand von selbst erreichen kann, wie, daß er für den Andern mehr wache als für sich, daß er nicht geizig, nicht neidisch, nicht ehrsüchtig ꝛc. sei, besonders, wenn er sich in einer Lage befindet, wo er täglich den größten Anreizungen zu allen Leidenschaften ausgesetzt ist.

§. 4.

Die Erfahrung scheint aber hingegen zu lehren, daß es im Interesse des Friedens und der Eintracht liege, alle Gewalt auf einen Einzigen zu übertragen. Denn keine Regierung hat so lange ohne eine bedeutende Veränderung bestanden, als die turkische, und auf der andern Seite war keine von geringerer Dauer, als die Volksherrschaften der Demokratien, und nirgends so viel Empörungen, als bei diesen. Wenn aber Sklaverei, Barbarei und Einöderung Friede

heißen soll, dann gibt es nichts Kläglicheres für den Menschen, als Friede. In der That gibt es zahlreichere und heftigere Streitigkeiten zwischen Eltern und Kindern, als zwischen Herren und Sklaven, und es liegt doch nicht im Interesse des Haushaltes, das väterliche Recht in Herrschaft zu verwandeln, und somit die Kinder als Sklaven zu behandeln. Es liegt sonach im Interesse der Sklaverei, nicht in dem des Friedens alle Gewalt einem Einzigen zu übertragen, denn der Friede besteht, wie gesagt, nicht in der Abwesenheit des Krieges, sondern in der Einigung oder Eintracht des Geistes.

§. 5.

Und diejenigen, welche glauben, es könne Einer allein das höchste Recht des Staates besitzen, irren in der That sehr. Denn das Recht bestimmt sich blos nach der Macht, wie wir Cap. 2 dargethan, die Macht eines einzigen Menschen steht aber sehr im Mißverhältniß zum Tragen einer solchen Last. Daher kömmt es, daß derjenige, den sich die Masse zum Könige erwählt, sich Feldherren sucht, oder Räthe, oder Vertraute, denen er seine und die allgemeine Wohlfahrt überträgt, so daß die Regierung, die man für die absolut monarchische hält, in Wahrheit und Wirklichkeit die aristokratische ist, zwar

nicht offenbar, sondern im Geheim, und eben deßhalb die schlechteste. Hiezu kömmt, daß der König, wenn er noch ein Kind, krank oder altersschwach ist, nur prekär König ist, in der That aber diejenigen die höchste Gewalt haben, die die höchsten Staatsgeschäfte verwalten, oder dem Könige am nächsten sind, zu geschweigen, daß der König, den Lüsten unterworfen, oft Alles nach den Gelüsten dieser oder jener Mätresse oder dieses und jenes Schmeichlers regiert. Ich habe gehört, sagt Orsines (Curtius B. 10, Cap. 1), daß in Asien einst Frauen regiert haben, das aber ist neu, daß ein Castrat regiert.

§. 6.

Es ist außerdem gewiß, daß der Staat stets mehr durch seine Bürger, als durch seine Feinde in Gefahr geräth; denn die guten Bürger sind selten. Hieraus folgt, daß derjenige, dem das ganze Regierungsrecht übertragen ist, stets mehr die Bürger, als die Feinde fürchten, und folglich suchen wird, sich zu wahren und nicht für die Bürger zu sorgen, sondern ihnen nachzustellen, zumal denen, die durch Weisheit berühmt oder durch Reichthum zu mächtig sind.

§. 7.

Auch kömmt hiezu noch, daß die Könige ihre Söhne mehr fürchten als lieben, und um so

mehr, je mehr sie in den Wissenschaften des Krieges und des Friedens ausgebildet, und bei den Unterthanen wegen ihrer Tugenden beliebt sind. Daher kömmt es, daß sie dieselben so zu erziehen trachten, daß die Ursache zur Furcht wegfällt. Hierin gehorchen die Hofmeister dem Könige aufs Pünktlichste, und sie werden die höchste Sorgfalt anwenden, einen ungebildeten Thronfolger zu haben, den sie geschickt behandeln können.

§. 8.

Aus diesem Allen folgt, daß der König um so weniger sein eigner Herr, und die Lage der Unterthanen um so unglücklicher ist, je absoluter ihm das Recht des Staates übertragen wird, und sonach ist es zur gehörigen Befestigung der monarchischen Regierung nothwendig, feste Grundlagen zu legen, um sie darauf zu bauen, daß Sicherheit für den Monarchen, und Friede für das Volk daraus erfolgt, und daß somit der Monarch sowohl sein eigner Herr ist, als auch hauptsächlich für das Wohl des Volkes sorgt. Welches aber diese Grundlagen der monarchischen Regierung seyen, will ich vorerst kurz aufstellen und dann ordnungsmäßig darlegen.

§. 9.

Man muß eine Stadt oder mehre erbauen

und befestigen, deren sämmtliche Bürger, sowohl diejenigen, welche innerhalb der Mauern, als diejenigen, welche des Ackerbaus wegen, draußen wohnen, gleiches Bürgerrecht genießen, unter der Bedingung jedoch, daß jede einzelne Stadt eine bestimmte Anzahl von Bürgern zu ihrer eignen und zur gemeinsamen Vertheidigung besitzt; diejenige aber, die das nicht leisten kann, muß unter anderen Bedingungen unter Botmäßigkeit gehalten werden.

§. 10.

Das Militär ist blos aus den Bürgern, keinen ausgenommen, und aus Niemand Anderem zu bilden, und sonach sollen alle verpflichtet seyn, Waffen zu besitzen und Niemand eher unter die Zahl der Bürger aufgenommen werden, als bis er die Waffenübungen erlernt und versprochen hat, sie zu den bezeichneten Jahrszeiten zu üben. Wenn dann die Kriegsmannschaft aus allen Familien in Kohorten und Legionen eingetheilt ist, so ist nur ein solcher Anführer für jede Kohorte zu wählen, der die Kriegsbaukunst versteht. Dann sollen die Anführer der Kohorten und Legionen zwar auf lebenslänglich, der Befehlshaber über die Kriegsmannschaft eines einzigen ganzen Familienverbandes soll nur im Kriege gewählt werden, und ein Jahr den höchsten Oberbefehl haben,

soll aber weder in seinem Oberbefehl fortfahren, noch nachher wieder gewählt werden können. Diese Befehlshaber müssen aus den Räthen des Königs (von welchen wir §. 15 u. ff. sprechen werden), oder aus solchen, die als Räthe fungirt haben, gewählt werden.

§. 11.

Alle Stadt- und Landbewohner, d. h. alle Bürger, sind in Familiengenossenschaften einzutheilen, die sich durch Namen oder ein Abzeichen unterscheiden, und Alle, welche in einem dieser Familiengenossenschaften geboren werden, müssen in die Zahl der Bürger aufgenommen und ihre Namen in ihre Familienlisten eingetragen werden, sobald sie das Alter erreicht, daß sie Waffen tragen und ihren Dienst verstehen können; diejenigen jedoch ausgenommen, die wegen eines Verbrechens ehrlos, oder die stumm, wahnsinnig und Dienstboten sind, die durch einen sklavischen Dienst sich ihren Unterhalt erwerben.

§. 12.

Die Aecker und aller Grund und Boden, und wenn es möglich ist auch die Häuser müssen dem Staate angehören, d. h. demjenigen, der das Recht des Staates besitzt, von welchem sie gegen eine jährliche Abgabe an die Bürger, Städter und Landbewohner verpachtet werden;

außerdem sollen Alle zu Friedenszeiten jeder Abgabe enthoben und steuerfrei seyn. Von jener Abgabe ist ein Theil für die Befestigungswerke des Staats, der andere zum königlichen Haushalt zu verwenden. Denn in Friedenszeiten muß man die Städte wie zum Kriege befestigen und außerdem Schiffe und andere Kriegswerkzeuge bereit halten.

§. 13.

Wenn der König aus irgend einer Familiengenossenschaft gewählt ist, so gibt es keine Adeligen, als die von Königen abstammen, die sich deßhalb durch königliche Abzeichen von ihren, wie von den anderen Familiengenossenschaften unterscheiden.

§. 14.

Die nämlichen adeligen Blutsverwandten des Königs, die mit dem Regenten im dritten oder vierten Grade der Blutsverwandtschaft verwandt sind, sollen nicht heirathen dürfen, und wenn sie Kinder erzeugen, sollen sie für illegitim gelten, aller Würde unfähig, und nicht als Erben ihrer Eltern anerkannt werden, deren Güter vielmehr an den König zurückfallen sollen.

§. 15.

Die Räthe des Königs, die ihm am nächsten oder der Würde nach die zweiten sind, müssen

auch mehre seyn und nur aus den Bürgern gewählt werden, nämlich aus jeder Familiengenossenschaft drei oder vier oder fünf (wenn es nicht mehr als sechshundert Familien sind), die miteinander ein einziges Mitglied dieser Rathsversammlung bestellen, nicht auf lebenslänglich, sondern auf drei, vier oder fünf Jahre, so daß in jedem Jahre der dritte, vierte oder fünfte Theil von ihnen neu gewählt wird; bei dieser Wahl ist aber hauptsächlich darauf zu achten, daß aus jeder einzelnen Familiengenossenschaft wenigstens ein rechtskundiger Rath gewählt wird.

§. 16.

Diese Wahl muß vom Könige selbst geschehen, dem zu einer bestimmten Zeit des Jahres, wenn nämlich die neuen Räthe gewählt werden sollen, jede Familiengenossenschaft die Namen aller ihrer Bürger übergeben muß, die das fünfzigste Lebensjahr erreicht haben, und als Kandidaten dieses Amtes gehörig befördert wurden, und aus diesen wählt der König wen er will; in dem Jahre aber, in welchem ein Rechtskundiger der Familiengenossenschaft einem andern folgen soll, sind blos die Namen der Rechtskundigen dem Könige zu übergeben. Diejenigen, die die gesetzte Zeit als Räthe in diesem Amte

fungirt haben, können nicht ferner darin bleiben und auch nicht auf das Verzeichniß der auf fünf Jahre oder länger zu Wählenden gesetzt werden. Der Grund aber, warum es nöthig ist, in jedem Jahre aus einer einzelnen Familiengenossenschaft Einen zu wählen, ist der, damit die Rathsversammlung nicht bald aus unerfahrenen Neulingen, bald aus Alten und Sachkundigen bestehe, was nothwendig der Fall seyn würde, wenn Alle auf einmal abtreten und neu eintreten würden. Wenn aber in jedem Jahre aus jeder einzelnen Familiengenossenschaft Einer gewählt wird, dann wird nur der fünfte, vierte oder höchstens der dritte Theil aus Neulingen bestehen. Wenn ferner der König durch andere Geschäfte oder aus irgend einer andern Ursache verhindert ist, eine Zeitlang die Wahl nicht vornehmen zu können, dann sollen die Räthe selber einstweilen Andere wählen, bis der König selbst Andere wählt, oder die von der Rathsversammlung Gewählten bestätigt.

§. 17.

Die Hauptobliegenheit dieses Rathes muß seyn, die Grundgesetze des Staates zu vertheidigen, über das, was zu thun ist, Rath zu ertheilen, damit der König wisse, was für das gemeine Beste zu beschließen ist, und daß sonach

der König nichts über etwas festsetzen darf, ohne vorher die Meinung dieser Rathsversammlung eingeholt zu haben. Wenn aber die Rathsversammlung, wie es meist der Fall ist, nicht eines Sinnes ist, sondern auch nach zwei oder dreimaliger Erwägung derselben Sache, noch verschiedene Ansichten obwalten, so ist die Sache nicht mehr in die Länge zu ziehen, sondern die verschiedenen Ansichten sollen dem Könige vorgelegt werden, wie wir §. 25 d. C. darstellen werden.

§. 18.

Die Obliegenheit dieses Rathes muß auch noch seyn, die Anordnungen oder Verfügungen des Königs zu veröffentlichen, und Alles, was über das Gemeinwesen beschlossen worden, zu besorgen und für die ganze Verwaltung der Regierung als Stellvertreter des Königs Sorge zu tragen.

§. 19.

Den Bürgern dürfen keine Wege zum Könige offen stehen, als blos durch diese Rathsversammlung, der sie alle Gesuche oder Bittschriften übergeben müssen, um sie dem Könige vorzulegen. Auch die Gesandten fremder Staaten sollen nur durch die Vermittlung dieses Rathes die Erlaubniß erhalten, den König zu sprechen, die Briefe, die von

anderen Orten an den König einlaufen, müssen ihm von diesem Rathe übergeben werden, und überhaupt ist der König als der Geist des Staates, dieser Rath aber als die äußeren Sinne des Geistes oder als der Körper des Staates zu betrachten, durch welchen der Geist des Staates einen äußern Zustand gewinnt, und durch welchen der Geist das vollzieht, was er für sich als das Beste erachtet.

§. 20.

Die Obliegenheit dieser Rathsversammlung ist auch die Sorge für die Erziehung der Prinzen, so wie die Vormundschaft, wenn der König gestorben ist, und er ein Kind oder einen Knaben als Nachfolger hinterlassen hat. Damit jedoch unterdessen der Staatsrath nicht ohne König ist, so soll aus den Adeligen ein Staatsältester erwählt werden, der die Stelle des Königs vertreten soll, bis der gesetzliche Nachfolger das Alter erreicht hat, daß er im Stande ist, die Last der Regierung zu tragen.

§. 21.

Kandidaten dieses Rathes sollen diejenigen seyn, die das Regierungsverfahren, die Grundlagen und den Zustand, oder die Verfassung des Staats, dessen Unterthanen sie sind, kennen; wer aber die Stelle eines Rechtskundigen einnehmen will, der muß außer dem Regierungsverfahren

und der Verfassung des Staates, dessen Unterthan er ist, auch die der andern, mit welchen irgend ein Verkehr Statt findet, kennen, aber nur diejenigen, die ohne eines Verbrechens überführt zu seyn, das fünfzigste Jahr erreicht haben, können auf die Liste der Wählbaren gesetzt werden.

§. 22.

In diesem Rathe darf nur bei Anwesenheit aller Mitglieder über Staatsangelegenheiten ein Beschluß gefaßt werden. Wenn Einer Krankheits oder anderer Ursachen halber an seiner Anwesenheit verhindert ist, so muß er einen Andern, aus derselben Familiengenossenschaft, der dasselbe Amt verwaltet, oder in der Liste der Wählbaren eingetragen ist, an seiner Statt senden. Hat er dieß nicht gethan, und war der Rath wegen seiner Abwesenheit genöthigt, die Berathung eines Gegenstandes zu vertagen, so ist er mit einer namhaften Geldsumme zu bestrafen; versteht sich jedoch nur, wenn es sich um eine Sache handelt, die den gesammten Staat betrifft, wie über Krieg und Frieden, Abschaffung oder Anordnung eines Rechtes, Handelsangelegenheiten u. dgl. Handelt es sich aber um eine Sache, die eine oder die andere Stadt, Bittschriften ꝛc. betrifft, so ist es hinlänglich, wenn der größere Theil des Rathes zugegen ist.

§. 23.

Damit unter den Familiengenossenschaften in Allem, im Satz, Vorschlagen, Reden, Gleichheit und Ordnung Statt finde, muß die Gegenseitigkeit beobachtet werden, daß die Einzelnen bei den einzelnen Sitzungen den Vorsitz haben, daß, wer in der ersten Sitzung der erste war, in der folgenden der letzte ist. Unter denen aber, die von derselben Familiengenossenschaft sind, soll der erste seyn, der zuerst gewählt wurde.

§. 24.

Dieser Rath soll mindestens jährlich viermal zusammenberufen werden, um von den Staatsdienern Rechenschaft über die Staatsverwaltung zu fordern, den Stand der Dinge kennen zu lernen und zuzusehen, was fernerhin zu bestimmen ist. Denn so scheint es unmöglich, daß sich eine große Anzahl der Bürger fortwährend mit den öffentlichen Angelegenheiten abgeben, weil jedoch die öffentlichen Angelegenheiten inzwischen besorgt werden müssen, ist aus diesem Rathe ein Ausschuß von fünfzig oder Mehren zu erwählen, der, wenn der Rath auseinander gegangen, seine Stelle ersetzt, sich täglich im königlichen Kabinet zu versammeln hat, und so täglich die Finanz- und Städteangelegenheiten, das Festungswesen, die Erziehung des Kronprinzen und überhaupt

Alles, was wir oben als die Obliegenheiten des großen Raths aufgezählt, zu besorgen haben, ausgenommen das, daß sie über Neues, worüber noch nichts beschlossen ist, nicht berathen können.

§. 25.

Wenn der Rath versammelt ist, sollen, ehe darin etwas zum Vortrage kömmt, fünf, sechs oder mehr Rechtskundige aus den Familiengenossenschaften, die in jener Sitzung ordnungsgemäß die ersten sind, sich zum Könige begeben, um ihm die etwa in Handen habenden Bittschriften oder Depeschen zu übergeben, den Stand der Dinge anzuzeigen und von ihm zu erfahren, was er befehle, daß man in seinem Rathe vortrage; nach Empfang dieses kehren sie wieder in den Rath zurück, und derjenige, der der Ordnung nach der erste ist, eröffnet, was zur Berathung kommen soll. Ueber eine Sache, die Einigen von Bedeutung scheint, darf man nicht sogleich abstimmen lassen, sondern man muß dieß so lange aufschieben, als es die Nothwendigkeit der Sache gestattet. Wenn sich nun der Rath bis zu dieser festgesetzten Zeit aufgelöst hat, können die Räthe einer jeden Familiengenossenschaft sich unterdessen für sich miteinander berathen, und wenn ihnen die Sache von großer Bedeutung scheint, so

können sie Andere, die schon als Räthe fungirt haben, oder die Kandidaten desselben Rathes sind, hinzuziehen, und wenn sie innerhalb der anberaumten Zeit nicht miteinander übereinkommen können, so wird diese Familiengenossenschaft ohne Stimme seyn (denn jede Familiengenossenschaft kann blos eine Stimme abgeben), im andern Falle wird der beauftragte Rechtskundige der Familiengenossenschaft die Ansicht, die man für die beste gehalten, in dem Rathe selbst vortragen, und so die übrigen. Wenn aber nach Anhörung der Gründe jeder einzelnen Ansicht der größte Theil es für gut hält, die Sache abermals zu überlegen, so kann der Rath abermals bis zu einer bestimmten Zeit vertagt werden, bis zu welcher dann jede Familiengenossenschaft seine lezte Ansicht kundgeben, und dann erst soll, wenn mit Anwesenheit des gesammten Rathes abgestimmt wurde, diejenige Ansicht als richtig gelten, die nicht wenigstens hundert Stimmen hat, die übrigen aber sollen von allen Rechtskundigen, die im Rathe waren, dem Könige vorgelegt werden, damit er nach Einsicht der Gründe einer jeden Partei, nach seiner Wahl eine davon auswähle, von da sollen sie wieder in den Rath zurückkehren, wo sie alle den König zu der von ihm bestimmten Zeit erwarten, damit sie Alle hören,

für welche von den vorgelegten Meinungen er sich entschieden hat, und was er beschließen wird, daß zu thun sey.

§. 26.

Für die Justizverwaltung ist ein anderer Rath blos aus Rechtskundigen zu bilden, deren Obliegenheit es ist, Streitigkeiten zu schlichten und die Gesetzesübertreter zu bestrafen, jedoch so, daß alle von ihnen gefällten Urtheile von denjenigen, die die Stelle des großen Raths vertreten, geprüft werden sollen, ob sie nämlich mit gehöriger Beobachtung der Gerichtsordnung und ohne Parteilichkeit abgegeben worden sind. Wenn eine Partei, die den Prozeß verloren, nachweisen könnte, daß einer der Richter vom Gegner durch ein Geschenk bestochen, oder ein anderer Grund einerseits zur Freundschaft gegen diesen, und andererseits zum Haß gegen ihn vorhanden sey, oder daß die gewöhnliche Gerichtsordnung nicht beobachtet wurde, so muß sie entschädigt werden. Dieß kann aber wohl nicht von denen beobachtet werden, die bei einer Untersuchung über ein Verbrechen, nicht sowohl durch Beweise, als durch die Folter den Angeklagten zu überführen pflegen; ich nehme aber keine andere Gerichtsordnung an, als diejenige, die mit dem besten Regierungsverfahren des Staates übereinstimmt.

§. 27.

Diese Richter sollen auch von großer und ungerader Zahl seyn, nämlich einundsechzig oder wenigstens einundfünfzig, und aus einer Familiengenossenschaft ist nur Einer, jedoch nicht auf lebenslänglich zu wählen, sondern so, daß auch jährlich ein Theil davon austritt, und eben so viele Andere, die aus anderen Familiengenossenschaften sind und das vierzigste Jahr erreicht haben, gewählt werden.

§. 28.

In diesem Rathe soll nur in Gegenwart aller Richter ein Urtheil verkündigt werden. Kann Jemand Krankheits oder anderer Ursachen halber lange dem Rathe nicht beiwohnen, so muß für so lange ein Anderer als sein Stellvertreter erwählt werden. Die Abstimmung soll jedoch nicht durch öffentlichen Ausspruch der Ansicht eines Jeden, sondern durch Kugelung geschehen.

§. 29.

Ihre Einkünfte sollen die Stellvertreter dieses und des vorigen Rathes zunächst aus dem Vermögen derer beziehen, die von ihnen zum Tode verurtheilt wurden, und auch derer, die mit irgend einer Geldstrafe belegt werden. Sodann sollen sie bei jedem Spruche in Civilsachen von demjenigen, der den Prozeß verloren hat, nach

Verhältniß der ganzen Summe einen gewissen Theil erhalten, der beiden Rathsversammlungen anheimfällt.

§. 30.

Diesen Rathsversammlungen sollen in jeder Stadt andere untergeordnet seyn, deren Mitglieder ebenfalls nicht auf lebenslänglich gewählt werden sollen, sondern von denen auch jährlich ein Theil blos aus den Familiengenossenschaften, die in der Stadt wohnen, auszuwählen ist; dieß weitläufiger zu verfolgen ist jedoch nicht nöthig.

§. 31.

Das Militär soll in Friedenszeiten keinen Sold erhalten, in Kriegszeiten aber hat man blos denen Sold zu geben, die von ihrer täglichen Arbeit leben. Die Anführer und die übrigen Offiziere in den Abtheilungen sollen kein anderes Einkommen vom Kriege zu erwarten haben, als die Beute von den Feinden.

§. 32.

Wenn ein Ausländer die Tochter eines Bürgers heirathet, sollen seine Kinder als Bürger gelten und in die mütterliche Stammliste eingetragen werden. Diejenigen aber, die von ausländischen Eltern im Staate geboren und erzogen sind, diesen soll es gestattet seyn, für einen festgesetzten Preis sich von den Häuptern einer Familien-

genossenschaft das Bürgerrecht zu erkaufen und sie sollen in die Liste dieser Familie eingetragen werden. Wenn auch die Häupter des Gewinnes halber einen Ausländer unter dem festgesetzten Preise in die Zahl ihrer Bürger aufnehmen, so kann hieraus dem Staate kein Nachtheil erwachsen, sondern im Gegentheil man muß auf Mittel denken, wodurch die Zahl der Bürger vermehrt werden kann, und es einen großen Zusammenfluß von Menschen gibt. Es ist jedoch billig, daß diejenigen, die in keiner Bürgerliste verzeichnet sind, mindestens in Kriegszeiten ihre Ruhe durch Arbeit oder irgend eine Steuer vergütigen.

§. 33.

Die Gesandten, die in Friedenszeiten an andere Staaten abgeschickt werden müssen, um Frieden zu schließen oder ihn zu erhalten, sollen blos aus dem Adel gewählt, und die Kosten ihnen aus der Staatskasse, nicht aber aus der königlichen Hauskasse ausgeworfen werden.

§. 34.

Diejenigen, die am Hofe leben oder zum Hofhalte des Königs gehören, und die er aus seiner Hauskasse besoldet, sollen von allem Dienst und aller Verrichtung für den Staat entbunden seyn. Ich sage ausdrücklich: „die der König aus seiner Hauskasse besoldet" um die Leibwache hievon

auszunehmen, denn die Leibwache müssen blos die Bürger aus der Stadt seyn, die wechselsweise am Hofe vor den Gemächern des Königs Wache halten.

§. 35.

Krieg soll nur um des Friedens willen begonnen werden, und ist er geendigt, sollen die Waffen bei Seite liegen. Wenn also durch das Kriegsrecht Städte eingenommen worden sind und der Feind unterworfen ist, dann sind ihnen solche Friedensbedingungen aufzustellen, daß die eingenommenen Städte ohne Besatzung erhalten werden mögen; vielmehr muß man dem Feinde, wenn er den Friedensvertrag eingegangen hat, die Macht lassen, entweder sie um einen Preis wieder einzulösen, oder aber (wenn in solcher Weise immer noch durch die bedrohliche Lage des Orts die Furcht im Hintergrunde steht) jene Städte ganz vernichten, und die Einwohner anderswohin bringen.

§. 36.

Der König darf sich mit keiner Ausländerin ehelich verbinden, sondern nur eine Blutsverwandte oder eine Bürgerin zur Gemahlin nehmen; wenn er eine Bürgerin heirathet jedoch unter der Bedingung, daß die nächsten Blutsverwandten der Gattin keinen Staatsdienst verwalten können.

§. 37.

Die Regierung muß untheilbar seyn. Wenn also der König mehre Kinder hat, so ist der Aelteste rechtmäßig sein Nachfolger; es darf aber durchaus nicht gestattet werden, daß die Regierung unter sie vertheilt werde, oder daß sie ungetheilt Allen oder Einigen übergeben werde, und noch viel weniger, daß er einen Theil der Regierung als Mitgift einer Tochter geben dürfe. Denn daß Töchter zur Erbschaft der Regierung gelangen, ist in keiner Weise zu gestatten.

§. 38.

Wenn der König ohne männliche Nachkommen gestorben ist, so ist sein nächster Blutsverwandter als Erbe der Regierung zu erkennen, wenn er nicht eine Ausländerin zur Frau hat, von der er sich nicht scheiden will.

§. 39.

Was die Bürger betrifft, so erhellt aus §. 5, Cap. 3, daß ein Jeder allen Anordnungen des Königs oder den vom großen Rathe bekannt gemachten Edikten (über dieses Verhältniß siehe §. 18 und 19 d. Cap.) gehorchen muß, auch wenn er sie für höchst widersinnig hält, oder daß er nach dem Rechte dazu gezwungen werden kann.

Dieß sind die Grundlagen der monarchischen

Regierung, und auf diese muß sie gebaut werden, um von Bestand zu seyn, wie wir im folgenden Cap. zeigen werden.

§. 40.

Die Religion betreffend, so sollen durchaus keine Tempel auf städtische Kosten erbaut, noch Rechte über Meinungen festgesetzt werden, wenn sie nicht aufrührerisch seyn, und die Grundlagen des Staats auflockern sollen. Diejenigen also, denen die öffentliche Ausübung der Religion gestattet ist, mögen, wenn sie wollen, auf ihre Kosten einen Tempel erbauen. Der König aber soll zur Ausübung der Religion, der er angehört, einen eigenen Tempel am Hofe haben.

Siebentes Capitel

Zusammenhängende Darstellung und Nachweisung des Vorigen.

§. 1.

Nach der Darlegung der Grundlagen der monarchischen Regierung wollte ich sie hier in der Reihenfolge nachweisen; hiebei ist nun besonders zu bemerken, daß es keineswegs der Praxis widerstreitet, die Rechte so fest zu bestimmen, daß sie selbst vom Könige nicht aufgehoben

werden können. Denn die Perser pflegten ihre Könige als zu den Göttern gehörig zu verehren, und doch hatten diese Könige nicht die Gewalt, die einmal eingesetzten Rechte zu widerrufen, wie aus Daniel Cap. 5 erhellt, und nirgends wird, so viel ich weiß, ein König unumschränkt und ohne ausdrückliche Bedingungen erwählt. Es widerstreitet aber auch weder der Vernunft, noch dem unbedingten Gehorsam, den man dem Könige schuldig ist; denn die Grundlagen der Regierung sind als die ewigen Dekrete des Königs zu betrachten, so daß seine Minister ihm durchaus gehorchen, wenn sie seine Befehle nicht vollziehen wollen, falls er etwas befiehlt, was den Grundlagen der Regierung widerstreitet. Wir können dieß an dem Beispiele des Ulysses deutlich erklären. Die Gefährten des Ulysses befolgten seinen Befehl, als sie sich weigerten, ihn, da er an den Schiffsmast gebunden, von dem Sirenengesang betaubert wurde, loszubinden, obgleich er es ihnen mit vielfältigen Drohungen befahl, und es wird ihm als Weisheit zugeschrieben, daß er es nachher seinen Gefährten Dank wußte, daß sie ihm nach seiner ersten Willensmeinung gehorcht hatten. Und nach diesem Beispiele des Ulysses pflegen auch die Könige die Richter zu unterweisen, Gerechtigkeit zu üben und auf

Niemanden, selbst nicht auf den König Rücksicht zu nehmen, wenn dieser in einem besonderen Falle etwas geböten würde, was sie ihrerseits als gegen das eingesetzte Recht erkennen. Denn die Könige sind keine Götter, sondern Menschen, die oft durch Sirenengesang eingenommen werden. Wenn demnach Alles von dem unbeständigen Willen eines Einzigen abhinge, so wäre nichts feststehend. Sonach muß die monarchische Regierung, um dauerhaft zu seyn, so eingerichtet werden, daß Alles zwar blos auf den Beschluß des Königs geschieht, d. h. daß alles Recht erklärter Wille des Königs, nicht aber daß aller Wille des Königs Recht ist. Siehe hierüber §. 3, 5 und 6 des vor. Cap.

§. 2.

Ferner ist zu bemerken, daß man bei der Legung des Grundes die menschlichen Leidenschaften hauptsächlich beobachten muß, und es ist nicht genug, gezeigt zu haben, was geschehen muß, sondern auch vornehmlich, wie es geschehen kann, daß die Menschen, seyen sie nun von einer Leidenschaft oder von Vernunft geleitet, dennoch gültige und feststehende Gesetze haben. Denn wenn sich die Rechte des Staats oder die öffentliche Freiheit blos auf die unmächtige Hülfe der Gesetze stützt, so haben die Bürger nicht blos

keine Sicherheit sie zu behalten, wie wir §. 3 des vor. Cap. gezeigt, sondern sie wird auch zum Untergang seyn. Denn das ist gewiß, daß die Verfassung keines Staates klüglicher ist, als die des besten, wenn sie zu schwanken beginnt, und blos mit einem einzigen Knall und Fall zusammenstürzt und in Sklaverei zerfällt (was in der That unmöglich scheint), und diesemnach wäre es für die Unterthanen weit genügender, ihr Recht unumschränkt Einem zu übertragen, als unsichere und nichtige oder unzählige Freiheitsbedingungen zu stipuliren und so den Nachkommen den Weg zur grausamsten Sklaverei zu bereiten. Wenn ich aber gezeigt haben werde, daß die Grundlagen der monarchischen Regierung, die ich im vorigen Capitel angab, fest sind, und daß sie nur zum Unwillen des größten bewaffneten Theiles der Gesammtheit gestört werden können, und daß dem Könige wie der Gesammtheit Friede und Sicherheit daraus erfolge, und wenn ich dieß aus der gemeinsamen Natur nachgewiesen haben werde, dann wird Niemand zweifeln können, daß sie die besten und die wahren sind, wie aus §. 9, C. 3 und aus §. 3 u. 8 des vor. Cap. erhellt. Daß sie aber von dieser Beschaffenheit sind, will ich so kurz als möglich darlegen.

§. 3.

Jeder gesteht zu, daß es die Obliegenheit dessen, der die Regierung in Handen hat, ist, den Zustand und die Verfassung des Staats stets zu kennen, für das gemeinsame Wohl Aller zu wachen, und Alles das zu bewirken, was für den größeren Theil der Unterthanen nützlich ist. Da aber Einer allein nicht Alles überblicken, und er seinen Geist nicht immer wach erhalten noch zum Nachdenken einrichten kann, und er oft durch Krankheit oder andere Ursachen abgehalten wird, sich den Staatsgeschäften zu widmen, so ist es nothwendig, daß der Monarch Räthe hat, die den Zustand der Dinge kennen, den König mit Rath unterstützen und oft seine Stelle vertreten, und so mag es geschehen, daß die Regierung oder der Staat stets durch ein und denselben Geist besteht.

§. 4.

Weil aber die menschliche Natur so beschaffen ist, daß jeder seinen Privatnutzen mit höchster Leidenschaft sucht, und diejenigen Rechte für die billigsten hält, die zur Erhaltung und Vermehrung seines Besitzes nothwendig sind, und er die Angelegenheit seiner Nebenmenschen nur in soweit vertheidigt, als er dadurch seine eigne zu befestigen glaubt, so folgt hieraus, daß nothwendig

solche Räthe gewählt werden müssen, deren Privatbesitz und Vortheil von der gemeinsamen Wohlfahrt und dem Frieden Aller abhängt, und sonach ergibt sich, daß, wenn aus jeder Gattung oder Klasse von Bürgern einige gewählt werden, dieß dem größten Theile der Unterthanen von Nutzen seyn wird, weil er in diesem Rathe die meisten Stimmen besitzt. Und obgleich dieser Rath, der aus einer so großen Anzahl von Bürgern zusammengesetzt ist, nothwendig Viele von ungebildetem Geiste in sich schließen muß, so ist doch das gewiß, daß Jeder in Geschäften, die er lange und mit großem Eifer betrieben hat, einsichtig und gewürfelt genug ist. Wenn deßhalb keine Anderen gewählt werden, als blos diejenigen, die bis zum fünfzigsten Jahr ihr Geschäft tadellos betrieben, so werden sie hinlänglich befähigt seyn, in Betreff ihrer Angelegenheiten Rathschläge geben zu können, zumal, wenn ihnen in Sachen von größerer Bedeutung eine Bedenkzeit eingeräumt wird. Hiezu kömmt noch, daß es sich gar nicht trifft, daß ein Rath, der aus wenigen besteht, nicht aus Gleichartigen bestünde; der größte Theil derselben besteht aus gleichartigen Menschen, da jeder hauptsächlich dahin strebt, beschränkte Genossen zur Seite zu haben, die von seiner Rede abhängig sind, was in großen Rathsversammlungen nicht Statt findet.

§. 5.

Außerdem ist sicher, daß Jeder lieber regieren, als regiert werden will; denn Niemand überläßt freiwillig einem Andern die Herrschaft, wie Sallust in der ersten Rede an Cäsar sagt. Sonach ergibt sich, daß die volle Gesammtheit nie ihr Recht auf Wenige oder auf Einen überträgt, wenn sie sich unter sich vereinbaren könnte, und sie aus den Streitigkeiten, die meist in großen Rathsversammlungen entstehen, nicht in Aufruhr übergingen, und somit überträgt die Gesammtheit dem Könige nur dasjenige freiwillig, was sie absolut nicht in ihrer eigenen Gewalt behalten kann, d. h. die Schlichtung der Streitigkeiten und die Beförderung bei Entscheidungen. Denn was oft geschieht, daß ein König wegen des Krieges erwählt wird, weil Könige weit glücklicher Krieg führen, das ist in der That Unwissenheit, daß sie nämlich während des Friedens dienen wollen, um den Krieg glücklicher zu führen, wenn sich überhaupt ein Friede in einem Staate denken läßt, dessen höchste Gewalt blos wegen des Krieges Einem übertragen wurde, der also seine Tapferkeit und das, was Alle in ihm als Einzigem besitzen, hauptsächlich im Kriege zu zeigen vermag, während dagegen die demokratische Regierung eben den Vorzug hat,

daß ihre Tugend sich mehr im Frieden, als im Kriege bewährt. Aus welchem Grunde man aber auch einen König wählen mag, er allein kann, wie gesagt, nicht wissen, was dem Staate nützlich ist, sondern dazu ist es nöthig, wie wir im vor. §. gezeigt, daß er mehre Bürger zu Räthen hat, und weil wir uns in keinerlei Weise denken können, daß bei einer Sache, die berathen werden soll, sich irgend etwas finden können, was einer so großen Anzahl von Menschen entgangen wäre, so läßt sich folglich außer allen den Urtheilen des Rathes, die dem Könige vorgelegt werden, weiter nichts denken, was der Wohlfahrt des Volkes gemäß wäre. Und sonach, weil die Wohlfahrt des Volkes höchstes Gesetz oder höchstes Recht des Königs ist, so folgt, daß der König das Recht hat, aus den abgegebenen Ansichten des Rathes eine auszuwählen, nicht aber gegen die Gesinnung des ganzen Raths etwas zu beschließen oder ein Urtheil zu fällen (siehe §. 25 des vor. Cap.). Wenn aber alle im Rathe abgegebenen Ansichten dem Könige vorzulegen sind, so könnte es geschehen, daß der König stets die kleineren Städte, die weniger Stimmen haben, begünstigte. Denn wenn es auch nach dem Gesetze des Raths verordnet wäre, daß die Ansichten ohne Angabe ihrer Urheber

vorgelegt werden sollen, so würde es doch nicht ganz zu verhüten seyn, daß nicht etwas davon bekannt würde, und sonach müßte man nothwendig verordnen, daß diejenige Ansicht, die nicht mindestens hundert Stimmen habe, als ungültig angesehen wird, und dieses Recht werden die größeren Städte mit der äußersten Kraft vertheidigen müssen.

§. 6.

Hier nun würde ich, wenn ich nicht nach Kürze strebte, die sonstigen großen Vortheile dieses Raths darlegen; einen jedoch, der als der bedeutendste erscheint, will ich anführen. Es kann nämlich kein größeres Reizmittel zur Tugend geben, als diese gemeinsame Hoffnung, diese höchste Ehrenstelle zu erlangen. Denn durch Ruhm werden wir alle am meisten geleitet, wie ich in meiner Ethik weitläufig dargethan habe.

§. 7.

Daß der größere Theil dieses Rathes nie Lust zum Kriegführen, sondern immer große Neigung und Liebe zum Frieden haben werde, das unterliegt keinem Zweifel. Denn außerdem, daß sie vom Könige stets befürchten werden, ihr Eigenthum sammt ihrer Freiheit zu verlieren, kömmt hiezu noch, daß zum Kriege neue Kosten erfordert werden, die sie aufbringen müssen,

daß ihre Kinder und Anverwandten, die sich mit der Sorge für das Hauswesen beschäftigen, ihren Fleiß auf den Waffengebrauch im Kriege verwenden und ins Feld ziehen müssen, von wo sie weiter keine anderen Geschenke als Wunden mit nach Hause bringen können, denn wie im §. 30 des vor. Cap. gesagt, Sold wird dem Militär nicht bezahlt, und dieses wird nach §. 11 dess. Cap. blos aus den Bürgern und aus Niemand sonst gebildet.

§. 8.

Noch ein Anderes von eben so großer Bedeutung tritt zu Friede und Eintracht, daß nämlich kein Bürger unbewegliches Eigenthum besitzt (siehe §. 12 des vor. Cap.), wodurch ist die aus dem Kriege entstehende Gefahr für Alle fast gleich, denn Alle werden genöthigt seyn, Handel zu treiben, oder ihr Geld gegenseitig aneinander zu verleihen, wenn, wie ehedem bei den Athenern, ein Gesetz gegeben ist, wodurch es jedem verboten wird, Anderen als Einwohner sein Geld auf Zinsen zu verleihen; sie werden also entweder solche Geschäfte betreiben müssen, die mit einander verschlungen sind, oder solche, die zu ihrem Fortgange dieselben Mittel, wie bei den Athenern, erheischen, und sonach wird der größte Theil jener Rathsversammlung in Bezug auf

den gemeinsamen Besitz und die Künste des Friedens meistentheils ein und derselben Gesinnung seyn; denn, wie wir §. 4 d. C. gesagt, Jeder vertheidigt die Sache des Andern insoweit, als er eben dadurch seine eigene zu befestigen glaubt.

§. 9.

Es läßt sich auch nicht denken, daß es je Jemanden in den Sinn kommen könnte, diese Rathsversammlung durch Geschenke zu bestechen. Denn wenn auch Jemand aus einer so großen Menschenzahl einen oder den andern für sich gewänne, so wird ihm das gewiß nichts nützen; denn, wie gesagt, die Ansicht, die nicht mindestens hundert Stimmen hat, ist ungültig.

§. 10.

Daß außerdem die Mitglieder dieses einmal festgesetzten Rathes nicht auf eine geringere Zahl herabgesetzt werden können, sehen wir leicht, wenn wir die gewöhnlichen Leidenschaften der Menschen betrachten. Denn alle Menschen leitet der Ruhm am meisten, und es gibt keinen körperlich gesunden, der nicht sein Leben auf ein hohes Alter zu bringen hoffte. Wenn wir nun die Zahl derjenigen berechnen, die wirklich das fünfzigste oder sechzigste Jahr erreicht haben, und außerdem die große Zahl dieses Rathes in Betracht ziehen, so werden wir sehen, daß es unter

den Waffentragenden kaum Einen geben kann, der nicht sehr die Hoffnung trüge, zu dieser Würde zu gelangen, es werden also auch Alle das Recht dieser Rathsversammlung nach Kräften vertheidigen. Denn es ist zu bemerken, daß der Corruption, wenn sie allmählig einschleicht, leicht vorgebeugt werden kann; weil sich aber leichter denken läßt, und es mit weniger Neid geschehen kann, daß aus jeder einzelnen Familie, als daß aus Wenigen eine kleinere Anzahl erwählt wird, oder daß die eine oder die andere ausgeschlossen werde, so kann auch nach §. 14 des vor. Cap. keine andere Anzahl der Räthe aufgestellt werden, außer daß ein Drittheil, Viertheil oder Fünftheil davon weggenommen wird, eine Veränderung, die gewiß sehr groß ist, und folglich von der gemeinen Praxis durchaus abweicht. Auch ist kein Verzug oder eine Nachlässigkeit bei der Wahl zu befürchten, weil diese von der Rathsversammlung selbst ergänzt wird. Siehe §. 16 des vor. Capitels.

§. 11.

Der König wird also, sey es aus Furcht vor der Menge, oder um sich den größeren Theil der bewaffneten Menge zu gewinnen, oder aus Edelsinn, um nämlich für das allgemeine Beste zu sorgen, stets die Ansicht, die die meisten Stimmen

batte, d. h. (nach §. d. C.) die für den größeren Theil des Staates die nützlichere ist, bestätigen, und die ihm vorgelegten abweichenden Ansichten wo möglich zu vereinigen trachten, um Alle an sich zu ziehen, und er wird hiebei seine höchsten Seelenkräfte anstrengen, daß sie sowohl im Frieden wie im Kriege erfahren, was sie an ihm dem Einen besitzen, und sonach wird er dann am meisten sein eigner Herr seyn und am meisten die Herrschaft besitzen, wenn er am meisten auf das gemeinsame Wohl der Menge bedacht ist.

§. 12.

Denn der König für sich allein vermag es nicht, Alle durch Furcht in Zaum zu halten, sondern seine Macht stützt sich, wie gesagt, auf die Anzahl der Soldaten und besonders auf ihre Tapferkeit und Treue, die stets unter den Menschen so lange bestehen wird, als das Bedürfniß, sey dieß nun ein ehrenhaftes oder ein schmähliches, sie verbindet; daher kömmt es, daß die Könige die Soldaten öfter aufreizen, als im Zaume halten, und mehr deren Fehler, als deren Tugenden nachzuheucheln pflegen, daß sie die Besseren unterdrücken, die Ungeschickten und in Schwelgerei Verderbten aufsuchen, anerkennen, durch Geld oder Gnadenbezeigungen heben, ihnen die Hände drücken, sie küssen und um der Herrschaft

willen alles Sklavische thun. Damit also vor Allem die Bürger vom Könige anerkannt werden, und sie, soweit es die bürgerliche Verfassung oder die Billigkeit gestattet, ihre eignen Herren bleiben, ist es nothwendig, daß das Militär blos aus Bürgern zusammengesetzt werde, und daß eben diese auch im Rathe seyen; im andern Falle sind sie durchaus unterjocht und die Grundlage zu ewigem Kriege gelegt, sobald sie dulden, daß Hülfstruppen in Sold genommen werden, deren Gewerbe der Krieg ist, und die bei Zwietracht und Empörungen am meisten Kraft halten.

§. 13.

Daß die Räthe des Königs nicht auf lebenslänglich, sondern auf drei, vier oder höchstens auf fünf Jahre gewählt werden müssen, erhellt sowohl aus §. 10 d. Cap., als aus dem, was wir auch §. 9 d. C. gesagt haben. Denn wenn sie auf lebenslänglich gewählt würden, so würde, außerdem daß der größte Theil der Bürger kaum irgend Hoffnung hegen könnte, diese Ehrenstelle zu erlangen, und somit große Ungleichheit unter den Bürgern, und hieraus Neid, beständige Unzufriedenheit und endlich Aufruhr entstehen würde, der herrschsüchtigen Königen gewiß nicht unwillkommen wäre — würden sie auch überdieß (da ihnen alle Furcht vor Nachfolgern benommen ist)

sich eine große Willkür zu Allem herausnehmen da ihnen der König nicht im geringsten entgegen wäre. Denn je verhaßter sie bei den Bürgern sind, um so mehr werden sie dem Könige anhängen, und um so mehr bereit seyn, ihm zu schmeicheln. Ja, ein Zutrauen von fünf Jahren scheint noch zu groß, weil es in dieser Zeit nicht so ganz unmöglich seyn möchte, daß ein sehr großer Theil der Rathsversammlung (wie groß diese auch seyn mag) durch Geschenke oder Gnadenbezeigungen bestochen werde, und deßhalb wird es weit sicherer seyn, wenn jährlich aus jeder Familiengenossenschaft zwei austreten, und die gleiche Anzahl für sie eintritt (wenn nämlich aus jeder Familiengenossenschaft fünf Räthe vorhanden seyn müssen), außer dem Jahre, in welchem der Rechtskundige einer Familiengenossenschaft austritt, und ein neuer an seine Stelle gewählt wird.

§. 14.

Kein König kann sich auch eine größere Sicherheit versprechen, als derjenige, der in einem solchen Staate regiert. Denn außerdem, daß der schnell untergeht, den seine Soldaten nicht mehr am Leben lassen wollen, so ist es sicher, daß die Könige stets am meisten von denen, die ihnen am nächsten stehen, zu gefährden haben.

Je geringer an Zahl und folglich je mächtiger die Räthe sind, um so größer droht dem Könige von ihrer Seite die Gefahr, daß sie die Regierung einem Andern übertragen. Nichts erschreckte den David mehr, als daß sein eigner Rath Achitophel die Partei Absalon's ergriffen hatte. Hiezu kömmt, daß, wenn alle Gewalt absolut auf Einen übertragen wäre, diese dann weit leichter von dem Einen auf den Andern übertragen werden kann. Denn zwei gemeine Soldaten unternahmen es, die Herrschaft von Rom zu übertragen und übertrugen sie (Tac. hist. lib. 1). Ich übergehe die Kunstgriffe und die listigen Ränke der Räthe, womit sie sich schützen müssen, um nicht als Opfer des Neides zu fallen, weil sie allzu bekannt sind; und wer die Geschichte gelesen hat, muß wissen, daß Redlichkeit den Räthen meist zum Untergange gereichte, und sonach müssen sie zu ihrer Sicherheit nicht redlich, sondern verschlagen seyn. Wenn hingegen die Zahl der Räthe zu groß ist, als daß sie sich zu ein und demselben Verbrechen vereinigen könnten, und Alle unter einander gleich sind, und sie nicht länger als vier Jahre im Amte bleiben, so können sie dem Könige nie Furcht erregend werden, außer wenn er ihnen die Freiheit zu nehmen versucht, wodurch er gleicherweise gegen

alle Bürger verstoßen würde. Denn, wie Anton Perez sehr gut bemerkt, eine absolute Herrschaft haben ist dem Fürsten höchst gefährlich, den Unterthanen höchst verhaßt, und göttlichen wie menschlichen Einrichtungen zuwider, wie unzählige Beispiele darthun.

§. 15.

Außer diesem bestimmte ich im vorigen Capitel noch andere Grundlagen, wodurch für den König eine große Sicherheit in der Behauptung der Regierung, und für die Bürger in der Behauptung der Freiheit entspringt, was ich seines Orts darthun werde. Denn ich wollte zuvörderst nachweisen, was den höchsten Rath betrifft und von höchster Bedeutung ist, und nun will ich das Uebrige in der Reihenfolge, in der ich es aufgestellt, verfolgen.

§. 16.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Bürger um so mächtiger, und folglich um so unabhängiger sind, je größere und festere Städte sie haben. Denn je sicherer der Ort ist, wo sie sind, um so besser können sie ihre Freiheit schützen oder desto weniger brauchen sie einen äußeren oder inneren Feind zu fürchten, und es ist gewiß, daß die Menschen natürlicherweise um so mehr auf ihre Sicherheit bedacht sind, je mehr Reichthümer

sie besitzen. Städte aber, die zu ihrer Erhaltung der Macht einer andern bedürfen, haben nicht das gleiche Recht, wie diese, sondern sie stehen insoweit unter der Botmäßigkeit der andern, als sie die Macht der andern bedürfen. Denn daß das Recht sich blos nach der Macht bestimmt, haben wir im zweiten Capitel gezeigt.

§. 17.

Ebendeßhalb, daß nämlich die Bürger unter eigner Botmäßigkeit bleiben und ihre Freiheit schützen, muß das Militär ohne Ausnahme blos aus Bürgern bestehen. Denn der Bewaffnete ist mehr sein eigner Herr, als der Waffenlose (siehe §. d. Cap.), und diejenigen Bürger überliefern ihr Recht unbedingt einem Andern und überlassen es durchaus seiner Treue, die ihm die Waffen übergeben, und ihm die Festungswerke der Städte anvertrauen. Hiezu kömmt noch die Habsucht der Menschen, von der die Meisten hauptsächlich geleitet werden; denn ohne großen Aufwand können Miethsoldaten nicht gehalten werden, und die Bürger können die Auflagen kaum ertragen, die zum Unterhalt des müßigen Militärs erfordert werden. — Daß aber ein Befehlshaber des gesammten Militärs oder eines großen Theiles davon, wenn es nicht die höchste Noth erfordert, nicht länger als auf ein Jahr

gewählt werden soll, das wissen Alle, die die heilige oder Profangeschichte gelesen haben. Auch die Vernunft lehrt dieß ganz deutlich; denn die Kraft der Regierung wird ja demjenigen gänzlich anvertraut, dem man hinlänglich Zeit läßt, Kriegsruhm zu gewinnen und seinen Namen über den des Königs zu erheben, oder sich der Treue des Heeres durch Willfährigkeit, Liberalität und die sonstigen Künste zu versichern, die die Feldherren gewählt haben, und womit sie für Andere Sklaverei und für sich das Herrseyn suchen. Zur größeren Sicherheit des ganzen Staates habe ich schließlich hinzugefügt, daß diese Befehlshaber des Militärs aus den Räthen des Königs zu wählen sind, oder aus solchen, die bereits in solchem Amte gestanden, d. h. aus Männern, welche ein Alter erreicht haben, in welchem die Menschen das Alte und Sichere dem Neuen und Gefährlichen vorziehen.

§. 18.

Ich habe gesagt, daß man die Bürger in Familiengenossenschaften abtheilen, und aus jeder eine gleiche Anzahl von Räthen wählen müsse, damit die größeren Städte nach Anzahl der Bürger mehr Räthe besäßen, und, wie billig, mehr Stimmen abgeben könnten. Denn die Macht und folglich auch das Recht der Regierung ist

nach Anzahl der Bürger zu schätzen, und ich glaube nicht, daß zur Erhaltung dieser Gleichheit unter den Bürgern ein anderes tauglicheres Mittel ersonnen werden kann, da Jeder von Natur so beschaffen ist, daß er seinem Geschlechte einverleibt und durch die Abstammung von den anderen unterschieden seyn will.

§. 19.

Zudem kann im Naturzustande der Einzelne sich nichts weniger aneignen und zu seinem Besitzthume machen, als den Boden, und was so an dem Boden hängt, daß man es weder davon trennen, noch wegtragen kann, wohin man will. Der Boden also und was ihm in besagter Weise anhängt, ist hauptsächlich gemeinsames Besitzthum des Staates, d. h. Aller derer, die mit vereinten Kräften ihn sich angeeignet oder dessen, dem sie alle Macht gegeben, um sich denselben damit aneignen zu können, und folglich muß der Boden nebst dem, was ihm anhängt, eben so viel bei den Bürgern gelten, als nöthig ist, um darauf Fuß zu fassen, und das gemeinsame Recht oder die Freiheit schützen zu können. Uebrigens zeigten wir die Vortheile, die der Staat nothwendig davon ziehen muß, im §. 8 d. Cap.

§. 20.

Damit die Bürger soviel als möglich gleich seyen, was im Staate hauptsächlich vonnöthen ist, dürfen nur die Abkömmlinge des Königs als Adelige gelten. Wenn es aber allen Abkömmlingen des Königs gestattet wäre, Frauen zu nehmen oder Kinder zu erzeugen, dann würden sie im Verlaufe der Zeit zu einer sehr großen Anzahl anwachsen, und für den König und für Alle nicht bloß eine Last, sondern auch höchst gefährlich werden; denn Menschen, die zu viel müßige Zeit haben, denken meist auf Verbrechen, woher es dann geschieht, daß die Könige meist der Adeligen wegen verleitet werden, Krieg zu führen, weil Könige, die von Adeligen umgeben sind, mehr Sicherheit und Ruhe durch den Krieg, als durch den Frieden haben. Da dieß jedoch hinlänglich bekannt ist, übergehe ich es, so wie auch das, was ich im vorigen Cap. §. 15 bis 27 gesagt habe; denn die Hauptsache ist in diesem Capitel nachgewiesen, und das Uebrige ist an sich klar.

§. 21.

Es ist auch allbekannt, daß die Anzahl der Richter größer seyn muß, als daß ein großer Theil davon von einem Privatmann bestochen werden könne, sowie auch, daß die Abstimmung

nicht öffentlich, sondern geheim seyn muß, und daß die Richter für ihre Beschäftigung eine Belohnung zu erhalten haben. Sie haben aber gewöhnlich überall einen jährlichen Gehalt, woher es dann kömmt, daß sie nicht sehr eilen, die Prozesse zu schlichten, und oft, daß die Klagsachen gar kein Ende haben. Wo ferner die Einziehung der Güter zum Vortheile der Könige geschieht, da wird oft bei den Erkenntnissen nicht auf Recht oder Wahrheit, sondern auf die Größe der Güter, und zum Theil auch auf Angebereien gesehen, und jeder sehr Reiche wird zur Beute, und dieses Harte und Unerträgliche, aber durch die Nothwendigkeit des Krieges entschuldigte, dauert noch im Frieden fort. Die Habsucht der Richter aber, die nur auf zwei oder höchstens drei Jahre eingesetzt werden, wird durch die Furcht vor den Nachfolgern gemäßigt, nicht zu gedenken, daß die Richter keine festen Besitzthümer haben können, sondern des Gewinnes wegen ihr Geld den Mitbürgern borgen müßten, sie sind also gezwungen, mehr auf deren Vortheil als Nachtheil bedacht zu seyn, zumal wenn die Richter, wie gesagt, von großer Anzahl sind.

§. 22.

Für den Kriegsdienst hingegen ist, wie wir gesagt, kein Sold zu bestimmen, denn der höchste

Lohn des Kriegsdienstes ist die Freiheit. Denn im Naturzustande strebt Jeder, soviel er vermag, blos um der Freiheit willen, sich zu vertheidigen, und er erwartet keinen andern Lohn für seine kriegerische Tapferkeit, als sein eigner Herr zu seyn; im bürgerlichen Zustande aber sind alle Bürger miteinander wie ein Mensch im Naturzustande zu betrachten, die deßhalb, indem sie für diesen Zustand kämpfen, für sich wachen und für sich thätig sind. Räthe, Richter, Polizeibeamte ꝛc. sind mehr für Andere, als für sich thätig, deßhalb ist es billig, ihnen einen Lohn für ihre Thätigkeit zu bestimmen. Hiezu kömmt, daß es im Kriege keinen ehrenhafteren und größeren Antrieb zum Siege geben kann, als das Bild der Freiheit; wenn man aber hingegen einen Theil der Bürger zum Kriegsdienste bestimmte, weßhalb man ihm auch einen gewissen Sold bestimmen müßte, so müßte der König sie nothwendig höher als die übrigen schätzen (wie wir §. 12 d. Cap. gezeigt), als Menschen, die blos die Kriegskünste verstehen, und sie werden im Frieden wegen allzu vieler müßiger Zeit durch Schwelgerei verderbt, und wegen der Armuth ihres Hausbesitzes auf nichts als auf Raub, bürgerliche Zwietracht und Krieg denken. Hienach können wir behaupten, daß eine monarchische

Regierung dieser Art in der That ein Kriegszustand ist, und daß blos das Militär die Freiheit genießt, die übrigen aber Knechte sind.

§. 23.

Was wir von der Aufnahme der Fremden unter die Zahl der Bürger im §. 32 des vor. Cap. gesagt haben, ist, wie ich glaube, an sich bekannt. Ueberdieß kann meines Dafürhaltens Niemand zweifeln, daß die nächsten Blutsverwandten des Königs ferne von ihm seyn müssen, und daß sie nicht mit kriegerischen, sondern mit friedlichen Angelegenheiten zu beschäftigen sind, die ihnen zur Ehre und dem Staate zur Ruhe gereichen. Dieß dünkte jedoch den türkischen Alleinherrschern nicht sicher genug, die deßhalb die beiliggehaltene Sitte haben, alle Brüder zu tödten; es ist auch nicht zu verwundern; denn je absoluter das Recht der Regierung Einem übertragen ist, um so leichter kann dieses (wie wir §. 14 d. C. an einem Beispiele gezeigt) von dem Einen auf den Andern übertragen werden. Die monarchische Regierung aber, wie wir sie hier auffassen, als worin kein Miethsoldat ist, kann unbezweifelt in der von uns benannten Weise hinlänglich für das Wohl des Königs Sicherheit gewähren.

§. 24.

Auch über das, was wir §. 34 und 35 des vor. Cap. gesagt haben, kann Niemand in Zweifel seyn, daß aber der König keine Ausländerin zur Frau nehmen darf, läßt sich leicht beweisen. Denn außerdem, daß zwei Staaten, wenn sie auch durch ein Bündniß mit einander vereinigt, doch im Zustande der Feindschaft sind (nach §. 14 C. 3), ist auch noch hauptsächlich zu verhüten, daß kein Krieg wegen häuslicher Angelegenheiten des Königs entstehe, und weil Streitigkeiten und Zerwürfnisse hauptsächlich aus der durch ein Ehebündniß geschlossenen Vereinigung entstehen, und die Streitigkeiten zwischen Staaten meist durch das Recht des Krieges geschlichtet werden, so folgt hieraus, daß es verderblich für einen Staat ist, eine enge Verbindung mit einem andern einzugehen. Ein unglückliches Beispiel hievon lesen wir in der Schrift: Denn nach dem Tode Salomons, der eine Tochter des Königs von Egypten geehlicht hatte, führte sein Sohn Rehabeam den höchst unglücklichen Krieg mit Susan, dem Könige von Egypten, und wurde von ihm gänzlich unterjocht. Auch die Heirath Ludwigs XIV., Königs von Frankreich, mit der Tochter Philipps IV. ward der Same zu einem neuen Kriege, und außer diesen findet man noch viele Beispiele in der Geschichte.

§. 25.

Die Gestalt der Regierung muß als ein und dieselbe bewahrt werden, der König Einer und von demselben Geschlechte, und die Regierung untheilbar seyn. Daß ich aber gesagt, daß der älteste Sohn des Königs der rechtmäßige Nachfolger des Vaters, oder (wenn keine Kinder da sind) es der nächste Blutsverwandte des Königs ist, erhellt sowohl aus §. 13 des vor. Cap., als auch daraus, weil die Wahl des Königs, die von der Gesammtheit geschieht, wo möglich, ewig seyn muß; denn im andern Falle würde es nothwendig geschehen, daß die höchste Gewalt der Regierung oft auf die Gesammtheit überginge, was die höchste und folglich gefährlichste Veränderung ist. Diejenigen aber irren sicherlich, welche behaupten, daß der König, weil er Herr der Regierung ist, und sie mit absolutem Rechte besitzt, sie übertragen könne, wem er wolle, und daß er sich, wen er wolle, zum Nachfolger wählen könne, und daß hienach der Sohn des Königs der rechtmäßige Erbe der Regierung sey. Denn der Wille des Königs hat so lange Rechtskraft, als er das Scepter des Staates in Handen hat; denn das Recht der Regierung bestimmt sich blos nach der Macht. Der König kann also zwar aus seinem Herrscheramte abtreten, aber

die Regierung nur mit Beistimmung der Gesammtheit oder des mächtigeren Theiles derselben einem Andern übertragen. Zur deutlicheren Erkenntniß dieses ist zu bemerken, daß die Kinder nicht nach natürlichem, sondern nach bürgerlichem Rechte die Erben der Eltern sind, denn blos durch die Macht des Staates geschieht es, daß Jeder Herr gewisser Güter ist; nach derselben Macht oder demselben Recht also, wonach es geschieht, daß Jemandes Wille, zu Folge dessen er über seine Güter verfügt, gültig ist, eben hienach geschieht es, daß dieser Wille auch nach seinem Tode gültig bleibt, so lange der Staat bleibt, und in dieser Weise behält Jeder das Recht, das er während seines Lebens hatte, auch nach seinem Tode, weil er, wie gesagt, nicht sowohl nach seiner, als nach der Macht des Staates, die ewig ist, etwas über seine Güter verfügen kann. Bei dem Könige hingegen ist das Verhältniß ganz anders: denn der Wille des Königs ist das bürgerliche Recht selber, und der König ist der Staat selbst; ist also der König gestorben, starb gewissermaßen auch der Staat, und der bürgerliche Zustand kehrt in den natürlichen, und folglich die höchste Macht natürlich auch auf die Gesammtheit zurück, die deßhalb rechtmäßig neue Gesetze gründen, und die alten

abschaffen kann. Sonach ergibt sich, daß Niemand rechtmäßiger Nachfolger des Königs ist, als wen die Gesammtheit zum Nachfolger will, oder in einer Theokratie, wie ehemals der hebräische Staat war, wen Gott durch den Propheten erwählt hat. Wir können zudem hieraus auch das ableiten, daß das Scepter oder das Recht des Königs eigentlich der Wille der Gesammtheit, oder des mächtigeren Theiles derselben ist, oder auch daraus, daß die vernunftbegabten Menschen sich nie ihres Rechtes begeben, daß sie aufhören, Menschen zu seyn und als Vieh gelten. Doch es ist nicht nöthig, dieß weiter zu verfolgen.

§. 26.

Uebrigens kann auch Niemand das Recht über Religion oder Gottesverehrung auf einen Andern übertragen. Hierüber habe ich aber in den beiden letzten Capiteln des theologisch-politischen Traktats ausführlich gesprochen, und es ist überflüssig, dieß hier zu wiederholen. — Und ich denke hiemit die Grundlagen der besten monarchischen Regierung, wenn auch kurz, doch deutlich genug, nachgewiesen zu haben. Ihren Zusammenhang aber, oder die Ebenmäßigkeit der Regierung, wird Jeder leicht sehen, der sie mit einander mit einiger Aufmerksamkeit betrachten

will. Es ist nur noch zu erinnern, daß ich hier eine monarchische Regierung meine, die von einem freien Volke, für welches sie auch allein von Nutzen seyn kann, eingesetzt wird; denn ein Volk, das an eine andere Form der Regierung gewöhnt ist, wird nicht ohne große Gefahr vor Umsturz des ganzen Staates, die überkommenden Grundlagen herausheben, und das Gebäude der ganzen Regierung verändern können.

§. 27.

Das, was wir hier geschrieben, werden wohl diejenigen mit Lachen aufnehmen, die die Fehler, die allen Menschen innewohnen, blos auf das gemeine Volk schieben, indem sie behaupten: im großen Haufen sey keine Mäßigung, er sey schrecklich, wenn er nicht fürchte, das gemeine Volk diene entweder niedrig oder herrsche übermüthig, es besitze weder Wahrheit noch Urtheil ꝛc. Aber die Natur ist Eine, und Allen gemeinsam. Wir werden aber durch Macht und Bildung betrogen, so daß wir oft, wenn zwei dasselbe thun, sagen, der darf dieß ungestraft thun, und jener darf nicht, nicht weil die Sache, sondern weil der, der sie thut, anders ist. Den Herrschenden ist der Hochmuth eigen. Die Menschen sind hochmüthig über eine Ernennung auf ein Jahr: wie nun gar die Adeligen, die das Ansehen auf

ewig im Besitze behalten! Ihre Anmaßung wird aber durch Aufwand, Luxus, Verschleuderung, durch einen bestimmten Zusammenklang ihrer Fehler, und durch eine gewisse angelernte Unbefangenheit und Eleganz der Schlechtigkeit dergestalt aufgeputzt, daß ihre Fehler, die einzeln für sich betrachtet, gemein und schlecht sind, weil sie dann am meisten hervorstechen, den Unerfahrenen und Ungebildeten ehrenhaft und anständig erscheinen. Daß außerdem der große Haufe keine Mäßigung habe und schrecklich sey, wenn er nicht fürchte; — allerdings können Freiheit und Sklaverei nicht leicht vermengt werden. Und daß das gemeine Volk keine Wahrheit und kein Urtheil besitzt, ist kein Wunder, wenn die wichtigsten Angelegenheiten der Regierung in Heimlichkeit vor ihm verhandelt werden, und es nur aus dem Wenigen, was man nicht verheimlichen kann, seine Muthmaßungen zieht. Denn das Urtheil zurückzuhalten, ist eine seltene Tugend. Zu wollen also, daß man Alles vor den Bürgern geheim verhandle, und daß sie doch keine verkehrten Urtheile darüber fällen, und daß sie nicht Alles falsch auslegen, ist die höchste Thorheit. Denn wenn das gemeine Volk sich mäßigen, über wenig bekannte Dinge sein Urtheil zurückhalten, oder aus dem Wenigen, was es erfahren, richtig

über die Dinge urtheilen könnte, verdiente es in der That eher zu regieren, als regiert zu werden. Aber, wie gesagt, die Natur ist bei Allen dieselbe; Alle sind stolz auf die Herrschaft, sind schrecklich, wenn sie nicht fürchten, und überall wird die Wahrheit meist von Schlechten oder Dienstlingen geschmälert, zumal wo Einer oder Wenige herrschen, die in ihren Erkenntnissen nicht auf Recht oder Wahrheit, sondern auf die Größe des Vermögens sehen.

§. 28.

Die Miethsoldaten, die an militärische Disciplin gewöhnt, Kälte und Hunger ertragen, verachten gewöhnlich den Bürgertroß, als den zu Belagerungen oder offenen Feldschlachten weit unter ihnen Stehenden. Daß aber der Staat deßhalb unglücklicher oder minder dauerhaft sey, wird kein Mensch von gesunder Vernunft behaupten. Im Gegentheil, jeder billige Beurtheiler der Dinge wird eingestehen müssen, daß der Staat beständiger als alle ist, der blos das Erworbene beschützen, und nichts Fremdes zu begehren vermag, und der den Krieg deßhalb auf alle Weise abzuwenden und den Frieden mit allem Eifer zu wahren sucht.

§. 29.

Ich gestehe übrigens, daß es kaum möglich

ist, die Berathungen dieses Staates zu verheimlichen. Jeder wird aber auch mit mir eingestehen, daß es viel besser sey, wenn die richtigen Berathungen des Staates dem Feinde offenkundig sind, als wenn die schlechten Heimlichkeiten der Tyrannen vor den übrigen Bürgern verborgen gehalten werden. Diejenigen, die die Angelegenheiten des Staates im Geheim betreiben können, haben denselben absolut in ihrer Gewalt, und stellen den Bürgern im Frieden, wie dem Feind im Kriege nach. Daß Schweigen oft für den Staat von Nutzen ist, kann Niemand leugnen, daß aber ohne dasselbe ein Staat nicht als derselbe bestehen könne, wird nie Jemand beweisen. Jemandem aber den Staat unbedingt anvertrauen und dabei die Freiheit behalten, ist unmöglich, und es ist also Unwissenheit, einen kleinen Schaden durch das größte Uebel vermeiden zu wollen. Es war aber immer dieselbe Litanei derer, die eine absolute Herrschaft zu besitzen wünschten, daß es d[illegible]aus im Interesse des Staates liege, daß seine Angelegenheiten geheim betrieben werden u. a. dgl., was, je mehr es mit dem Schein der Nützlichkeit bemäntelt, um so mehr zur drückendsten Sklaverei überschlägt.

§. 30.

Obgleich nun meines Wissens nie eine Regierung

nach den erwähnten Bedingungen eingerichtet war, so werden wir doch durch die Erfahrung selbst darthun können, daß diese Form der monarchischen Regierung die beste sey, wenn wir nur die Ursachen der Erhaltung und des Untergangs jeder nicht barbarischen Regierung in Betracht ziehen wollen. Dieß könnte ich jedoch hier nur mit allzu großer Weitschweifigkeit für den Leser ausführen; nur ein einziges merkwürdiges Beispiel will ich nicht mit Stillschweigen übergehen, nämlich das Reich der Arragonier, die mit einer besondern Treue gegen ihre Könige erfüllt, mit gleicher Standhaftigkeit auch die Institute des Reiches unangetastet bewahrten. Denn sobald sie das maurische Sklavenjoch abgeschüttelt hatten, beschlossen sie, sich einen König zu wählen, sie konnten jedoch über die Bedingungen sich nicht hinlänglich unter einander vereinigen, und beschlossen deßhalb, den römischen Pabst hierüber um Rath zu fragen. Dieser, der sich gewiß als Stellvertreter Christi hierin benahm, schalt sie, daß sie, durch das Beispiel der Hebräer nicht genug gewarnt, so eigensinnig auf der Wahl eines Königs beständen, rieth ihnen jedoch, wofern sie ihre Meinung nicht ändern wollten, erst alsdann einen König zu wählen, wenn sie vorher Einrichtungen getroffen, die den Sitten hinlänglich entsprächen

und mit dem Geiſte des Volkes übereinſtimmten, und vor Allem, wenn ſie einen höchſten Rath ernannt hätten, der, wie die Ephoren der Lacedämonier, dem Könige entgegenſtünde, und das abſolute Recht habe, die zwiſchen dem König und den Bürgern entſtehenden Streitigkeiten zu ſchlichten. Dieſem Rathe folgend, ſetzten ſie nun Rechte ein, die ihnen die billigſten von allen dünkten, deren höchſter Interprete, und folglich alſo der höchſte Richter, nicht der König, ſondern der Rath war, den man „die Siebzehn“ nennt, und deſſen Vorſitzender „Juſtizia“ heißt. Dieſer „Juſtizia“ und dieſe Siebzehn, die nicht durch Stimmen, ſondern durch das Loos auf lebenslänglich gewählt ſind, haben das abſolute Recht, alle Urtheile, die von anderen Rathsverſammlungen, ſtaatlichen oder kirchlichen, oder vom Könige ſelbſt gegen einen Bürger gefällt würden, zu widerrufen und zu verwerfen, ſo daß jeder Bürger das Recht hat, auch den König ſelbſt vor dieſem Gerichte zu belangen. Außerdem hatten ſie auch früher das Recht, den König zu wählen und ſeiner Gewalt zu entſetzen; nach Verlauf vieler Jahre gelang es jedoch endlich dem Könige Don Pedro, der Dolch genannt, durch Erſchleichung, Geſchenke, Verſprechungen und alle Arten von Gefälligkeiten, daß dieſes Recht wieder

eingezogen wurde (und sobald er dieß erhalten hatte, schnitt er sich in Gegenwart Aller mit einem Dolche die Hand ab, oder, was eher zu glauben ist, er verwundete sie, indem er hinzusetze, daß es den Unterthanen nicht ohne Einsatz des königlichen Blutes erlaubt seyn solle, einen König zu wählen), jedoch mit der Bedingung, daß sie die Waffen ergreifen konnten und können, gegen jede Gewalt, womit einer zu ihrem Schaden in die Regierung eintreten wolle; ja auch gegen den König und den künftigen Thronerben, wenn er auf diese Weise in die Regierung eintrete. Durch diese Bedingung wurde eigentlich jenes vorhergehende Recht nicht sowohl aufgehoben, als vielmehr berichtigt. Denn wie wir §. 5 und 6, Cap. 4 gezeigt haben, kann der König nicht durch das bürgerliche Recht, sondern durch das Recht des Krieges seiner Herrschergewalt entsetzt werden, oder seine Gewalt dürfen die Unterthanen nur wieder mit Gewalt zurücktreiben. Außer dieser sind noch andere Bedingungen festgesetzt, die aber zu dem, was wir hier im Auge haben, nichts beitragen. Ausgerüstet mit diesen Sitten, die der Sinnesweise Aller entsprachen, blieben sie einen ungeheuern Zeitraum unangetastet, stets mit gleicher

Treue der Könige gegen die Unterthanen, und der Unterthanen gegen die Könige. Nachdem aber das Königreich Castilien durch Erbschaft an Ferdinand fiel, der der erste war, der den Beinamen der Katholische erhielt, begannen die Castilianer auf diese Freiheit der Arragonier neidisch zu seyn, die deßhalb nicht aufhörten, eben diesen Ferdinand aufzufordern, jene Rechte einzuziehen. Dieser aber, noch nicht an absolute Herrschaft gewöhnt, wagte nichts zu versuchen, und gab den Räthen folgende Antwort: „Außerdem, daß er das Königreich Arragonien unter den ihnen bekannten Bedingungen erhalten, und daß er hoch und heilig geschworen, sie aufrecht zu erhalten, und außerdem, daß es der Menschenwürde entgegen sey, das gegebene Wort zu brechen, hege er auch die Meinung, daß sein Königreich so lange dauerhaft seyn werde, als die Rücksicht auf Sicherheit dem Könige wie dem Volke gleich gelte, so daß weder der König über die Unterthanen, noch andererseits die Unterthanen über den König ein Uebergewicht hätten; denn wenn einer von beiden Theilen mächtiger werde, so werde der schwächere Theil nicht blos die frühere Gleichheit wieder zu gewinnen, sondern auch aus Verdruß über den erlittenen Schaden dieses dem andern dagegen zu vergelten

suchen, woraus dann der Untergang des einen oder beider erfolgen würde." Diese weisen Worte könnte ich wahrlich nicht genug bewundern, wenn sie von einem Könige, der über Sklaven, und nicht von einem, der über freie Menschen zu herrschen gewohnt ist, ausgesprochen worden wären. Die Arragonier behielten also nach Ferdinand ihre Freiheit, nicht mehr nach dem Rechte, sondern durch die Gnade mächtiger Könige bis auf Philipp II., der sie, zwar mit günstigerem Schicksal, aber mit nicht minderer Grausamkeit als die Provinzen der vereinigten Niederlande unterdrückte. Und obgleich Philipp III. Alles wieder auf den früheren Zustand zurückgeführt zu haben scheint, behielten doch die Arragonier, und zwar die Meisten aus der Sucht, den Mächtigeren zu schmeicheln (denn es ist Thorheit, der Gefahr in die Hände zu rennen), und die Andern durch Furcht eingeschüchtert, weiter nichts, als den Wortschall der Freiheit und leere Gebräuche.

§. 31.

Wir ziehen also den Schluß, daß die Gesammtheit sich noch Freiheit genug unter einem König bewahren könne, wenn sie nur bewirkt, daß die Macht des Königs blos durch die Macht eben dieser Gesammtheit bestimmt, und durch

den Schutz eben dieser Gesammtheit erhalten wird. Dieß war die einzige Regel, der ich bei der Grundlegung der monarchischen Regierung gefolgt bin.

Achtes Capitel.

Die aristokratische Regierung muß aus einer großen Anzahl Patrizier bestehen; von ihrer besondern Tauglichkeit und daß sie sich mehr der absoluten, als der monarchischen Regierung nähert, und deßhalb tauglicher zur Erhaltung der Freiheit ist.

§. 1.

So viel von der monarchischen Regierung. Und nun wollen wir hier sagen, wie die aristokratische eingerichtet werden muß, um dauern zu können. Wir haben gesagt, daß die aristokratische Regierung diejenige sey, die nicht ein Einziger, sondern Einige, aus der Gesammtheit gewählte, in Handen haben, die wir künftighin Patrizier nennen werden. Ich sage ausdrücklich: „Die einige Gewählte in Handen haben." Denn das ist der Hauptunterschied zwischen dieser und der demokratischen Regierung, daß in der aristokratischen Regierung das Recht, zu regieren, blos von der Wahl abhängt, in der demokratischen

aber meist von einem gewissen eingebornen oder durch Glück erlangten Rechte (wie ich seines Orts anführen werde), und daß also, wenn auch die volle Gesammtheit eines Staates in die Zahl der Patrizier aufgenommen würde, wenn nur dieses Recht nicht erblich ist, und nicht durch irgend ein gemeinsames Gesetz auf andere descendirt, die Regierung doch durchaus eine aristokratische seyn wird, da Niemand anders, als die ausdrücklich Gewählten, in die Zahl der Patrizier aufgenommen wird. Wären diese aber nur zwei, so wird der eine mächtiger zu werden suchen, als der andere, und der Staat leicht wegen der zu großen Macht jedes Einzelnen in zwei Theile getheilt werden, oder wenn drei, vier oder fünf die Regierung besäßen, in drei, vier oder fünf Theile. Je größer aber die Anzahl derer ist, denen die Regierung übertragen wurde, um so schwächer werden die Theile seyn, und hieraus folgt, daß man bei einer aristokratischen Regierung, wenn sie dauerhaft seyn soll, zur Bestimmung der geringsten Anzahl der Patrizier nothwendig auf die Größe des Staates selbst Rücksicht nehmen muß.

§. 2.

Gesetzt also, es sey für die Größe eines mittelmäßigen Staates genug, wenn es hundert

Auserlesene gebe, denen die höchste Gewalt des Staates übertragen wäre, und denen folglich auch das Recht zustünde, Patrizier zu Kollegen zu wählen, wenn einer von ihnen mit Tod abging, so werden diese gewiß auf alle Weise suchen, daß ihnen ihre Kinder oder ihre nächsten Blutsverwandten nachfolgen, wodurch dann die höchste Staatsgewalt stets in den Händen derer seyn wird, welche das Glück den Patriziern zu Söhnen oder Blutsverwandten gegeben hat. Und weil man unter hundert Menschen, die durch Glück zu Ehrenstellen gelangen, kaum drei findet, die durch Bildung und Vernünft tauglich und tüchtig sind, so wird die Gewalt des Staates nicht in den Händen von hundert, sondern in den Händen von zweien oder dreien seyn, die Geistesvorzüge besitzen, und die leicht Alles an sich ziehen werden, und Jeder wird nach der gewohnten Weise menschlicher Begierde sich den Weg zur Monarchie bahnen können. Wenn wir also die richtige Berechnung machen, ist es nothwendig, daß die höchste Gewalt des Staates, dessen Größenverhältniß mindestens hundert der Angesehensten erfordert, mindestens fünftausend Patriziern übertragen werde. Auf diese Weise wird es nie an hundert geistig begabten Menschen fehlen, gesetzt nämlich, daß unter fünfzig,

die sich um die Ehrenstellen bewerben und sie erlangen, immer Einer ist, der den Besseren nicht nachsteht, außer den Andern, die die Tugenden der Besseren nachahmen, und die deßhalb auch würdig sind, zu regieren.

§. 3.

Die Patrizier sind gewöhnlich die Bürger einer einzigen Stadt, die das Haupt des ganzen Staates ist, so daß der ganze Staat oder das Gemeinwesen von ihr den Namen hat, wie ehedem der römische, heutzutage der venetianische, genuesische ꝛc. Der holländische Staat aber hat seinen Namen von der ganzen Provinz, und hieraus kömmt es, daß die Unterthanen dieses Staates eine größere Freiheit genießen. Denn bevor wir die Grundlagen bestimmen können, auf welche sich diese aristokratische Regierung stützen muß, ist der Unterschied hervorzuheben, der zwischen einer Regierung, die auf Einen, und derjenigen, die auf eine hinlänglich große Rathsversammlung übertragen ist, Statt findet, und dieser ist in der That sehr groß. Denn vorerst ist die Kraft eines einzigen Menschen der Uebernahme der gesammten Regierung bei weitem nicht gewachsen (wie wir §. 5, Cap. 6 gesagt), was von einer hinlänglich großen Rathsversammlung Niemand ohne offenbare Widersinnigkeit

Univ. Bibl. München

behaupten kann; denn wer zugibt, daß die Rathsversammlung genügend groß sey, verneint eben damit, daß sie der Uebernahme der Regierung nicht gewachsen sey. Der König hat also die Räthe durchaus nothwendig, eine derartige Versammlung aber bedarf ihrer gar nicht. Sodann sind die Könige sterblich, die Rathsversammlungen hingegen ewig, und daher kehrt die Gewalt des Staates, die einmal einer großen Rathsversammlung übertragen ist, nie auf die große Menge zurück, was bei der monarchischen Regierung nicht der Fall ist, wie wir §. 25 des vor. Cap. gezeigt haben. Drittens ist die Regierung eines König, wegen seiner Jugend, Krankheit, seines Alters oder aus andern Gründen oft prekär, die Macht dieser Rathsversammlung bleibt hingegen stets eine und dieselbe. Viertens ist der Wille eines einzigen Menschen sehr verschieden und unbeständig, und aus diesem Grunde ist zwar alles Recht der monarchischen Regierung der erklärte Wille des Königs (wie wir §. 1 des vor. Cap. gesagt), aber nicht aller Wille des Königs darf Recht seyn, was vom Willen einer hinlänglich großen Rathsversammlung nicht gesagt werden kann. Denn da (wie wir eben gezeigt) diese Rathsversammlung selbst keiner Räthe bedarf, so muß nothwendig

all ihr erklärter Wille Recht seyn. Und hieraus ziehen wir den Schluß, daß eine Regierung, die einer hinlänglich großen Rathsversammlung übertragen wird, eine absolute ist, oder sich am meisten der absoluten nähert. Denn wenn es eine absolute Regierung gibt, so ist es in Wahrheit diejenige, die die ganze Gesammtheit in Handen hat.

§. 4.

Insofern aber (wie eben gezeigt worden) diese aristokratische Regierung nie auf die Masse zurückkehrt, so hat die Masse auch keine Berathung dabei, sondern aller Wille dieser Rathsversammlung ist absolut Recht. Diese Regierung muß durchaus als absolute betrachtet werden, und ihre Grundlagen müssen sich folglich nur auf den Willen und das Urtheil dieses Rathes stützen; keineswegs aber auf die Ueberwachung von Seiten der Masse, da diese sowohl von den Berathungen als von den Abstimmungen ausgeschlossen ist. Die Ursache also, warum sie in der Praxis keine absolute Regierung ist, kann kein anderer seyn, als weil die Masse den Herrschenden furchtbar ist, die deßhalb auch eine gewisse Freiheit für sich behält, welche sie, wenn auch nicht durch ein ausdrückliches Gesetz, doch stillschweigend in Anspruch nimmt und behält.

§. 5.

Es ergibt sich also, daß der Zustand dieser Regierung am besten seyn werde, wenn sie so eingerichtet ist, daß sie der absoluten am nächsten kömmt, d. h. daß die Masse möglichst wenig zu fürchten ist und blos die Freiheit behält, die ihr nach der Verfassung der Regierung selbst nothwendig gegeben werden muß, und die also nicht sowohl das Recht der Masse, als das des ganzen Staates ist, und das nur die Auserwählten als das ihrige in Anspruch nehmen und bewahren; denn auf diese Weise wird die Theorie am meisten mit der Praxis übereinstimmen, wie aus dem vor. §. erhellt, und auch an sich offenbar ist; denn wir können nicht bezweifeln, daß die Regierung um so weniger in den Händen der Patrizier ist, je mehr Rechte das gemeine Volk in Anspruch nimmt, wie in Niederdeutschland die Handwerkeinnungen, „Gilden" genannt, gewöhnlich besitzen.

§. 6.

Und hieraus, daß die Regierung auf die Rathsversammlung absolut übertragen ist, ist für das Volk keine Gefahr einer verhaßten Sklaverei zu befürchten. Denn der Wille einer so großen Rathsversammlung kann nicht sowohl von bloser Willkühr, als von der Vernunft geleitet werden,

da die Menschen durch eine schlechte Seelenbewegung nach verschiedenen Seiten hin gezogen werden, und nur dann von einem Geiste geleitet werden können, wenn sie Ehrenhaftes, oder wenigstens das, was den Schein des Ehrenhaften hat, verlangen.

§. 7.

Bei der Bestimmung der Grundlagen der aristokratischen Regierung ist also hauptsächlich darauf zu sehen, daß sie sich blos auf den Willen und die Macht eben dieser höchsten Rathsversammlung stützen, so daß diese Rathsversammlung an sich, so viel als möglich, ihr eigner Herr ist, und von der Masse keine Gefahr zu fürchten hat. Zur Bestimmung dieser Grundlagen, die sich blos auf den Willen und die Macht der höchsten Rathsversammlung stützen, müssen wir die Grundlagen des Friedens, die der monarchischen Regierung eigen und dieser Regierung fremd sind, betrachten. Denn wenn wir für diese andere eben so mächtige Grundlagen, die sich für die aristokratische Regierung eignen, unterstellen, und das andere, wie es bereits gelegt ist, lassen, werden ohne Zweifel alle Gründe zu Empörungen aufgehoben, oder mindestens diese Regierung eben so sicher wie die monarchische seyn; im Gegentheil sie wird vielmehr

um so sicherer und ihr Zustand um so besser seyn, je mehr sie ohne Nachtheil für Frieden und Freiheit (siehe §. 5 und 6 d. Cap.) sich der absoluten nähert; denn je größer das Recht der höchsten Gewalt ist, um so mehr stimmt die Regierungsform mit dem Vernunftgebote überein (nach §. 5, Cap. 3), und um so geeigneter ist sie zur Erhaltung der Freiheit. Gehen wir also das, was wir Cap. 6, §. 9 gesagt, durch, um das, was dieser Regierung fremd ist, zu beseitigen und zu sehen, was mit ihr übereinstimmt.

§. 8.

Daß es vorerst nöthig sey, eine oder mehre Städte zu bauen und zu befestigen, wird Niemand bezweifeln können. Diejenige ist aber hauptsächlich zu befestigen, die das Haupt des ganzen Staates ist, und sodann die, die an den Grenzen des Staates liegen. Denn jene, die das Haupt des ganzen Staates ist und das höchste Recht hat, muß mächtiger als alle seyn. Uebrigens ist es in diesem Staate durchaus überflüssig, alle Einwohner in Familiengenossenschaften einzutheilen.

§. 9.

Das Militär betreffend, so ist gewiß, daß, da in diesem Staate nicht unter Allen, sondern blos unter den Patriziern die Gleichheit zu

ſuchen und vor Allen die Macht der Patrizier größer iſt, als die des gemeinen Volkes, es auch nicht zu den Geſetzen oder Fundamentalrechten dieſes Staates gehört, daß das Militär aus Niemand anders, als aus Unterthanen gebildet werde. Das aber iſt hauptſächlich vonnöthen, daß Niemand anders in die Zahl der Patrizier aufgenommen werde, als nur ſolche, die die Kriegskunſt gehörig verſtehen. Daß aber, wie Einige wollen, die Unterthanen des Militärdienſtes überhoben ſeyn ſollen, iſt gewiß thöricht. Denn außerdem, daß der Militärſold, der den Unterthanen ausbezahlt wird, im Staate bleibt, während hingegen der, der einem ausländiſchen Soldaten bezahlt wird, ganz verloren geht, kömmt hiezu auch noch, daß die höchſte Kraft des Staates hiedurch geſchwächt wird; denn es iſt entſchieden, daß diejenigen, die für Haus und Hof kämpfen, mit einer beſondern geiſtigen Tapferkeit kämpfen. Hieraus ergibt ſich auch, daß auch diejenigen nicht minder im Irrthume ſind, welche die Beſtimmung aufſtellen, daß Generäle, Obriſten, Hauptleute ꝛc. nur aus den Patriziern gewählt werden ſollen; wie werden denn die Soldaten tapfer kämpfen, wenn ihnen alle Hoffnung, zu Ruhm und Ehre zu gelangen, benommen wird? Geſetzeswidrig aber zu beſtimmen, daß es

den Patriziern nicht gestattet sey, erforderlichen Falles zu ihrer eigenen Vertheidigung und zur Dämmung von Empörungen oder aus anderen Ursachen, ausländische Soldaten anzuwerben, dieß würde, außerdem daß es unklug wäre, auch dem höchsten Rechte der Patrizier widerstreiten (siehe hierüber §. 3, 4 und 5 d. Cap.). Uebrigens darf der Befehlshaber eines Regimentes oder der ganzen Kriegsmacht nur im Kriege, und blos aus den Patriziern gewählt werden, der höchstens ein Jahr den Oberbefehl haben darf, und weder den Oberbefehl fortbehalten noch nachher wieder gewählt werden kann; dieses Recht ist sowohl im monarchischen, als im vorliegenden Staate höchst nothwendig. Denn obgleich, wie wir bereits oben gesagt, die Regierung weit leichter von einem Einzigen auf einen Anderen, als von einer freien Rathsversammlung auf einen einzigen Menschen übertragen werden kann, so ereignet es sich doch oft, daß die Patrizier von ihren Feldherren unterdrückt werden, und zwar zu sehr großem Nachtheil für die Republik; denn wenn ein Monarch abgesetzt wird, geschieht keine Veränderung mit der Regierung, sondern blos mit dem Alleinherrscher; bei einer aristokratischen Regierung aber kann dieß nicht ohne Umsturz der Regierung und ohne

die Niederlage der größten Männer geschehen. Die traurigsten Beispiele hievon hat Rom gegeben. — Uebrigens findet der Grund, weßhalb wir gesagt haben, daß das Militär in einem monarchischen Staate ohne Sold dienen muß, hier nicht Statt. Denn da die Unterthanen sowohl von den Berathungen, als von den Abstimmungen ausgeschlossen sind, sind sie als Fremde zu betrachten, die demnach nicht unter unbilligeren Bedingungen, als die Fremden zum Kriegführen angeworben werden dürfen. Es ist hiebei auch nicht zu befürchten, daß sie von der Rathsversammlung mehr als die übrigen ausgezeichnet würden. Damit auch nicht Jeder, wie es zu geschehen pflegt, seine Thaten ungebührlich hoch anschlage, ist es rathsamer, daß die Patrizier den Soldaten einen bestimmten Sold für ihren Dienst festsetzen.

§. 10.

Aus diesem Grunde, weil Alle außer den Patriziern Fremde sind, ist es auch aus zu großer Gefahr für den ganzen Staat möglich, daß Aecker, Häuser und aller Boden Gemeingut bleiben, und den Einwohnern für einen jährlichen Pacht vermiethet werden. Denn die Unterthanen, die keinen Antheil an der Regierung haben, werden in schlimmen Zeiten leicht alle Städte verlassen,

wenn sie die Güter, die sie besitzen, hinbringen dürfen, wohin sie wollen. Deßhalb muß man die Aecker und Grundstücke dieses Staates nicht an die Unterthanen verpachten, sondern verkaufen, jedoch mit der Bedingung, daß sie in jedem Jahre von dem Jahresertrage einen gewissen Theil abgeben müssen ꝛc., wie dieß in Holland ist.

§. 11.

Nach Betracht dieses gehe ich nun weiter zu den Grundlagen, auf welche die oberste Rathsversammlung gestützt und befestigt werden muß. Im zweiten Paragraph dieses Capitels habe ich gezeigt, daß die Mitglieder dieses Rathes in einem mäßigen Staate ungefähr fünftausend seyn müssen, und nun ist das Verfahren zu ermitteln, wodurch bewirkt werden kann, daß die Regierung nicht allmählig an eine geringere Zahl gelange, sondern daß im Gegentheil, nach Verhältniß des Staatswachsthumes auch ihre Zahl vermehrt werde; ferner, daß unter den Patrizien so viel als möglich die Gleichheit erhalten werde, daß bei den Rathsversammlungen rasche Expedition sey, daß für das gemeine Beste gesorgt werde, und daß die Macht der Patrizier oder des Rathes größer sey als die der Masse, jedoch so, daß die Masse keinen Nachtheil dadurch erleidet.

§. 12.

Die größte Schwierigkeit für die Erhaltung des ersten entspringt aber aus dem Neide. Denn die Menschen sind, wie ich gesagt habe, von Natur Feinde, so daß sie, obgleich sie durch Gesetze miteinander verbunden und verknüpft werden, doch ihre Natur behalten. Und meines Erachtens kömmt es hiervon, daß die demokratischen Regierungen in aristokratische und zuletzt in monarchische verwandelt werden. Denn ich bin durchaus überzeugt, daß die meisten aristokratischen Regierungen früher demokratische gewesen sind, da nämlich irgend eine Menschenmenge, die sich neue Wohnsitze suchte, sie fand und anbaute, das vollkommen gleiche Recht zur Herrschaft behielt, weil Niemand mit seinem Willen einem Andern die Herrschaft übergibt. Obgleich es nun Jeder von diesen für billig erachten mochte, daß das gleiche Recht, das ein Anderer auf ihn hat, er auch auf den Andern habe, so hält er es doch für unbillig, daß die Fremden, die zu ihnen gezogen, das gleiche Recht wie sie in dem Staate haben sollten, den sie sich mit Mühe gesucht und mit Einsatz ihres Blutes erobert hatten. Dieß bestreiten auch die Fremden selbst nicht, die nämlich nicht um zu herrschen, sondern zur Besorgung ihrer Privatangelegenheiten dahin ziehen, und

die der Ansicht sind, daß man ihnen genug gestatte, wenn man ihnen ihre Geschäfte mit Sicherheit zu betreiben gestattet. Mittlerweile wird aber die Masse durch den Zusammenfluß der Fremden vermehrt, die allmählig die Sitten dieses Volkes annehmen, bis sie sich endlich durch nichts mehr von den Anderen unterscheiden, als blos durch das, daß sie nicht das Recht besitzen zu Ehrenstellen zu gelangen; und während die Zahl dieser täglich steigt, verringert sich andererseits die Anzahl der Bürger aus vielen Gründen; da nämlich oft Familien aussterben, Andere Verbrechens halber ausgerichtet werden, und sehr Viele wegen der strengen Sorge für das Hauswesen die Republik vernachlässigen, während unterdeß die Mächtigeren blos darauf trachten, allein zu regieren, und so kömmt die Regierung nach und nach an Wenige und zuletzt einer Verschwörung wegen an einen Einzigen. Hieran könnten wir andere Ursachen knüpfen, die eine derartige Regierung zu Grunde richten, da sie aber hinlänglich bekannt, übergehe ich sie, und will nun der Reihe nach die Gesetze darlegen, durch welche die Regierung, von der wir sprechen, erhalten werden muß.

§. 13.

Das oberste Gesetz dieser Regierung muß das

seyn, wodurch das Verhältniß der Anzahl der Patrizier zur Masse bestimmt wird. Denn dieses Verhältniß muß (nach §. 1 d. C.) so gehalten werden, daß nach dem Wachsthum der Masse, die Zahl der Patrizier vermehrt wird. Und dieses muß (nach dem, was wir §. 2 d. Cap. gesagt) ungefähr wie eins zu fünfzig seyn, d. h. daß die Ungleichheit zwischen der Anzahl der Patrizier und der Masse nie größer ist. Denn nach §. 1 d. C. kann mit Erhaltung der Regierungsform die Zahl der Patrizier doch viel größer seyn, als die Zahl der Masse; Gefahr ist aber nur bei deren zu geringer Anzahl zu befürchten. Auf welche Weise man aber dafür sorgen müsse, daß dieses Gesetz unangetastet bewahrt werde, werde ich seines Orts bald zeigen.

§. 14.

Die Patrizier werden an einigen Orten nur aus gewissen Familien gewählt. Dieses aber durch ein ausdrückliches Recht zu bestimmen, ist gefährlich. Denn außerdem, daß oft Familien aussterben, und daß die anderen nie ohne Schande ausgeschlossen werden können, widerstreitet es auch dieser Regierungsform, daß die patrizische Würde erblich seyn soll (nach §. 1 d. Cap.). Die Regierung scheint indeß auf diese Weise eher eine demokratische zu seyn, wie wir sie

im §. 12 d. C. beschrieben haben, daß nämlich die wenigsten Bürger sie in Handen haben; aber es ist hingegen auch unmöglich, ja widersinnig, zu verhüten, daß die Patrizier ihre Söhne und Blutsverwandten wählen, und folglich die Regierung in gewissen Familien bleibe, wie ich §. 39 d. C. zeigen werde. Sobald sie sie aber nicht durch ein ausdrückliches Gesetz behalten, und die Anderen davon ausgeschlossen sind (nämlich solche, die im Staate geboren, die vaterländische Sprache reden, keine Ausländerin zur Frau haben, nicht ehrlos und nicht in Diensten sind, noch auch von einer knechtischen Verrichtung ihren Lebensunterhalt ziehen (wozu auch die Wein- und Bierschenken zu rechnen sind), so wird die Regierungsform nichts desto minder erhalten werden, und das Verhältniß zwischen Patriziern und der Masse wird stets beobachtet werden können.

§. 15.

Wenn nun noch durch ein Gesetz bestimmt wird, daß keine jüngeren Leute gewählt werden dürfen, wird es nie geschehen, daß wenige Familien das Regierungsrecht behalten, und sonach ist durch ein Gesetz zu bestimmen, daß nur, wer das dreißigste Jahr erreicht hat, in die Liste der Wählbaren eingetragen werden kann.

§. 16.

Drittens ist sodann zu bestimmen, daß alle Patrizier zu gewissen bestimmten Zeiten an einem Orte der Stadt zusammenkommen müssen, und daß derjenige, der bei dieser Versammlung nicht zugegen war, mit einer empfindlichen Geldstrafe belegt werde, ausgenommen, wenn er durch Krankheit oder eine Staatsangelegenheit davon abgehalten war. Denn wenn dieß nicht geschieht, werden die Meisten über ihre häuslichen Angelegenheiten die öffentlichen vernachlässigen.

§. 17.

Die Obliegenheit dieser Rathsversammlung soll seyn: Gesetze geben und abschaffen, die patrizischen und Amtsgenossen und alle Regierungsbeamten wählen. Denn wer das höchste Recht hat, wie wir es hier als im Besitze der Rathsversammlung statuiren, der kann Niemanden die Macht, Gesetze zu geben und abzuschaffen, verleihen, ohne sich hiemit zugleich seines Rechtes zu begeben und es dem zu übertragen, dem er diese Macht gab; denn wer auch nur einen einzigen Tag die Macht hat, Gesetze zu geben und abzuschaffen, kann die ganze Regierungsform verändern. Die laufenden Regierungsgeschäfte kann er aber mit Beibehaltung seines höchsten Rechtes Anderen übertragen, daß sie sie nach den

festgesetzten Rechten verwalten. Zudem, wenn die Regierungsbeamten von einem andern und nicht von dieser Rathsversammlung gewählt werden, dann müßten die Mitglieder dieses Rathes eher Unmündige als Patrizier heißen.

§. 18.

Hernach pflegen Manche für diesen Rath einen Dirigenten oder ein Oberhaupt zu ernennen, entweder auf Lebenslang, wie die Venetianer, oder auf eine Zeit, wie die Genuesen; jedoch mit so großer Verwahrung, daß genugsam daraus erhellt, wie das nicht ohne große Gefahr für die Regierung geschehen könne. Und wir können auch gewiß nicht zweifeln, daß die Regierung auf diese Weise sich der monarchischen nähert, und so viel wir aus der Geschichte dieser Staaten entnehmen können, geschah dieses nur darum, weil sie, bevor diese Rathsversammlungen eingesetzt wurden, unter einem Dogen oder Anführer, wie unter einem König gestanden hatten; und somit ist die Ernennung eines Dirigenten zwar ein nothwendiges Erforderniß dieses Volkes, aber nicht der an und für sich betrachteten aristokratischen Regierung.

§. 19.

Weil aber die höchste Gewalt dieser Regierung, dieser gesammten Rathsversammlung,

keinesweges aber jedem einzelnen Mitgliede derselben zusteht (denn sonst wäre sie ein Zusammenlauf einer ungeordneten Masse), so ist es nothwendig, daß alle Patrizier so an das Gesetz gebunden sind, daß sie gleichsam einen Körper, der von einem Geiste regiert wird, ausmachen. Die Gesetze sind aber an und für sich allein unmächtig und werden leicht gebrochen, wenn ihre Vollstrecker eben die sind, die sündigen können, und die sich allein an der Strafe ein Beispiel nehmen sollten, und die ihre Amtsgenossen deßhalb bestrafen, um ihre Begierde durch die Furcht vor dieser Strafe zu zähmen, dieß ist höchst widersinnig; es ist daher ein Mittel zu suchen, durch das die Ordnung dieses höchsten Rathes und die Rechte der Regierung unangetastet erhalten werden, jedoch so, daß die größtmöglichste Gleichheit zwischen den Patriziern Statt finde.

§. 20.

Da aber durch einen einzigen Dirigenten oder ein einziges Oberhaupt, der auch in den Rathsversammlungen eine Stimme abgeben kann, nothwendig eine große Ungleichheit entstehen muß, zumal wegen der Gewalt, die man ihm nothwendig einräumen muß, damit er mit Sicherheit in seinem Amte stehen kann, so kann, wenn wir Alles gehörig erwägen, keine für das

Gemeinwohl nützlichere Einrichtung getroffen werden, als wenn man diesem höchsten Rathe einen andern aus einigen Patriziern bestehenden unterordnet, der blos die Obliegenheit hat, darüber zu wachen, daß die Rechte des Staates, die die Rathsversammlungen und die Regierungsbeamten betreffen, unangetastet bleiben, und der deßhalb die Gewalt haben muß, jeden Regierungsbeamten, der einen Fehler begeht, daß er nämlich gegen die Rechte, die seinen Dienst betreffen, sündigte, vor sich zu Gericht zu laden, und nach den festgesetzten Rechten zu verurtheilen, und diese werden wir künftighin „Syndici" nennen.

§. 21.

Diese sind auf lebenslänglich zu wählen; denn wenn sie auf eine Zeit gewählt würden, so daß sie nachher zu anderen Staatsämtern gezogen werden könnten, würden wir in die Widersinnigkeit, die wir oben §. 19 d. Cap. dargethan, verfallen. Damit sie jedoch durch die sehr lange Herrschaft nicht zu hochmüthig werden, muß man solche zu diesem Amte wählen, die das sechzigste Lebensjahr oder darüber erreicht haben, und das Amt eines Senators (wovon unten) bereits besessen haben.

§. 22.

Ihre Anzahl werden wir auch leicht bestimmen,

wenn wir in Erwägung ziehen, daß diese Syndici sich zu den Patriziern verhalten, wie alle Patrizier miteinander gegen die Masse, die sie nicht regieren können, wenn sie weniger als die gehörige Anzahl sind, und sonach muß sich die Zahl der Syndici zu der der Patrizier verhalten, wie ihre Anzahl zur Anzahl der Masse, d. h. (nach §. 13 d. Cap.) wie eins zu fünzig.

§. 23.

Damit dieser Rath sodann auch mit Sicherheit sein Amt verwalte, ist ihm ein Theil des Militärs zu bestimmen, dem er befehlen kann, was er will.

§. 24.

Den Syndikern oder jedem andern Staatsdiener darf kein Gehalt, sondern nur solche Gefälle ausgeworfen werden, daß sie nicht ohne zu ihrem eigenen großen Schaden das Gemeinwesen schlecht verwalten können. Denn es läßt sich nicht bezweifeln, daß es die Billigkeit erheischt, den Dienern dieses Staates einen Lohn für ihre Bemühung auszuwerfen, weil der größere Theil dieses Staates das gemeine Volk ist, für dessen Sicherheit die Patrizier wachen, während es selbst nur für seine Privatangelegenheit und nicht für die des Staates sorgt. Weil aber andererseits Niemand sich der Sache eines Andern

annimmt (wie wir §. 4, C. 7 gesagt), als nur in so weit er eben damit seine eigene Sache zu befestigen glaubt, so müssen die Sachen nothwendig so geordnet werden, daß die Beamten, die für das Gemeinwesen sorgen, dann am meisten sich selbst berathen, wenn sie am meisten für das gemeinsame Gute wachen.

§. 25.

Die Syndici also, deren Obliegenheit, wie gesagt, es ist, darüber zu wachen, daß die Rechte des Staates unangetastet bleiben, müssen diese Gefälle haben, daß nämlich jeder einzelne Familienvater, der an einem Orte des Staates wohnt, jährlich ein unbedeutendes Geld, nämlich den vierten Theil einer Unze Silber an die Syndici zu zahlen verpflichtet ist, damit sie die Anzahl der Einwohner daraus entnehmen und so bemerken können, den wievielsten Theil davon die Patrizier ausmachen. Sodann soll jeder neu eintretende Patrizier, sobald er gewählt ist, an die Syndici eine große Summe, z. B. zwanzig oder fünfundzwanzig Loth Silber bezahlen. Auch das Geld, das die nicht anwesenden Patrizier (die nämlich bei einer zusammenberufenen Rathsversammlung nicht zugegen waren) erlegen müssen, ist für die Syndici zu bestimmen, sodann ist ihnen auch ein Theil des Besitzthumes der

Beamten zuzuweisen, die sich ein Vergehen zu Schulden kommen lassen, und die vor ihrem Gerichte stehen müssen, und mit einer gewissen Summe Geldes bestraft werden, oder ein Theil von denen, deren Besitzthum eingezogen wird, zwar nicht Allen, sondern nur denjenigen, die täglich Sitzung haben, und deren Obliegenheit es ist, den Rath der Syndici zusammen zu berufen (siehe über diese §. 28 d. Cap.). Damit aber der Rath der Syndici stets in seiner Anzahl bestehe, ist vor Allem im höchsten Rathe, wenn er zur gewohnten Zeit zusammenberufen ist, hierüber zu verhandeln. Wenn die Syndici dieß verabsäumt haben, dann liegt es dem Präsidenten des Senates (von dem wir bald zu reden Gelegenheit haben werden) ob, den höchsten Rath daran zu gemahnen, und von dem Präsidenten der Syndici die Ursache des beobachteten Stillschweigens zu fordern und zu untersuchen, welcher Ansicht der höchste Rath hierüber ist. Wenn dieser auch schweigt, so soll es als eine Anklage von dem, der dem höchsten Gerichte vorsitzt, oder wenn auch dieser schweigt, von irgend einem andern Patrizier aufgenommen werden, der dann von dem Präsidenten der Syndici, des Senats und der Richter die Ursache des Stillschweigens fordern soll. Damit

dann auch das Gesetz, wonach die jüngern ausgeschlossen sind, streng beobachtet werde, ist die Bestimmung zu treffen, daß Alle, die das dreißigste Jahr erreicht haben, und die nicht durch ein ausdrückliches Gesetz von der Regierung ausgeschlossen sind, dafür sorgen müssen, daß ihr Name im Beiseyn der Syndici in die Liste eingeschrieben werde, und daß sie ein Zeichen der erlangten Ehre für einen festgesetzten Preis von ihnen empfangen, daß es ihnen gestattet sey, einen gewissen Ornat, der blos ihnen erlaubt ist, zu tragen, woran man sie erkennt, und womit sie sich vor Anderen auszeichnen, und inzwischen ist durch ein Gesetz zu bestimmen, daß es keinem Patrizier bei schwerer Strafe erlaubt sey, bei den Wahlen Jemanden namhaft zu machen, als nur den, dessen Name in der allgemeinen Liste eingetragen ist. Auch daß Niemand ein Amt oder eine Bedienstung, wozu er erwählt wurde, ablehnen darf. Und damit alle Fundamentalrechte des Staats absolut ewig seyen, ist die Bestimmung zu treffen, daß, wenn Jemand im höchsten Rathe eine Frage über ein Fundamentalrecht aufwirft, wie über die Verlängerung der Herrschaft eines Heerführers, oder über die Verminderung der Zahl der Patrizier, er als Majestätsverbrecher gelte, und er nicht blos zum

Tode verurtheilt und seine Güter eingezogen, sondern auch ein Denkmal dieses Verbrechens zum ewigen Andenken öffentlich aufgestellt werde. Zur Befestigung der übrigen gemeinsamen Rechte des Staats gereicht es, wenn man nur die Bestimmung macht, daß weder ein Gesetz abgeschafft, noch ein neues aufgestellt werden kann, ohne daß vorher der Rath der Syndici und dann drei Viertheil oder vier Fünftheil des höchsten Raths damit übereinstimmen.

§. 26.

Das Recht, den höchsten Rath zusammen zu berufen, und die Dinge, über die ein Beschluß gefaßt werden soll, vorzutragen, müssen die Syndici haben, denen auch der erste Platz in der Rathsversammlung einzuräumen ist, jedoch ohne Stimmrecht. Ehe sie aber ihre Sitze einnehmen, sollen sie beim Wohle jenes höchsten Raths und bei der öffentlichen Freiheit schwören, daß sie mit dem höchsten Eifer danach streben werden, daß die vaterländischen Gesetze unangetastet bleiben, und das gemeine Beste berathen werde, worauf sie sodann die vorzutragenden Gegenstände durch ihre Sekretäre eröffnen lassen sollen.

§. 27.

Damit aber alle Patrizier bei der Beschlußnahme und bei der Wahl der Staatsdiener gleiche

Macht besitzen, und in allen Dingen eine schnelle Ausfertigung Statt finde, ist die Ordnung, die die Venetianer beobachten, durchaus zu billigen, sie wählen nämlich bei der Ernennung von Staatsdienern Einige aus der Rathsversammlung durch das Loos, und wenn diese in der Ordnung die zu erwählenden Staatsdiener genannt haben, gibt jeder Patrizier seine Meinung, ob er den zu erwählenden vorgeschlagenen Staatsdiener genehmige oder verwerfe, durch Kugeln an, so daß man hernach nicht weiß, von wem diese oder jene Meinung herrührt; hiedurch wird nicht nur bewirkt, daß die Autorität aller Patrizier bei der Beschlußnahme gleich ist, und daß die Geschäfte schnell abgemacht werden, sondern auch, daß jeder die bei Berathungen vor Allem nothwendige absolute Freiheit hat, seine Meinung, ohne Haß befürchten zu dürfen, abzugeben.

§. 28.

Auch bei den Rathsversammlungen der Syndici, wie bei den andern, ist dieselbe Ordnung zu beobachten, daß nämlich die Stimmen durch Kugeln abgegeben werden. Das Recht der Syndici, die Rathsversammlung zusammen zu berufen, und darin die Dinge, über die ein Beschluß gefaßt werden soll, vorzutragen, muß ihr Präsident haben, der mit zehn oder mehr Syndikatsmitgliedern

täglich Sitzung halten soll, um die Beschwerden des gemeinen Volkes über die Beamten und die geheimen Anklagen zu vernehmen, die Ankläger erforderlichen Falls in Gewahrsam zu halten, und die Rathsversammlung auch vor der festgesetzten Zeit, zu der sie sich gewöhnlich versammelt, zusammen zu berufen, wenn einer von ihnen der Ansicht ist, daß Gefahr bei Verzug sey. Dieser Präsident und die sich täglich mit ihm versammeln, müssen von dem höchsten Rath und zwar aus der Zahl der Syndici gewählt werden; nicht auf lebenslänglich, sondern auf sechs Monate, und erst nach drei oder vier Jahren dürfen sie es wieder seyn. Diesen sollen, wie oben gesagt, die eingezogenen Güter, die Geldstrafen oder irgend ein Theil davon ausgeworfen werden. Das Uebrige, was die Syndici betrifft, werden wir seines Orts sagen.

§. 29.

Die zweite Rathsversammlung, die der obersten untergeordnet ist, nennen wir den Senat, dessen Obliegenheit die Ausführung der öffentlichen Angelegenheiten seyn soll, z. B. die Rechte des Staates bekannt zu machen, die Festungswerke der Städte den Rechten gemäß zu ordnen, militärische Diplome zu verleihen, den Unterthanen Steuern aufzuerlegen, sie zu verwenden, den

auswärtigen Gesandten zu antworten, zu bestimmen, wohin Gesandte geschickt werden sollen; die Wahl der Gesandten selbst aber ist eine Obliegenheit des höchsten Rathes, denn darauf ist vor Allem zu sehen, daß ein Patrizier nur von der höchsten Rathsversammlung selber zu einem Staatsdienste ernannt werden kann, damit die Patrizier nicht darnach trachten, sich der Gunst des Senats zu versichern. Sodann muß auch Alles das vor die höchste Rathsversammlung gebracht werden, was den gegenwärtigen Zustand der Dinge auf irgend eine Weise verändert, wie der Beschluß über Krieg und Frieden; die Beschlüsse des Senats über Krieg und Frieden müssen also, um gültig zu seyn, durch die Autorität des höchsten Raths bestätigt werden, und aus diesem Grunde möchte ich die Folgerung machen, daß es bloß dem höchsten Rathe und nicht dem Senate zustehe, neue Steuern aufzuerlegen.

§. 30.

Bei der Bestimmung der Anzahl der Senatoren kömmt Folgendes in Betracht: Erstens, daß alle Patrizier gleich große Hoffnung haben, den Senatorsrang zu erlangen; zweitens, daß demohngeachtet dieselben Senatoren, deren Zeit, auf die sie gewählt waren, um ist, nach kurzer Zwischenzeit wieder eintreten dürfen, damit der

Staat auf diese Weise stets von kundigen und erprobten Männern regiert werde, und drittens, daß es viele durch Weisheit und Tugend ausgezeichnete unter den Senatoren gebe. Zur Erfüllung aller dieser Bedingungen kann nichts Besseres gedacht werden, als durch ein Gesetz zu verordnen, daß nur wer das fünfzigste Jahr erreicht hat, in den Senatorenrang aufgenommen werde, und daß vierzig, d. h. ungefähr ein Zwölftheil der Patrizier, auf ein Jahr gewählt werden, und wenn dieses um ist, sie zwei Jahre darauf wieder eintreten dürfen, denn auf diese Weise wird stets ungefähr ein Zwölftheil der Patrizier, nach einer blos kurzen Zwischenzeit, in das Senatorsamt treten, und diese Zahl, verbunden mit der, die die Syndici ausmachen, wird von der Zahl der Patrizier, die das fünfzigste Jahr erreicht haben, nicht um viel überstiegen werden, und so werden alle Patrizier stets große Hoffnung haben, den Rang eines Senators oder eines Syndikus zu erlangen, und demungeachtet werden dieselben Patrizier, wie gesagt, nach blos kurzen Zwischenräumen stets das Senatorenamt behalten, und (nach dem, was wir §. 2 d. C. gesagt) es wird im Senate nie an ausgezeichneten Männern fehlen, die mit Rath und Gewandtheit tüchtig sind. Da aber

dieſes Geſetz ohne großen Haß vieler Patrizier gebrochen werden kann, ſo iſt, um es ſtets in Kraft zu erhalten, blos die Fürſorge nöthig, daß jeder einzelne Patrizier, der das beſagte Alter erreicht hat, ein Zeugniß hievon vor die Syndici bringt, die ſeinen Namen in die Liſte derjenigen, die zur Erlangung des Senatoramtes beſtimmt ſind, niederlegen und im höchſten Rathe vorleſen, damit er den Seinesgleichen in dieſem höchſten Rathe eingeräumten Platz, der dem Platze der Senatoren zunächſt ſeyn ſoll, mit ſeinen übrigen Rangesgenoſſen einnehme.

§. 31.

Die Einkünfte der Senatoren müſſen von der Art ſeyn, daß ſie mehr Nutzen vom Frieden, als vom Kriege haben, und deßhalb iſt ihnen ein Hundertheil oder Fünfzigſtheil von den Waaren zu beſtimmen, die aus dem Staate nach fremden Ländern, oder aus fremden Ländern in den Staat gebracht werden. Denn auf dieſe Weiſe werden ſie zweifelsohne den Frieden ſo viel als möglich beſchützen und nie den Krieg in die Länge zu ziehen trachten. Von der Entrichtung dieſer Abgabe dürfen ſelbſt die Senatoren, wenn einige davon Kaufleute ſind, nicht befreit werden, denn eine ſolche Befreiung kann, wie meiner Anſicht nach Jeder einſehen muß, nicht

ohne großen Nachtheil für den Handel gestattet werden. Im Gegentheil, es ist weiter durch ein Gesetz zu bestimmen, daß kein Senator, oder wer eine Senatorsstelle bekleidet, ein Militäramt haben könne, und daß kein General oder Oberst (die, wie wir S. 9 d. C. gesagt, das Heer nur in Kriegszeiten erhalten soll) aus denjenigen ernannt werden darf, deren Vater oder Großvater Senator ist, oder innerhalb zweier Jahre die Senatorswürde besessen hatte. Die Patrizier, die nicht im Senate sind, werden diese Rechte ohne Zweifel mit der höchsten Kraft vertheidigen, und so wird es kommen, daß die Senatoren stets ein größeres Einkommen vom Frieden, als vom Kriege haben, und daß sie deßhalb auch nur, wenn die höchste Nothwendigkeit des Staates dazu zwingt, zum Kriege rathen werden. Man kann uns aber den Einwurf machen, daß auf diese Weise, wenn für die Syndici und Senatoren so große Einkünfte zu bestimmen sind, die aristokratische Regierung für die Unterthanen nicht minder lästig seyn wird, als jede monarchische. Aber außerdem, daß die königlichen Höfe größeren Aufwand erfordern, und dieser doch nicht zum Schuze des Friedens aufgeboten wird, und daß der Friede nie zu theuer erkauft werden kann, so kömmt hiezu auch noch erstens, daß alles das, was in

einer monarchischen Regierung einem Einzigen oder Wenigen, bei dieser Regierung den Meisten übergeben wird; zweitens, daß die Könige und ihre Diener die Staatslasten nicht mit den Unterthanen tragen, was bei dieser hingegen Statt findet; denn die Patrizier, die stets aus den Reicheren gewählt werden, tragen das Meiste zum Gemeinwesen bei. Drittens entstehen die Lasten der monarchischen Regierung nicht sowohl aus dem königlichen Aufwande, als aus den Geheimnissen dieser Regierung. Denn die Staatslasten, die den Bürgern zur Sicherung der Freiheit und des Friedens auferlegt werden, werden, wenn sie auch groß sind, doch ausgehalten und durch den Nutzen des Friedens ertragen. Welches Volk hat je so viele und so schwere Abgaben bezahlen müssen, als das holländische? und doch ist es nicht nur nicht ausgesogen, ja im Gegentheil so reich geworden, daß es Alle um sein Glück beneideten. Wenn daher die Lasten einer monarchischen Regierung um des Friedens willen auferlegt würden, drückten sie die Bürger nicht, sondern, wie gesagt, von den Geheimnissen einer solchen Regierung kömmt es, daß die Unterthanen unter der Last erliegen; weil nämlich die Tapferkeit der Könige mehr im Kriege, als im Frieden gilt, und weil die, die allein herrschen

wollen, Alles aufbieten müssen, um unmächtige Unterthanen zu haben, Anderes zu geschweigen, das der höchst einsichtsvolle Belgier V. H. längst bemerkt hat, weil es nicht zu meiner Aufgabe gehört, die blos ist, den besten Zustand einer jeden Regierung zu beschreiben.

§. 32.

Im Senate müssen einige der vom höchsten Rath gewählten Syndici sitzen, aber ohne Stimmrecht; da sie nur aufmerken sollen, ob die Rechte, die diesen Rath betreffen, gehörig beobachtet werden, und da sie die Zusammenberufung des höchsten Raths zu besorgen haben, wenn etwas vom Senate an diesen höchsten Rath gelangen soll. Denn das Zusammenberufungsrecht dieses obersten Rathes, so wie den Vortrag der Dinge, über die ein Beschluß gefaßt werden soll, haben, wie gesagt, die Syndici. Bevor aber die Stimmen über dergleichen gesammelt werden, soll der Präsident des Senats die Sachlage, die Ansicht des Senats über die vorgeschlagene Sache und die Gründe hievon darlegen, worauf dann die Stimmen in der gewohnten Ordnung gesammelt werden sollen.

§. 33.

Der ganze Senat braucht sich nicht täglich, sondern wie alle großen Rathsversammlungen

nur zu einer festgesetzten Zeit zu versammeln. Weil aber unterdeß die Regierungsgeschäfte gehandhabt werden müssen, so ist es nothwendig, daß man einen gewissen Theil des Senats wähle, der, wenn der Senat auseinander gegangen, seine Stelle vertritt, und dessen Obliegenheit es ist, den Senat selber, wenn er seiner bedarf, einzuberufen, dessen Beschlüsse über das Gemeinwesen auszuführen, die an den Senat und den höchsten Rath geschriebenen Eingaben zu lesen, und über die Dinge, die man dem Senate vorlegen soll, zu berathen. Damit jedoch Alles dieß und die Ordnung dieser gesammten Rathsversammlung leichter aufgefaßt werde, will ich die ganze Sache genauer beschreiben.

§. 34.

Die Senatoren sind, wie gesagt, auf ein Jahr zu wählen, und in vier oder sechs Klassen einzutheilen; die erste hievon soll sodann die drei oder zwei ersten Monate im Senate Sitzung haben, nach deren Verlauf die zweite Klasse die Stelle der ersten einnimmt, und so fort soll wechselsweise jede Klasse nach derselben Zwischenzeit den ersten Platz im Senate haben, so daß, wer in den ersten Monaten der erste, in den zweiten der letzte ist. Sodann sollen auch so viel Präsidenten und Vicepräsidenten (die im Nothfall ihre Stelle

vertreten) gewählt werden, als Klassen sind, d. h. aus jeder Klasse zwei, wovon der eine Präsident, der andere Vicepräsident dieser Klasse ist, und der Präsident der ersten Klasse soll auch in den ersten Monaten im Senate präsidiren, oder in seiner Abwesenheit sein Stellvertreter, und so fort die Uebrigen mit Beobachtung der Reihenfolge wie eben. Sodann sind aus der ersten Klasse Einige durch das Loos oder durch Abstimmung zu wählen, die mit dem Präsidenten und dem Stellvertreter dieser Klasse die Stelle des Senats, wenn er sich aufgelöst hat, vertreten, und dieß nach Verlauf derselben Zwischenzeit, nach welcher dieselbe Klasse von ihnen die erste Stelle im Staate inne hat, und wenn diese vorüber, sind wiederum eben so viel aus der zweiten Klasse durch das Loos oder durch Abstimmung zu wählen, die mit ihrem Präsidenten und dessen Stellvertreter den Platz der ersten Klasse einnehmen, und so fort die Uebrigen; und es ist nicht nöthig, daß die Wahl dieser, die, wie ich gesagt, durch Loos oder Abstimmung je auf drei oder zwei Monate geschehen soll, und die ich künftighin „Consuln" nennen werde, durch den höchsten Rath geschehe; denn der Grund, den wir §. 29 d. Cap. angegeben, findet hier nicht Statt, und noch weit weniger der von §. 17.

Es ist also hinlänglich, wenn sie durch den Rath und die Syndici, die gegenwärtig da sind, gewählt werden.

§. 35.

Ihre Anzahl kann ich aber nicht so genau bestimmen. Das jedoch ist gewiß, daß sie so groß seyn muß, daß sie nicht leicht bestochen werden können; denn obgleich sie für sich allein nichts über das Gemeinwesen beschließen dürfen, können sie doch den Senat in die Länge ziehen, oder was das Schlimmste wäre, ihn dadurch hintergehen, daß sie ihm das zum Vortrag bringen, was von keiner Bedeutung, und dagegen das verschweigen, was von größerer Bedeutung wäre, nicht zu gedenken, daß, wenn ihre Zahl zu gering wäre, die bloße Abwesenheit des einen oder andern die öffentlichen Angelegenheiten verzögern könnte. Weil aber hingegen diese Consuln deßhalb gewählt werden, weil sich nicht täglich große Rathoversammlungen mit den öffentlichen Angelegenheiten abgeben können, so muß man nothwendig hier eine Verminderung suchen, und das, was an Anzahl abgeht, durch die Kürze der Zeit ersetzen. Wenn also bloß dreißig auf etwa zwei oder drei Monate gewählt werden, so werden es zu viel seyn, um in dieser kurzen Zeit bestochen werden zu können, und aus diesem Grunde

habe ich auch darauf aufmerksam gemacht, daß diejenigen, welche in ihre Stelle eintreten, blos erst dann gewählt werden sollen, wenn sie für sie eintreten und die andern austreten.

§. 36.

Wir haben gesagt, daß es auch ihre Obliegenheit sey, den Senat einzuberufen, sobald einige, und wenn es auch wenige sind, es für nöthig erachten, und die Gegenstände, über die von demselben ein Beschluß gefaßt werden soll, vorzutragen, den Senat zu entlassen und seine Beschlüsse über die öffentlichen Angelegenheiten auszuführen. Ich will nun noch kurz angeben, in welcher Ordnung dieß geschehen müsse, damit die Dinge nicht durch unnöthige Untersuchungen in die Länge gezogen werden. Die Consuln sollen nämlich über das im Senate vorzutragende und was zu thun nöthig sey, berathen; sind sie Alle darüber einer Meinung, dann sollen sie, wenn der Senat einberufen, und der fragliche Gegenstand ordnungsmäßig dargelegt ist, angeben, was ihre Ansicht ist, und ohne die Ansicht einer andern darüber abzuwarten, sammeln sie ordnungsmäßig die Stimmen. Haben aber die Consuln mehr als eine Ansicht, dann soll diejenige Ansicht über den vorgelegten Gegenstand zuerst vorgetragen werden, die die Majorität der

Conſuln für ſich hat, und wenn dieſe von der Majorität des Senats und der Conſuln nicht gebilligt wird, ſondern die Zahl der Unentſchiedenen und Verwerfenden miteinander größer iſt, was, wie bereits bemerkt, ſich aus den Kugeln ergeben muß, dann ſollen ſie die andere Anſicht, die bei den Conſuln weniger Stimmen, als die frühere hat, eröffnen, und ſo fort die anderen; wenn keine von der Majorität des Senats anerkannt wird, ſo iſt der Senat auf den folgenden Tag oder auf kurze Zeit zu vertagen, damit die Conſuln unterdeß ſehen, ob ſie andere Mittel finden können, die mehr Beifall erhalten können; finden ſie keine andere, oder verwirft die Majorität des Senats diejenigen, die ſie gefunden, ſo muß die Anſicht jedes einzelnen Senators vernommen werden, und wenn die Majorität des Senats nicht auf dieſe eingeht, dann muß man wiederum über jede einzelne Anſicht abſtimmen, und nicht nur, wie bisher geſchehen, die Kugeln der Bejahenden, ſondern auch die der Unentſchiedenen und Verneinenden zählen, und wenn mehr Bejahende, als Unentſchiedene oder Verneinende gefunden werden, dann bleibt dieſe Meinung gültig, im andern Fall ungültig, wenn mehr Verneinende als Unentſchiedene, oder Bejahende gefunden werden; wenn aber über alle

Ansichten die Zahl der Unentschiedenen größer ist, als die der Verneinenden oder Bejahenden, dann soll der Rath der Syndici mit dem Senat verbunden werden, die dann im Verein mit den Senatoren abstimmen, blos mit bejahenden oder verneinenden Kugeln, mit Auslassung derjenigen, die eine Unentschiedenheit angeben. Bei den Dingen, die vom Senate an den höchsten Rath gebracht werden, ist dieselbe Ordnung zu beobachten. Dieß über den Senat.

§. 37.

Was den Gerichtshof oder das Tribunal betrifft, so kann sich dieß nicht auf dieselben Grundlagen stützen, auf welche sich das stützt, welches unter einem Monarchen steht, wie wir es C. 6, §. 26 ff. beschrieben haben. Denn (nach §. 14 d. C.) stimmt es nicht mit den Grundlagen dieser Regierung überein, daß man auf Herkunft oder Familie irgend eine Rücksicht nehme. Weil auch die Richter blos aus Patriziern gewählt werden, könnten sie durch Furcht vor den nachfolgenden Patriziern abgehalten werden, ein ungerechtes Urtheil gegen einen der Ihrigen zu fällen, und sich vielleicht nicht unterstehen, sie nach Verdienst zu bestrafen, auf der andern Seite aber Alles gegen die Plebejer wagen, und täglich die Reichen ausbeuten. Ich weiß, daß Viele

deßhalb den Rath der Genueser billigen, weil sie nicht aus den Patriziern, sondern aus Fremden ihre Richter wählen; ich aber, der ich die Sache abstrakt betrachte, finde die Einrichtung widersinnig, daß man Fremde und nicht Patrizier zur Interpretirung der Gesetze beruft. Was sind denn Richter anders, als Interpreten der Gesetze? ich bin daher überzeugt, daß die Genueser auch bei dieser Angelegenheit mehr den Geist ihres Volkes, als die Natur dieser Regierung berücksichtigt haben. Ich nun, der ich die Sache abstrakt betrachte, muß Mittel erdenken, die mit dieser Regierungsform am besten übereinstimmen.

§. 38.

Was aber die Anzahl der Richter betrifft, so erfordert die Weise dieser Verfassung keine besondere, sondern wie bei der monarchischen Regierung ist auch bei dieser vor Allem darauf zu sehen, daß deren mehr sind, als von einem Privatmann bestochen werden können. Denn ihre Obliegenheit ist blos, dafür zu sorgen, daß kein Privatmann einem Andern Unrecht thue, und sonach die Streitigkeiten zwischen Privatmännern, Patriziern wie Plebejern, zu schlichten, die ein Vergehen sich zu Schulden kommen lassen, Patrizier, Syndici und Senateren, insofern sie sich gegen die Gesetze, an die Alle gebunden sind,

vergehen, bestrafen. Die Streitigkeiten, die zwischen Städten, die zum Staate gehören, entstehen können, müssen im höchsten Rathe geschlichtet werden.

§. 39.

In Rücksicht der Zeit, auf welche die Richter zu wählen sind, ist das Verhältniß bei jeder Regierung dasselbe, so wie auch, daß ein Theil von ihnen jährlich austrete, und obgleich es nicht nöthig ist, daß jeder aus einer andern Familie ist, so ist es doch nothwendig, daß nicht zwei Blutsverwandte zu gleicher Zeit miteinander auf der Richterbank sitzen, was bei den andern Rathsversammlungen auch zu beobachten ist, ausgenommen bei der höchsten, wo es hinreicht, wenn blos bei den Wahlen durch ein Gesetz Vorsorge getroffen ist, daß Niemand seine Verwandten vorschlagen, und wenn ihn ein Anderer vorgeschlagen, er nicht über ihn abstimmen darf, und daß, wenn Jemand zum Staatsdiener ernannt werden soll, nicht zwei Verwandte das Loos aus der Urne heben sollen. Dieß, sage ich, genügt bei einem Rathe, der aus einer so großen Anzahl von Menschen besteht, und für den keine besonderen Einkünfte bestimmt werden. Es würde also für den Staat daraus kein Nachtheil erwachsen, da es widersinnig wäre, ein Gesetz zu

geben, wonach die Verwandten aller Patrizier vom höchsten Rathe ausgeschlossen würden, wie wir §. 14 d. Cap. gesagt haben. Daß dieß aber widersinnig ist, ist offenbar; denn dieses Recht könnte nicht von den Patriziern eingesetzt werden, weil sie sich eben dadurch ihres Rechts insoweit absolut begeben würden, und sonach die Handhaber dieses Rechtes nicht die Patrizier selber, sondern das gemeine Volk seyn würde, was schnurstracks dem widerspricht, was wir §. 5 und 6 d. Cap. dargethan. Jenes Staatsgesetz aber, das die Bestimmung enthält, daß stets ein und dasselbe Verhältniß zwischen der Anzahl der Patrizier und der Masse beobachtet werde, bezweckt hauptsächlich das, daß das Recht und die Macht der Patrizier erhalten werde, daß ihrer nämlich nicht weniger seyn sollten, als über die Masse zu herrschen vermögen.

§. 40.

Uebrigens müssen die Richter vom höchsten Rathe aus den Patriziern selber, d. h. (nach §. 17 d. C.) aus den Gesetzgebern selber gewählt werden, und die Urtheile, die sie über Civil- und Kriminalsachen fällen, werden gültig seyn, wenn sie mit Beobachtung der Ordnung und ohne Parteilichkeit abgegeben sind, worüber die Syndici durch ein Gesetz die Befugniß haben werden,

Einsicht zu nehmen, zu urtheilen und zu verfügen.

§. 41.

Die Einkünfte der Richter müssen die seyn, die wir §. 29, Cap. 6 angegeben, sie sollen nämlich von jedem Urtheil, das sie über Civilsachen fällen, von dem, der den Prozeß verliert, nach Verhältniß der ganzen Summe einen gewissen Theil erhalten. In Bezug auf Urtheile in Kriminalsachen soll hier blos der Unterschied seyn, daß die Güter, die sie eingezogen, und die Summe, womit kleinere Verbrechen bestraft werden, ihnen allein zufalle, jedoch mit der Bedingung, daß sie nie durch Tortur Jemanden zum Geständniß zwingen dürfen, und daß auf diese Weise hinlänglich Vorsorge getroffen ist, daß sie nicht ungerecht gegen die Plebejer, und nicht aus Furcht den Patriziern allzu sehr gewogen seyen. Denn außerdem, daß diese Furcht blos durch Habsucht gemildert wird, die mit dem trügerischen Namen Gerechtigkeit bemäntelt wird, kömmt hiezu auch noch, daß sie der Anzahl nach mehre sind, und daß sie ihre Stimmen nicht offen, sondern durch Kugeln abgeben, so daß wenn einer wegen seines verlornen Prozesses ärgerlich wird, er doch nichts hat, was er einem Einzigen zur Last legen könnte. Sodann wird

ſie auch das Anſehen der Syndici abhalten, ein ungerechtes oder mindeſtens widerſinniges Urtheil zu fällen, oder daß einer von ihnen eine Betrügerei begehe, außerdem, daß unter einer ſo großen Anzahl von Richtern, ſtets einer oder der andere da ſeyn wird, den die Ungerechten fürchten. Was die Plebeſer betrifft, ſo wird für ſie auch genug geſorgt werden, wenn es ihnen geſtattet iſt, an die Syndici zu appelliren, welche, wie geſagt, rechtmäßig befugt ſind, von dem Verfahren der Richter Einſicht zu nehmen, darüber zu erkennen und zu beſtimmen. Die Syndici werden gewiß den Haß vieler Patrizier nicht vermeiden können, und dagegen bei dem gemeinen Volke ſtets ſehr beliebt ſeyn, deſſen Beifall ſie dann auch ſo viel ſie können, zu erhalten trachten werden. Zu dieſem Ende werden ſie, wenn Gelegenheit gegeben iſt, nicht unterlaſſen, gegen die Urtheile, die im Widerſpruche mit den Geſetzen des Gerichtshofes abgegeben ſind, Einſprache zu thun, über jeden Richter Unterſuchung anzuſtellen, und die Ungerechten zur Strafe zu ziehen; denn nichts erregt die Gemüther des Volkes mehr als dieſes. Dem ſteht aber nicht entgegen, daß ſich dergleichen Beiſpiele nur ſelten ereignen können, das iſt gerade am meiſten darum; denn außerdem, daß der Staat eine ver-

kehrte Einrichtung hat, wo tägliche Beispiele an Verbrechern gegeben werden (wie wir C. 5, §. 2 gezeigt haben), so muß das gewiß auch am seltensten vorkommen, was am meisten Aufsehen erregt.

§. 42.

Diejenigen, die als Statthalter in Städte oder Provinzen abgesandt werden, müssen aus der Klasse der Senatoren gewählt werden, weil es die Obliegenheit der Senatoren ist, für die Festungswerke der Städte, die Finanzen, das Militär ꝛc. Sorge zu tragen. Weil aber diejenigen, die in einigermaßen entfernte Gegenden gesandt werden, den Senat nicht besuchen können, so sind deßhalb blos diejenigen aus dem Senate selber zu ernennen, die nach Städten, die auf vaterländischem Boden liegen, bestimmt sind; diejenigen aber, die man nach entfernteren Orten schicken will, müssen aus denjenigen, die das senatsfähige Alter haben, genommen werden. Ich glaube aber nicht, daß man auf diese Weise für den Frieden des Staats hinlänglich gesorgt hat, wenn man nämlich die umliegenden Nachbarstädte durchaus vom Stimmrechte ausschließt, ausgenommen etwa wenn sie alle so schwach sind, daß man sie offenkundig verachten kann, was sich in der That nicht denken läßt. Es ist also nothwendig, daß die umliegenden Nachbar-

städte das Bürgerrecht haben, und daß aus jeder zwanzig, dreißig oder vierzig Bürger gewählt werden (denn ihre Anzahl muß nach der Größe der Stadt größer oder geringer seyn), die in die Zahl der Patrizier aufgenommen werden, und aus denen drei, vier oder fünf jährlich gewählt werden müssen, die Mitglieder des Senates sind, und einer auf lebenslänglich Syndicus.

§. 43.

Die Richter, die in jeder Stadt eingesetzt werden müssen, sind aus den Patriziern dieser Stadt zu wählen. Ich glaube aber nicht hierüber ausführlicher handeln zu müssen, weil es nicht zu den Grundlagen dieser besondern Regierung gehört.

§. 44.

Die Sekretäre eines jeden Rathes und andere derartige Beamten müssen, weil sie kein Stimmrecht haben, aus dem gemeinen Volke gewählt werden. Weil diese aber durch die lange Geschäftsführung die meiste Kenntniß in den zu verhandelnden Dingen haben, so geschieht es oft, daß man ihrem Rathe mehr, als sich gebührt, überläßt, so daß der Zustand der ganzen Regierung hauptsächlich von ihrer Leitung abhängt, ein Umstand, der den Holländern zum Untergange war. Denn dieß kann nicht ohne den

großen Neid vieler Großen geschehen. Und es läßt sich gewiß nicht bezweifeln, daß ein Senat, dessen Einsicht nicht von dem Rathe der Senatoren, sondern von dem der Verwaltungsbeamten herkömmt, meist aus ungeschickten Leuten besteht, und daß der Zustand dieses Staats nicht viel besser seyn wird, als der des monarchischen Staats, den wenige königliche Räthe regieren, worüber man C. 6, §. 5, 6 und 7 nachsehe. Je nachdem eine Regierung gehörig oder schlecht eingerichtet ist, um so mehr oder minder wird sie auch diesem Uebel unterworfen seyn; denn die Freiheit eines Staats, die nicht hinlänglich feste Grundlagen hat, wird nie ohne Gefahr erhalten werden; damit sich also die Patrizier dieser nicht aussetzen, wählen sie ehrbegierige Beamten aus dem gemeinen Volke, die nachher bei einem Umschwung der Dinge als Opfer hingemordet werden, um den Zorn derer zu stillen, die der Freiheit nachstellen. Wo aber die Grundlagen der Freiheit hinlänglich fest sind, da werden die Patrizier selber den Ruhm ihrer Beschützung für sich suchen, und darnach trachten, daß die einsichtige Führung der öffentlichen Angelegenheiten blos von ihrem Rathe herkömmt; diese zwei Dinge habe ich bei der Grundlegung dieser Regierung hauptsächlich im Auge gehabt, daß

nämlich das gemeine Volk sowohl von den Berathungen, als von den Abstimmungen ausgeschlossen seyn soll (siehe §. 3 und 4 d. C.), und daß sonach die höchste Staatsgewalt in den Händen der gesammten Patrizier, die Autorität aber in den Händen der Syndici und des Senats, und das Recht, den Senat einzuberufen, und die das gemeinsame Beste betreffenden Angelegenheiten in den Händen der Consuln sey, die aus dem Senate selber gewählt sind. Wenn man nun noch die Bestimmung trifft, daß der Sekretär des Senats und anderer Rathsversammlungen auf vier oder höchstens auf fünf Jahre gewählt werde, und daß man ihm den zweiten, der auf dieselbe Zeit zum Sekretär bestimmt ist, beigebe, damit er unterdeß einen Theil der Arbeit übernehme, oder wenn es im Senate nicht einen, sondern mehre Sekretäre gibt, von denen der eine diese, der andere andere Geschäfte zu besorgen hat, dann wird es sich nie ereignen, daß die Macht der Verwaltungsbeamten von Bedeutung wird.

§. 45.

Die Finanzbeamten sollen auch aus dem gemeinen Volke gewählt werden und verpflichtet seyn, nicht blos an den Senat, sondern auch an die Syndici Rechenschaft darüber abzulegen.

§. 46.

Was die Religion betrifft, das habe ich in dem theologisch-politischen Tractat ausführlich dargethan. Einiges jedoch, wovon dort nicht der Ort zu reden war, habe ich damals ausgelassen, nämlich, daß alle Patrizier von derselben Religion, nämlich der einfachsten und allgemeinsten, wie wir sie in diesem Tractate geschildert haben, seyn müssen. Denn es ist vor Allem zu verhüten, daß die Patrizier sich in Sekten theilen, und die einen diesen, die anderen jenen mehr anhängen, und daß sie sodann aus Aberglauben den Unterthanen die Freiheit zu nehmen trachten, das, was sie denken, zu sagen. Obgleich dann Jedem die Freiheit gegeben werden muß, das, was er denkt, zu sagen, so müssen doch große Zusammenkünfte untersagt werden. Und sonach ist es denen, die sich zu einer andern Religion bekennen, zwar gestattet, so viel Tempel, als sie wollen, zu bauen, sie müssen aber klein, von einem gewissen bestimmten Umfange seyn, und an einigermaßen von einander entlegenen Orten stehen. Dagegen ist es von vieler Bedeutung, daß die Tempel, die der vaterländischen Religion geweiht sind, groß und kostbar sind, und daß vorzugsweise bei diesem Gottesdienste blos Patrizier oder Senatoren Handreichung thun dürfen,

daß es also blos den Patriziern gestattet wäre, zu taufen, Ehen einzusegnen, die Hände aufzulegen, und daß sie überhaupt als Priester der Tempel, und als diejenigen, die die vaterländische Religion handhaben und interpretiren, anerkannt werden. Zum Predigen aber und für das Kirchengut und für die Besorgung dessen täglicher Geschäfte soll der Senat selber einige aus dem gemeinen Volke wählen, die gleichsam Stellvertreter des Senates seyn sollen, und dem sie deßhalb Rechenschaft von Allem ablegen müssen.

§. 47.

Dieß ist es nun, was die Grundlagen dieser Regierung betrifft; hiezu will ich noch einiges Andere von minderer Grundbedeutung, aber doch von großem Gewichte hinzufügen; nämlich, daß die Patrizier eine besondere Kleidung oder Tracht, wodurch sie sich von den Anderen unterscheiden, haben sollen, daß sie einen besondern Titel führen und daß jeder aus dem gemeinen Volke vor ihnen zurücktreten soll, und daß, wenn ein Patrizier durch ein Unglück, das er nicht vermeiden konnte, sein Besitzthum verloren hat, und er dieß klar darthun kann, er aus Staatsmitteln wieder in seinen alten Zustand restituirt werde. Ergibt sich aber hingegen, daß er durch Verschwendung, Pracht, Spiel, Buhlerei ꝛc. es verbraucht, oder

daß er überhaupt mehr schuldig ist, als er bezahlen kann, so ist er seines Ranges verlustig, und soll zu jedem Ehrenamte und Dienste unwürdig erachtet werden. Denn wer sich selber und seine Privatangelegenheiten nicht regieren kann, der kann noch weit weniger für die öffentlichen sorgen.

§. 48.

Diejenigen, die das Gesetz zu schwören zwingt, werden sich weit mehr vor dem Meineide hüten, wenn sie beim Wohle des Vaterlandes und der Freiheit und bei dem höchsten Rathe, als wenn sie bei Gott schwören müßten. Denn wer bei Gott schwört, setzt sein Privatgut ein, dessen Schätzung von ihm abhängt, wer aber im Eide die Freiheit und das Wohl des Vaterlandes einsetzt, der schwört beim gemeinsamen Gute Aller, dessen Schätzung nicht von ihm abhängt, und wenn er falsch schwört, erklärt er sich eben damit selbst als Feind des Vaterlandes.

§. 49.

Die Akademieen, die auf Staatskosten gegründet werden, werden nicht sowohl zur Ausbildung der Geister, als vielmehr zu deren Einschränkung eingerichtet. In einem freien Staate hingegen werden Wissenschaften und Künste am besten ausgebildet, wenn man Jedem, der um

Erlaubniß nachsucht, gestattet, öffentlich zu lehren, und zwar auf seine Kosten und auf Gefahr seines Rufes. Dieß und Anderes verspare ich mir jedoch auf einen andern Ort. Denn hier habe ich mir vorgesetzt, blos davon zu handeln, was blos zur aristokratischen Regierung gehört.

Neuntes Capitel.

§. 1.

Bis hierher haben wir diese Regierungsform betrachtet, in wiefern sie von einer einzigen Stadt, die das Haupt des ganzen Staates ist, den Namen hat. Es ist nun Zeit, auch von derjenigen zu reden, die von mehren Städten ausgeübt wird, und meines Erachtens die erstere an Vorzügen übertrifft. Doch um beider Verschiedenheit und Vorzüge kennen zu lernen, müssen wir erst die einzelnen Grundlagen der vorhergehenden Regierungsformen beleuchten, Alles Fremdartige davon entfernen und das Passende an dessen Stelle setzen.

§. 2.

Die Städte also, die das Staatsbürgerrecht haben, müssen so gebaut und befestigt seyn, daß zwar eine jede nicht für sich allein bestehen, aber auch nicht von den andern ohne großen Schaden

für den ganzen Staat abfallen kann; denn auf diese Weise werden sie immer vereinigt bleiben. Jene dagegen, deren Verfassung so beschaffen ist, daß sie weder sich selbst schützen noch den übrigen zur Furcht gereichen können, stehen allerdings nicht unter ihrer eigenen, sondern absolut unter der Botmäßigkeit der übrigen.

§. 3.

Was wir in §. 5 und 10. des vorigen Cap. gezeigt haben, wird aus der gewöhnlichen Natur der aristokratischen Regierungsform hergeleitet, wie das Zahlverhältniß der Patrizier zum Volke, welches das Alter und die Stellung der zu Patriziern zu Wählenden seyn müsse, so daß hierin kein Unterschied sich offenbaren kann, mag nun eine Stadt allein, oder mehre die Regierung führen. Aber mit dem höchsten Rathe muß es hier sich anders verhalten: denn wenn eine Stadt zum Versammlungsort des höchsten Rathes bestimmt würde, so würde sie in der That die Hauptstadt seyn, und es müßte daher unter ihnen entweder Abwechslung Statt finden, oder ein solcher Ort zu jener Rathsversammlung bestimmt werden, der nicht das Staatsbürgerrecht hat und der zu allen in gleichem Verhältnisse steht. Doch das Eine wie das Andre ist leichter gesagt als gethan, daß so viel tausend Menschen so oft ihre Städte verlassen, oder bald

an diesem bald an jenem Orte zusammen kommen sollen. —

§. 4.

Um aber über das, was hiebei Noth thut, und über die beste Rathsverfassung eines solchen Staates, aus dessen eigener Natur und Beschaffenheit einen Schluß zu ziehen, muß man bedenken, daß eine jede Stadt einen Privatmann an eigener Botmäßigkeit so weit übertrifft als sie mächtiger ist als er; (nach §. 4. Cap. 2.) und daß folglich auch eine jede Stadt eines solchen Staates (siehe §. 2. dieses Cap.) so viel Gewalt als möglich in ihren Mauern oder innerhalb der Grenzen ihrer Gerichtsbarkeit hat. Ferner daß alle Städte nicht als Verbündete, sondern als Bestandtheile eines Staates in gegenseitiger Einheit und Verbindung stehen, doch so, daß eine jede Stadt die andere in ihrem Rechte auf die Regierung so weit übertrifft, als sie mächtiger ist als jene; denn es wäre widersinnig, unter den Ungleichen Gleichheit suchen zu wollen! Die Bürger werden zwar mit Recht gleich geschätzt, weil die Macht des Einzelnen im Vergleich mit der Macht des ganzen Staats von keiner Bedeutung ist. Aber die Macht der einzelnen Stadt macht einen großen Theil der Macht des ganzen Staates aus, und in dem Grade mehr als die

Stadt selbst größer ist; es können also nicht alle Städte für gleich gehalten werden, sondern wie die Macht einer jeden, muß auch ihr Recht nach ihrer Größe beurtheilt werden; die Bande aber, die sie zur Bildung eines einzigen Staates umschlingen, sind vor Allem (§. 1. Cap. 4.) der Senat und der Gerichtshof. Wie sie aber, bei allen sie umschlingenden Einheitsbanden, dennoch eine jede für sich so weit als möglich ihre Selbstständigkeit behalten können, will ich hier kurz zeigen.

§. 5.

Ich denke mir nämlich, daß die Patrizier einer jeden Stadt, deren Anzahl nach der Größe der Stadt (§. 3. oben) größer oder geringer seyn muß, das höchste Recht über ihre Stadt ausüben und im höchsten Rathe ihrer Stadt über Stadtbefestigung und deren Erweiterung, über Steuerauflagen, über Gesetzgebung und deren Rücknahme, und überhaupt über Alles, was sie zur Erhaltung und zum Wachsthum ihrer Stadt für nothwendig halten, das höchste Recht haben. Zur Führung der gemeinsamen Staatsgeschäfte aber muß ein Senat gewählt werden, und zwar durchaus unter den im vorhergehenden Capitel genannten Bedingungen, so daß zwischen diesem und jenem Senate keine andere Verschiedenheit

obwaltet, als daß dieser auch noch die Befugniß hat, die zwischen den Städten ausbrechenden Streitigkeiten zu schlichten. Denn dieß kann in einem derartigen Staate, wo es keine Hauptstadt gibt, nicht, wie in jenen, von dem höchsten Rath geschehen.

§. 6.

Uebrigens darf in einem solchen Staate der höchste Rath nicht zusammenberufen werden, wenn es nicht zur Regierungsreform selbst nothwendig ist, oder in irgend einer schwierigen Angelegenheit, der sich der Senat nicht gewachsen glaubt; es wird also selten kommen, daß die Patrizier zur Rathsversammlung berufen werden. Denn es ist, wie gesagt, die Hauptobliegenheit des obersten Rathes (§. 7. im vorhergehenden Cap.), Gesetze zu geben und abzuschaffen und die Staatsbeamten zu wählen. Aber die Gesetze oder die allgemeine Rechte des Staats sollen, sobald sie einmal festgesetzt sind, nicht verändert werden. Wenn aber Zeit und Gelegenheit die Aufstellung eines neuen oder die Abänderung eines bestehenden Gesetzes erheischen, so kann vorher darüber im Senate berathschlagt werden, und wenn der Senat darüber einverstanden ist, dann sollen vom Senate selbst an die Städte Abgeordnete gesendet werden, um Patrizier und Senat einer jeden

Stadt von seiner Meinung zu unterrichten; und wenn dann endlich die Mehrzahl der Städte dem Senate beistimmt, dann bleibt diese Ansicht gültig, im andern Falle ungültig. Dasselbe Verfahren kann bei der Wahl der Feldherren und der Gesandten für andere Länder, so wie auch bei Kriegserklärungen und bei der Annahme von Friedensbedingungen Statt finden. Doch bei der Wahl der übrigen Staatsdiener muß, weil (wie wir §. 4. dieses Cap. gezeigt haben) eine jede Stadt so viel als möglich ihr eigner Herr bleiben und im Staate um so mehr Rechte haben muß, als sie mächtiger ist als die übrigen, folgende Ordnung nothwendig beobachtet werden. Die Senatoren müssen von den Patriziern einer jeden Stadt gewählt werden; nämlich die Patrizier einer Stadt wählen in ihrem Rathe eine gewisse Anzahl Senatoren aus ihren Kollegen, die sich zur Zahl der Patrizier derselben Stadt verhalten (siehe §. 30. vor. Cap.) wie 1 zu 12; und bestimmen dann, welche sie für die 1ste, 2te, 3te u. s. w. Klasse haben wollen. Und so sollen dann auch die Patrizier der übrigen Städte nach Größe ihrer Anzahl mehr oder weniger Senatoren wählen und in so viel Klassen eintheilen, als wir (§. 34. vor. Cap.) den Senat eintheilten; auf diese Weise werden dann in

jeder Klasse der Senatoren nach der Größe einer jeden Stadt sich mehr oder weniger Senatoren daraus finden. Aber die Präsidenten und Vicepräsidenten der Klassen, deren Zahl geringer als die Zahl der Städte ist, werden vom Senate aus den erwählten Consuln durch das Loos erwählt. Bei der Wahl der obersten Richter des Staates muß dieselbe Ordnung beibehalten werden, nämlich daß die Patrizier einer jeden Stadt aus ihren Kollegen nach der Größe ihrer Anzahl mehr oder weniger Richter wählen. Und auf diese Weise wird dann eine jede Stadt in der Wahl ihrer Beamten ihr eigener Herr seyn, und nach dem Maßstabe ihrer Macht auch im Senate und im Gerichtshofe größere Rechte haben; vorausgesetzt nämlich, daß die Verfassung des Senates und des Gerichtshofes in der Entscheidung der Staatsangelegenheiten und der Streitfragen ganz so ist, wie wir sie (§. 33 und 34. des vorhergehenden Cap.) beschrieben haben.

§. 7.

Ferner müssen die Obersten und Generale des Heeres aus den Patriziern gewählt werden. Denn da es billig ist, daß eine jede Stadt nach Verhältniß ihrer Größe eine gewisse Anzahl Soldaten zur allgemeinen Staatssicherheit zu stellen gehalten ist, so ist es auch billig, daß die Patrizier

einer jeden Stadt auch aus ihrer Mitte, nach Anzahl der Regimenter, die sie zu nähren gehalten sind, so viel Hauptleute, Generale, Fähnriche u. s. w. wählen dürfen als die Leitung des Heertheils, den sie dem Staate stellen, erfordert.

§. 8.

Zölsteuern darf der Senat den Unterthanen keine auflegen, sondern zur Bestreitung der Kosten, die zur Vollführung der öffentlichen Anzelegenheiten nach einem Senatsbeschlusse erfordert werden, dürfen nicht die Unterthanen, sondern die Städte selbst von dem Senate besteuert werden, so daß eine jede Stadt nach Maßgabe ihrer Größe einen größern oder kleinern Theil der Kosten zu tragen hat, den dann die Patrizier derselben Stadt von den Bewohnern ihrer Stadt auf welche Weise es ihnen beliebig ist, entweder durch Schatzung, oder, was weit billiger ist, durch Besteuerung erheben können.

§. 9.

Obwohl nun ferner nicht alle Städte dieses Staats Seestädte sind, und die Senatoren nicht blos aus den Seestädten ernannt werden, so kann man denselben doch alle Vortheile, die ich im §. 31. des vor. Cap. genannt habe, bewilligen; zu diesem Zwecke kann man nach der Staatsverfassung auf Mittel sinnen, um die Städte

noch feſter unter ſich zu verbinden. Im Uebrigen iſt Alles, was ich im vorigen Capitel in Bezug auf den Senat, den Gerichtshof und überhaupt auf den ganzen Staat aufgeſtellt habe, auch auf dieſe Regierungsform anzuwenden. Und ſo ſehen wir, daß es in einem Staate, wo mehre Städte die Regierung handhaben, nicht nöthig iſt, zur Berufung des höchſten Rathes einen beſtimmten Ort oder eine beſtimmte Zeit feſtzuſetzen, ſondern man muß dem Senate und dem Gerichtshofe ein Dorf oder eine Stadt ohne Stimmrecht als Sitz anweiſen. Doch ich kehre zu dem, was die einzelne Städte betrifft, zurück.

§. 10.

Die Ordnung des höchſten Rathes einer Stadt in der Wahl der Stadt- und Staatsbeamten und in den Beſchlußnahmen muß dieſelbe wie im §. 27 und 36. des ver. Cap. ſeyn. Denn hier wie dort iſt daſſelbe Verhältniß. Dann muß der Rath der Syndici jenem untergeordnet ſeyn, indem er ſich zum Stadtrathe verhält, wie der der Syndici nach dem ver. Cap. zum Rathe des ganzen Staates, und indem auch ſein Wirkungskreis in den Grenzen ſeiner Gerichtsbarkeit ganz derſelbe iſt und dieſelben Vortheile genießt. Wenn nun eine Stadt, und folglich auch die Zahl der Patrizier ſo klein wäre, daß ſie nur

einen oder zwei Syndici wählen könnte, da doch zwei keinen Rath bilden können, so müßen für die Syndici bei Erkenntnißen nach Beschaffenheit der Sache von dem höchsten Stadtrathe noch Richter beigegeben, oder die Sache vor den höchsten Syndikatrath gebracht werden. Denn eine jede Stadt muß noch einige ihrer Sydici an den Sitz des Senates absenden, um darauf zu achten, daß die allgemeinen Reichsgesetze unverletzt bleiben, und die im Senate, jedoch ohne Stimmen, Sitz nehmen sollen.

§. 11.

Die Consuln der Städte werden ebenfalls von den Patriziern ihrer Stadt gewählt, um gleichsam den Senat derselben Stadt zu bilden. Ihre Anzahl kann ich aber nicht bestimmen und es ist auch nach meiner Ansicht gar nicht nöthig, da ja doch die wichtigeren Angelegenheiten der Stadt von deren höchstem Rathe, und diejenigen, die den Gesammtstaat betreffen, von dem großen Senate vollzogen werden. Sind sie übrigens nur in geringer Anzahl, so müßen sie nothwendig in ihrem Rathe offen und nicht durch Kugeln, wie in den großen Rathsversammlungen, abstimmen; denn in den kleinen, wo die Stimmen heimlich abgegeben werden, kann oft der Schlauere leicht den Urheber jeder Stimme kennen, und die

weniger Achtsamen auf mancherlei Art hintergehen.

§. 12.

In jeder Stadt müssen überdieß die Richter von deren höchstem Rathe eingesetzt werden, von deren Spruch man jedoch an das höchste Gericht des Staates appelliren kann, ausgenommen bey offenbarer Ueberweisung und dem Eingeständnisse des Schuldigen. Doch dieß bedarf keine weitere Auseinandersetzung.

§. 13.

Wir haben also jetzt noch von den Städten, die keine Selbstständigkeit haben, zu reden. Diese müssen nothwendig, wenn sie in einer Provinz oder Gegend des Reiches liegen und ihre Bewohner von derselben Nation und Sprache sind, ebenso wie die Dörfer als Theile der benachbarten Städte angesehen werden, so daß eine jede von ihnen der Regierung dieser oder jener selbstständigen Stadt, unterworfen seyn muß. Der Grund davon ist, weil die Patrizier nicht von dem höchsten Rathe des Staates, sondern nur von dem ihrer Stadt gewählt werden, und dieselben sich in jeder Stadt nach Anzahl der Einwohner, in den Grenzen der Gerichtsbarkeit jener Stadt, in größerer oder geringerer Anzahl befinden (nach §. 5. oben). Deßhalb ist alle nöthig-

daß die Einwohner der abhängigen Stadt zum Steuerverbande der andern selbstständigen Stadt gehören und von ihrer Verwaltung abhängen. Aber die durch das Recht des Krieges eroberten, oder dem Staat neu zugekommenen Städte müssen wie Bundesgenossen des Staates gehalten und durch Wohlthaten gefesselt und verpflichtet, oder Colonien mit allen Rechten und Freiheiten dahin geschickt und das Volk verpflanzt oder ganz vertilgt werden.

§. 13.

So weit über die Grundlagen dieser Regierungsform. Daß aber ihre Verfassung eine bessere sey, als die, welche nach einer einzigen Stadt benannt wird, schließe ich daraus, daß die Patrizier einer jeden Stadt nach Art der menschlichen Begierde ihr Recht sowohl in der Stadt als im Senate zu erhalten, und, wenn es möglich ist, auch zu vermehren trachten werden, und so das Volk so sehr als möglich zu gewinnen, und folglich auch den Staat mehr durch Wohlthaten als durch Furcht zu leiten, und ihre Anzahl zu vermehren suchen werden. Denn je größer ihre Anzahl, desto mehr Senatoren können sie (nach §. 16. dieses Cap.) aus ihrem Rathe wählen, und folglich (nach demselben §.) auch desto mehr Gewalt im Staate erlangen. Es hindert auch

nichts, daß da, wo jede Stadt nur für sich selbst sorgt, und die andern haßt, häufig Zwietracht herrscht und die Zeit mit Streiten verloren geht. Denn wenn auch, während die Römer berathschlagen, Sagunt zu Grunde geht, so geht auf der andern Seite, wenn nur Wenige Alles nach ihrer Leidenschaft beschließen, die Freiheit und das allgemeine Beste zu Grunde. Denn der menschliche Geist ist zu stumpf um Alles sogleich durchdringen zu können; durch Berathung, Anhören und Ideenaustausch wird er dagegen schärfer, und indem er alle Mittel versucht, findet er endlich das, was er will, was dann von Allen gutgeheißen wird, und woran vorher Niemand gedacht hatte. Wollte man dagegen behaupten, daß der holländische Staat nicht lange ohne den Grafen oder dessen Stellvertreter bestanden hat, so antworte ich dagegen, daß die Holländer zur Erhaltung ihrer Freiheit es für hinreichend hielten, den Grafen zu verlassen und den Staatskörper seines Hauptes zu berauben, ohne weiter an dessen Wiederherstellung zu denken, daß sie aber alle seine Glieder, wie sie früher eingesetzt waren, ließen, so daß die holländische Grafschaft ohne Graf, wie ein Körper ohne Kopf, und der Senat selbst ohne Namen blieb. Und so war es denn nicht zu verwundern, daß der größte Theil der Unterthanen

nicht wußte, wer die höchste Staatsgewalt in Händen hatte; und wenn dies auch nicht der Fall war, so waren doch die, welche die Regierung wirklich in Händen hatten, bei weitem zu gering an Anzahl, als daß sie die Menge regieren und die mächtigen Gegner nieder halten konnten. Daher kam es, daß diese ihnen oft ungestraft nachstellen und sie endlich ganz stürzen konnten. Der schnelle Untergang dieser Republik schreibt sich also nicht daher, daß man die Zeit unter Berathungen unnütz verstreichen ließ, sondern von der Mißgestaltung jenes Staates und von der geringen Anzahl der Regierenden.

§. 15.

Ueberdieß verdient diese aristokratische Regierung mehrer Städte zugleich vor der andern noch den Vorzug, daß sie nicht, wie die vorige, die Vorsicht nöthig macht, daß nicht einmal der ganze höchste Rath desselben plötzlich überfallen und unterdrückt werde, indem (nach §. 9 oben) zu dessen Berufung weder Zeit noch Ort festgesetzt ist. Ueberhaupt sind in diesem Staate mächtige Bürger weniger zu fürchten. Denn wo mehre Städte die Freiheit genießen, hilft es dem nach der Herrschaft Trachtenden nichts, eine Stadt eingenommen zu haben, um dann auch über die Andern zu herrschen. Und endlich ist in einem

solchen Staate auch die Freiheit ein allgemeines Gut. Denn wo nur eine einzige Stadt herrscht, können die andern Städte für ihr Bestes nur so weit sorgen, als es dem Interesse jener herrschenden Stadt nützt.

Zehntes Capitel.

§. 1.

Nachdem wir nun die Grundlagen beider aristokratischen Regierungsformen erklärt und nachgewiesen haben, bleibt uns noch zu untersuchen, ob sie sich durch eine Selbstverschuldung auflösen, oder eine andere Form annehmen können. Die Hauptursache, weßhalb sich solche Regierungen auflösen, hat der scharfsinnige Florentiner in seinen Diskussionen über Livius, I. Buch 3, bemerkt, daß sich nämlich einer Regierung, wie dem menschlichen Körper, tagtäglich etwas ansetze, was bisweilen der Kur bedarf; es müssen daher, sagt er, nothwendig bisweilen Ereignisse eintreten, wodurch der Staat wieder auf das Grundprinzip, worauf er sich Anfangs gründete, zurückgebracht wird. Treffen diese nicht zu rechter Zeit ein, so steigen die Fehler bis zu einer Höhe, wo sie sich nicht anders, als mit dem Staate

selbst aufheben lassen. Und jene Ereignisse, fährt er fort, kann entweder der Zufall oder Vorbedacht und die Weisheit der Gesetze, oder eines Mannes von hoher Thatkraft herbeiführen. Wir können nicht zweifeln, daß dieser Umstand von der größten Wichtigkeit ist, und daß ein Staat, der gegen solche Uebel nicht vorgesehen ist, sich nicht durch innere Tüchtigkeit, sondern nur durch Glück halten kann, daß er aber, wenn er jenem Uebel die geeigneten Maßregeln entgegengesetzt, nicht durch eigene Fehler, sondern nur durch ein unvermeidliches Geschick fallen kann, wie wir alsbald deutlicher zeigen werden. Das erste Mittel, welches sich gegen jenes Uebel darbot, war, daß man stets in einem Zeitraum von fünf zu fünf Jahren auf ein oder zwei Monate einen höchsten Diktator erwählte, dem das Recht zustand, von den Handlungen des Senates und der andern Staatsbeamten Einsicht zu nehmen, sie zu beurtheilen und zu bestimmen, und folgerichtig den Staat auf sein Prinzip zurückzuführen. Wer aber den Fehlern eines Staates abzuhelfen trachtet, muß solche Mittel anwenden, die der Natur des Staates angemessen sind, und aus dessen eigener Grundlage abgeleitet werden können, sonst stürzt er in die Scylla, indem er die Charybdis vermeiden will. Es ist zwar wahr,

daß Alle, sowohl Regierende als Regierte, durch Furcht vor Strafe oder Schaden abgehalten werden müßen, ungestraft oder zu ihrem Vortheil das Gesetz zu übertreten; auf der andern Seite ist es aber auch gewiß, daß, wenn diese Furcht den guten wie den bösen Menschen gemein wäre, der Staat nothwendig in der höchsten Gefahr schweben müßte. Da also die diktatorische Gewalt unumschränkt ist, so muß sie auch Allen furchtbar seyn, besonders wenn, wie es erforderlich ist, der Diktator zu einer festgesetzten Zeit erwählt wird, weil dann jeder Ehrgeizige mit dem höchsten Eifer nach jenem Amte strebt, und es ist gewiß, daß in Friedenszeiten nicht sowohl Tugend als Reichthum berücksichtigt wird, so daß gerade die Ehrsüchtigsten am leichtesten zu hohen Aemtern gelangen können. Vielleicht hatten deßhalb die Römer die Gewohnheit, nicht zu einer bestimmten Zeit, sondern nur in einer zufälligen Bedrängniß einen Diktator zu wählen. Und dennoch war der Uebermuth des Diktators, um mit Cicero zu reden, allen Guten ein Dorn im Auge. Und in der That, da diese diktatorische Gewalt doch immer eine vollkommen königliche ist, kann sie bisweilen auch, und zwar nicht ohne hohe Gefahr für die Republik, den Staat zu einer Monarchie umschaffen, wenn

auch nur auf kurze Zeit. Dazu kommt, daß, wenn für die Ernennung des Diktators keine bestimmte Zeit festgesetzt ist, auch kein Verhältniß der Zwischenzeit für den Uebergang von einem zum andern, das wir, wie wir oben sagten, für äußerst nothwendig halten, Statt finden kann, und daß auch die ganze Sache so unbestimmt ist, daß sie leicht vernachlässigt wird. Wenn also diese diktatorische Gewalt nicht ewig und dauernd ist, und ohne Verletzung der Regierungsform nicht auf einen Einzigen übertragen werden kann, so muß sie selbst, und folglich auch das Wohl und die Erhaltung der Republik höchst ungewiß seyn.

§. 2.

Dagegen läßt sich (nach §. 3, Cap. 6) gar nicht zweifeln, daß, wenn mit Erhaltung der Regierungsform der Diktatorstab beständig dauernd und nur den Bösen furchtbar wäre, die Fehler nie so tief einreißen könnten, daß ihre Heilung oder Abhülfe unmöglich wäre. Um nun alle diese Bedingungen zu erfüllen, muß, wenn wir schon oben gesagt haben, der Rath der Syndici dem obersten Rathe untergeordnet werden, damit nämlich die diktatorische Gewalt beständig sey, und zwar nicht in den Händen einer natürlichen, sondern einer moralischen Person, die zu viele

Mitglieder zählt, als daß sie zur Theilung der Herrschaft oder in einem Verbrechen mit einander übereinkommen könnten (nach §. 1 und 2 des vor. Cap.); wozu noch kommt, daß sie von der Annahme der übrigen Staatsämter ausgeschlossen sind, daß sie dem Militär den Sold nicht auszahlen, und daß sie endlich in einem Alter stehen, wo man das Gegenwärtige und Sichere den Neuerungen und Gefahren vorzieht, daher werden sie dem Staate keine Gefahr bringen, und folglich nicht den Guten, sondern blos den Bösen zum Schrecken seyn können und in der That seyn. Denn so wie sie zur Ausübung eines Verbrechens zu schwach sind, so sind sie zur Bändigung der Bosheit um so kräftiger. Denn außerdem, daß sie, als ewiger Rath, jedem Beginnen in den Weg treten können, sind sie auch in hinlänglicher Anzahl, um ohne Furcht vor Haß jedweden Mächtigen anzuklagen und zu verurtheilen zu wagen, besonders weil sie ihre Stimmen durch Kugeln abgeben, und das Urtheil im Namen der ganzen Versammlung ausgesprochen wird.

§. 3.

Zu Rom waren die Volkstribunen zwar auch beständig aber nicht gewachsen, um die Macht eines Scipio zu brechen, und außerdem mußten

sie, was sie für heilsam hielten, dem Senate selbst vorlegen, der sie noch dazu oft hinterging, indem er es dahin zu bringen wußte, daß das Volk dem oft seine Gunst schenkte, den die Senatoren selbst am wenigsten fürchteten. Dazu kam, daß das Ansehen der Tribunen gegen den Adel in der Gunst der Volkes seinen Schutz fand, und dieselben bei Zusammenberufung einer Volksversammlung stets eher einen Aufruhr zu stiften, als eine Rathsversammlung zu berufen schienen, welche Nachtheile allerdings bei den, in den vorhergehenden beiden Capiteln beschriebenen Regierungsformen nicht Statt findet.

§. 4.

In der That wird also die Macht der Syndici nur bewirken können, daß die Regierungsform erhalten und so verhindern, daß die Gesetze gebrochen werden und Niemand dieselben zu seinem Vortheil verletzen darf; er wird aber keineswegs verhindern können, daß sich Fehler, die durch kein Gesetz verboten werden können, einschleichen, wie z. B. jene sind, wozu der völlige Müßiggang führt, und welche nicht selten das Verderben eines Staates herbeiführen. Denn die Menschen legen im Frieden bald alle Furcht ab, und werden allmählig aus wilden Barbaren civilisirt oder human, und so am Ende

weichlich und träge, und suchen sich gegenseitig nicht an Tugend, sondern an Pracht und Verschwendung zu überbieten, wodurch sie dann die vaterländischen Sitten zu verachten und fremde anzunehmen, d. h. zu dienen beginnen.

§. 5.

Zur Verhütung solcher Uebel haben viele versucht, Aufwandsgesetze zu geben, aber vergebens. Denn alle Rechte, die ohne den Nachtheil des Andern verletzt werden können, werden zum Spiel gehalten, und sind weit entfernt die Begierden und Lüste der Menschen zu zügeln, im Gegentheil geben sie denselben nur noch mehr Spannkraft; denn „wir streben stets nach dem Verbotenen und wünschen das, was uns versagt ist." Und den müßigen Menschen fehlt es nie an Geist, die Gesetze zu umgehen, welche für Dinge gegeben sind, die sich nicht geradezu verbieten lassen, wie z. B. Gastgelage, Spiele, Kleiderpracht u. dgl. mehr, wo nur der Mißbrauch schädlich und nach den Vermögensumständen eines Jeden zu beurtheilen ist, so daß man mit einem allgemeinen Gesetze nichts dagegen ausrichten kann.

§. 6.

Ich schließe daher, daß jene gewöhnlichen

Fehler des Friedens, von denen wir hier reden, nie unmittelbar, sondern mittelbar verhindert werden müssen, und zwar dadurch, daß man dem dem Staate eine solche Grundlage gibt, bei welchem die Meisten nicht gerade, was unmöglich wäre, weise zu leben sich bemühen, sondern von solchen Leidenschaften sich leiten lassen, die dem Staate zum größeren Nutzen gereichen. Deßhalb muß man hauptsächlich darauf trachten, daß die Reichen, wenn nicht sparsam, doch habsüchtig sind; denn es ist kein Zweifel, daß, wenn diese Leidenschaft der Habsucht, die allgemein und beständig ist, von der Ehrbegierde genährt wird, die meisten Menschen kein höheres Streben kennen, als ihr Vermögen ohne Schande zu vergrößern, damit sie zu Ehrenstellen gelangen und die größte Unehre vermeiden können. Wenn wir daher die Grundlagen der beiden in den zwei vorigen Capiteln erklärten aristokratischen Regierungsformen betrachten, so werden wir eben dieses Resultat aus ihnen erhalten. Denn die Zahl der Regierenden ist in beiden so groß, daß größtentheils den Reichen der Weg zur Regierung und zur Erlangung der hohen Staatsämter offen steht. Wenn überdieß noch (wie wir §. 47, C. 8 gesagt haben) festgesetzt würde, daß diejenigen Patrizier, die mehr schuldig sind, als sie

bezahlen können, aus der Klasse der Patrizier gestoßen, und diejenigen, die unverschuldet ihr Vermögen verloren haben, wieder in ihrem frühern Verhältnisse eingesetzt werden, so ist kein Zweifel, daß Alle, so weit sie können, ihr Vermögen zu Rath halten werden. Ueberdieß würde die Nachahmung fremder und die Verachtung einheimischer Sitten nie so weit einreißen, wenn durch ein Gesetz bestimmt wäre, daß die Patrizier und Alle, die sich um Ehrenämter bewerben, sich durch eine eigene Tracht auszeichnen müßten (siehe darüber §. 25 und 47 Cap. 8). Und so kann man in jedem Staate andere Einrichtungen aussinnen, die der Natur des Landes und dem Geiste des Volkes angemessen sind, und vor Allem sorgfältig darauf wachen, daß die Unterthanen mehr aus freien Stücken, als durch Gesetzeszwang ihre Pflicht thun.

§. 7.

Denn ein Staat, der auf nichts Anderes bedacht ist, als die Menschen durch Furcht zu leiten, wird mehr ohne Fehler, als vortrefflich seyn. Die Menschen aber müssen so geleitet werden, daß sie nicht unter Leitung, sondern nach eigenem Urtheil und freiem Entschlusse zu leben glauben, und daß sie blos von der Freiheitsliebe, von dem Streben nach größerem

Reichthum und von der Hoffnung hohe Staatsämter zu erlangen, in der Pflicht gehalten werden. Uebrigens sind Bildsäulen, Triumphe und andere Aufmunterungsmittel zur Tugend mehr Zeichen der Sklaverei als der Freiheit; denn dem Sklaven, nicht dem freien Manne bestimmt man eine Belohnung für die gute That. Ich gestehe zwar, daß die Menschen durch derlei Sporn am meisten gereizt werden, aber so wie man sie Anfangs den großen Männern, so erkennt man sie später auch bei wachsendem Neide den Verdienstlosen, den von großem Reichthum Aufgeblasenen zu, zur großen Entrüstung aller Guten. Dann werden Alle, die mit ihrer Eitern Triumphen und Bildsäulen groß thun, sich für beleidigt halten, wenn man ihnen nicht den Vorzng vor den Andern einräumt. Endlich, um vom Uebrigen zu schweigen, ist es gewiß, daß die Gleichheit, durch die, wenn sie einmal verloren ist, auch die gemeinschaftliche Freiheit nothwendig zu Grunde geht, auf keine Weise erhalten werden kann, so bald ein öffentliches Gesetz einem Manne von ausgezeichneten Verdiensten besondere Ehrenbezeugungen zuerkennt.

§. 8.

Nachdem wir dieses aufgestellt, wollen wir nun sehen, ob dergleichen Staaten durch eine

Selbstverschuldung zu Grunde gehen können. Wenn irgend ein Staat ewig seyn kann, so wird es nothwendig der seyn, dessen einmal gehörig eingesetzte Rechte unangetastet bleiben; denn die Seele eines Staates sind die Rechte, in ihrer Aufrechthaltung erhält sich nothwendig auch der Staat. Aber Rechte können nicht unüberwindlich seyn, wenn sie nicht durch die Vernunft und die gemeinschaftliche Leidenschaft der Menschen geschützt sind, außerdem sind sie, wenn sie sich nämlich blos auf die Hülfe der Vernunft stützen, gewiß unwirksam und leicht überwunden. Da wir also gezeigt haben, daß die Grundgesetze der beiden aristokratischen Regierungsformen mit der Vernunft und der gemeinsamen Leidenschaft der Menschen übereinstimmen, so können wir auch behaupten, daß, wenn irgend ein Staat überhaupt, nothwendig dieser ewig seyn müß, oder daß er durch keine Selbstverschuldung, sondern nur durch irgend ein unvermeidliches Geschick zu Grunde gehen kann.

§. 9.

Man kann aber noch den Einwurf machen, daß die Gesetze eines Staates, obgleich sie nach dem Vorhergehenden durch die Vernunft und die gemeinsame Leidenschaft der Menschen geschützt werden, dennoch bisweilen überwunden werden

können. Denn es gibt keine Leidenschaft, die nicht bisweilen von einer stärkern und entgegengesetzten Leidenschaft besiegt würde; denn wir sehen oft, wie die Todesfurcht von der Begierde nach fremdem Gute besiegt wird. Wer aus Schrecken vor dem Feinde flieht, läßt sich durch keine Furcht vor etwas Anderem zurückhalten, sondern er stürzt sich in die Fluten, oder rennt ins Feuer, um dem feindlichen Schwerte zu entgehen. So wohlgeordnet demnach auch ein Staat, so vortrefflich seine Rechte eingerichtet seyn mögen, so halten doch Alle in der höchsten Noth des Staates, wenn Alles, wie es zu geschehen pflegt, von panischem Schrecken ergriffen ist, das allein, was die gegenwärtige Angst eingibt, ohne Rücksicht auf die Zukunft oder auf die Gesetze, für das rechte Mittel; aller Augen richten sich auf den durch Siege berühmten Mann, entbinden ihn von den Gesetzen, verlängern (was das schlimmste Beispiel ist!) seine Regierungszeit, und überlassen den ganzen Staat seiner Treue; ein Umstand, der den Untergang des römischen Reiches herbeiführte. Doch um jenem Vorwurfe zu begegnen, sage ich erstlich, daß in einem wohleingerichteten Staate ein ähnlicher Schrecken gar nicht entsteht, ohne eine gerechte Ursache, und daher kann jener Schrecken und die daraus

entſtandene Verwirrung keiner Urſache, die die menſchliche Einſicht vermeiden konnte, zugeſchrieben werden. Ferner iſt zu bemerken, daß in einem Staate, wie wir ihn im Vorhergehenden beſchrieben haben, es (nach §. 9 und 25. Cap. 8.) nicht vorkommen kann, daß Einer oder der Andere durch den Ruhm ſeines Verdienſtes ſo hervorſteht, daß Aller Blicke ſich blos auf ihn richten; ſondern er muß nothwendig mehre Nebenbuhler haben, die die Gunſt vieler Andern beſitzen. Mag nun auch in einer Republik durch einen Schrecken Verwirrung entſtehen, ſo wird doch Niemand die Geſetze hintergehen, und Jemanden gegen das Geſetz zur Militärherrſchaft verhelfen können, ohne daß ſogleich mit denen ein Streit entſteht, die Andere an dieſer Stelle haben wollen, zu deſſen Schlichtung man nothwendig zu den einmal eingeſetzten, und von Allen anerkannten Rechten zurückkehren, und die Staatsangelegenheiten nach den gegebenen Geſetzen ordnen muß. Ich kann alſo abſolut behaupten, daß ſowohl eine Regierung, die von einer Stadt, als hauptſächlich auch jene, die von mehren Städten ausgeübt wird, ewig iſt, oder von keiner inneren Urſache aufgelöst oder in eine andere Form verwandelt werden kann.

Elftes Capitel.

Von der Demokratie.

§. 1.

Ich komme endlich auf die dritte, vollkommen unumschränkte Regierungsform, die wir die demokratische nennen. Wir sagten, daß sie sich von der aristokratischen vorzüglich dadurch unterscheide, daß es in der letzteren blos von dem Willen des höchsten Rathes und der freien Wahl abhängt, daß dieser oder jener Patrizier ernannt werde, so daß Niemand auf die Erblichkeit des Stimmrechts und der Staatsämter Anspruch machen, und auch Niemand jenes Recht mit Recht fordern kann, wie es bei der Regierungsform, von der wir jetzt handeln, der Fall ist. Denn Alle, deren Eltern Bürger, oder welche Landeskinder sind, oder welche um den Staat Verdienste haben, oder überhaupt denen das Gesetz wegen anderer Ursachen das Bürgerrecht ertheilt, diese Alle, sage ich, können mit Recht Anspruch auf das Stimmrecht im höchsten Rathe und auf alle Staatsämter machen, und es kann ihnen blos wegen eines Verbrechens oder wegen einer Ehrloserklärung verweigert werden.

§. 2.

Wenn daher das Gesetz bestimmt, daß blos die Alten, die ein gewisses Alter zurückgelegt haben, oder nur die Erstgebornen, sobald es ihr Alter erlaubt, oder diejenigen, die zum Staate eine gewisse Geldsumme beisteuern, das Stimmrecht im höchsten Rathe und die Leitung der Staatsgeschäfte haben sollen, so muß doch, obgleich auf diese Weise der höchste Rath leicht aus weniger Bürgern, als sie die oben bezeichnete aristokratische Regierungsform erfordert, bestehen könnte, nichts destoweniger ein solcher Staat ein demokratischer genannt werden, weil seine Bürger, die zur Regierung des Staates bestimmt werden, nicht vom höchsten Rathe wie die Patrizier, dazu gewählt, sondern von dem Gesetze dazu bestimmt werden. Und obwohl auf diese Art solche Staaten, wo nicht die Auserwählten, sondern solche, die der Zufall zu den Reichsten gemacht hat, oder die Erstgebornen zur Regierung bestimmt werden, der aristokratischen Regierungsform nachzustehen scheinen, so kommt es doch, wenn wir die Praxis oder den gewöhnlichen Zustand der Menschen betrachten, auf Eins heraus. Denn den Patriziern werden doch immer diejenigen als die Besten erscheinen, welche reich, oder ihre Blutsverwandten oder Befreundete sind.

Und in der That, wenn es mit den Patriziern so stände, daß sie ohne alle Leidenschaft und einzig aus Eifer für das öffentliche Beste ihrer patrizischen Collegen wählten, so wäre nichts mit der aristokratischen Regierung zu vergleichen. Aber die Erfahrung hat das Gegentheil nur zu häufig gelehrt, besonders in Oligarchien, wo der Wille der Patrizier in Ermanglung der Nebenbuhler meistens über dem Gesetze steht. Denn hier schließen die Patrizier mit Fleiß die Besten vom Rathe aus, und suchen sich solche Rathgenossen, die ganz von ihrem Worte abhängen, so daß in einem solchen Staate die Sachen weit schlechter stehen, weil die Wahl der Patrizier nur von dem unumschränkten freien oder an kein Gesetz gebundenen Willen einiger Wenigen abhängt. — Doch ich kehre zu dem Angefangenen zurück.

§. 3.

Aus dem Vorhergehenden sieht man, daß wir uns verschiedene Arten der demokratischen Regierungsform denken können. Meine Absicht jedoch ist nicht von jeder besonders, sondern nur von derjenigen zu sprechen, worin unbedingt Alle, die unter vaterländischen Gesetzen stehen, und unabhängig sind, und makellos leben, das Stimmrecht im höchsten Rathe und das Recht auf Bekleidung der Staatsämter haben. Ich sage

ausdrücklich „wenn sie nur unter vaterländischen Gesetzen stehen;“ um die Fremden auszuschließen, die einem andern Staatsverbande angehören. Ich setzte ferner hinzu „daß sie nur unter dem Gesetze des Staates, sonst jedoch in keinerlei Abhängigkeit stehen dürften,“ um die Weiber und Sklaven auszuschließen, die in der Gewalt der Männer und der Herren sind, und auch die Kinder und die Unmündigen, solang sie sich in der Gewalt der Eltern und Vormünder befinden. Ich sagte endlich auch: „die makellos leben,“ um vor Allem diejenigen auszuschließen, die wegen eines Verbrechens oder schimpflicher Lebensweise ehrlos sind.

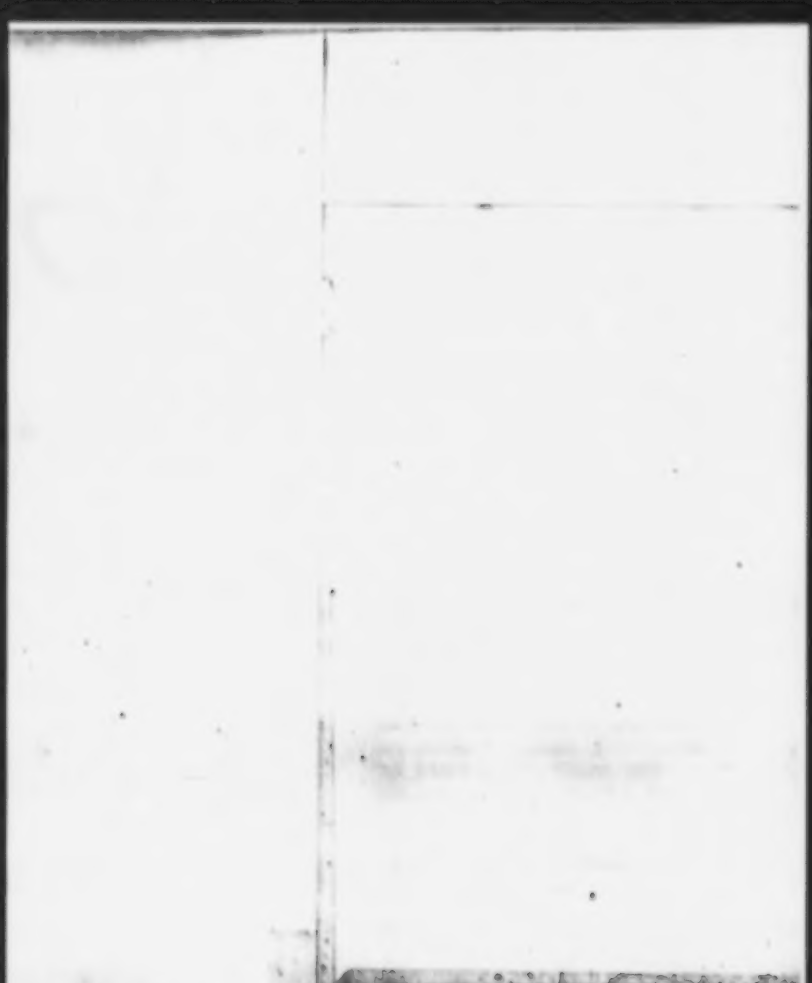
§. 4.

Man wird nun vielleicht fragen, ob die Frauen von Natur oder durch ein Gesetz in der Gewalt der Männer stehen; denn wenn es nur von einem Gesetze herrühret, so kann uns kein Grund bewegen, die Frauen von der Regierung auszuschließen. Wenn wir die Erfahrung zu Rath ziehen, so werden wir den Grund in der Schwäche der Frauen finden. Denn es kam nirgends vor, daß Männer und Frauen zugleich regierten, sondern allenthalben, wo wir Männer und Frauen finden, werden wir die Männer regieren und die Frauen gehorchen, und in diesem Verhältnisse beide

Geschlechter in Eintracht leben sehen. Dagegen duldeten die Amazonen, die der Sage nach einst Herrscherinnen waren, durchaus keine Männer auf ihrem vaterländischen Boden, sondern zogen blos die Mädchen groß und tödteten die Knaben nach der Geburt. Wenn nun naturgemäß die Frauen den Männern gleich wären, wenn sie an Seelenstärke und an Geist, worin hauptsächlich die menschliche Kraft und folglich auch das Recht besteht, ebenso stark wären, so würde es gewiß unter so vielen und so verschiedenen Nationen einige geben, wo beide Geschlechter gleicherweise regierten, andere, wo die Männer von Frauen beherrscht und so erzogen würden, daß sie an Geist hinter ihnen zurückblieben. Da dieß aber nirgends der Fall ist, so darf man durchaus behaupten, daß die Frauen von Natur mit den Männern keine gleichen Rechte haben, sondern ihnen vielmehr nothwendig nachstehen, und daß es so eine Unmöglichkeit ist, daß beide Geschlechter gleicherweise regieren, geschweige denn, daß die Frauen über die Männer herrschen. Wenn wir überdieß die menschlichen Leidenschaften bedenken, wie nämlich die Männer die Frauen bloß aus Sinnlichkeit lieben, und deren Geist und Verstand nur nach dem Grade ihrer Schönheit schätzen; wie es ferner die Männer heftig verdrießt,

wenn die Frauen, die sie lieben, auf irgend eine Weise Anderen ihre Gunst bezeigen, und was dergleichen mehr ist, so sehen wir mit leichter Mühe, daß es nicht ohne großen Nachtheil für den Frieden geschehen kann, daß Männer und Frauen gleicher Weise regieren. — Doch genug hiervon.

(Der übrige Theil.)



III.

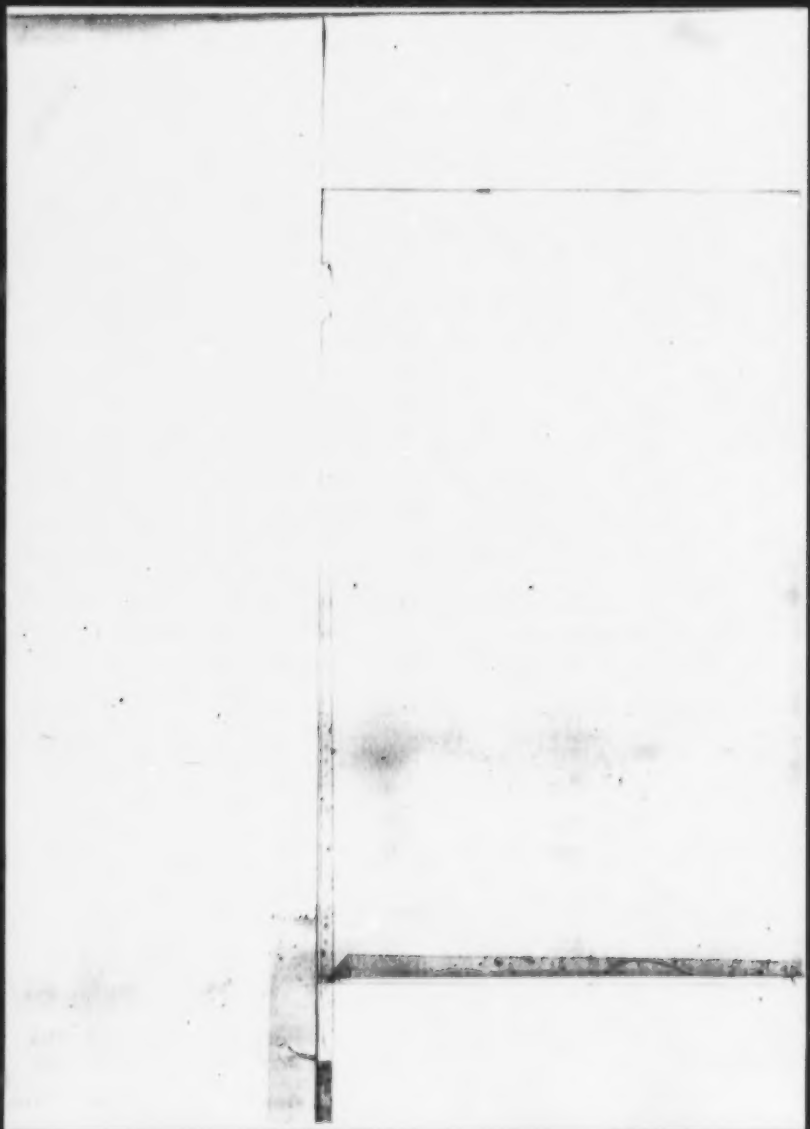
Abhandlung

über die

Ausbildung des Verstandes

und

über den Weg, am besten zur wahren Erkenntniß der Dinge zu gelangen.



Erinnerung an den Leſer!

Die Abhandlung über die Ausbildung des Verſtandes, die wir dir hier, geneigter Leſer, unvollendet übergeben, hatte der Verfaſſer bereits vor vielen Jahren geſchrieben. Er hatte ſtets die Abſicht ſie zu vollenden, aber ſtets durch andre Geſchäfte daran verhindert, und endlich durch den Tod hinweggeriſſen, konnte er ſie nicht zu dem erwünſchten Ende bringen. Da ſie aber viel Ausgezeichnetes und Nützliches enthält, was, wie wir nicht zweifeln, dem ernſten Forſcher der Wahrheit von nicht geringem Nutzen ſeyn wird, ſo wollten wir dir dieſelbe nicht vorenthalten;

und damit du auch das viele Dunkle, Unausgearbeitete und Ungefeilte, welches deßhalb darin vorkommt, gerne entschuldigest, so wollten wir dich nur auf diese Umstände aufmerksam machen. Lebe wohl. —

Nachdem mich die Erfahrung gelehrt hat, daß Alles, was im gewöhnlichen Leben häufig begegnet, eitel und unnütz sey; da ich sah, daß Alles, wovon und was ich fürchtete, nur in so weit gut oder schlecht sey, als in wiefern die Seele davon bewegt werde; beschloß ich endlich nachzuforschen, ob es etwas gebe, was wahrhaft gut und aus sich selbst mittheilsam sey, und wovon allein, mit Entfernung alles Uebrigen, die Seele ergriffen werde; ja ob es etwas gebe, nach dessen Auffindung und Erlangung ich einer beständigen und höchsten Freude auf ewig genießen könnte. Ich sage: beschloß ich endlich; denn beim ersten Anblick schien es unrathsam, wegen einer noch ungewissen Sache das Gewisse aufgeben zu wollen. Ich sah nämlich die Vortheile, die man aus der Ehre und den Reichthümern erlangt, und daß ich von ihrer Erlangung abzustehen gezwungen wurde, wenn ich mich ernstlich um eine andre und neue Sache bemühen wollte; und wenn vielleicht das höchste Glück in jenen läge, so sah ich wohl ein, daß ich sie entbehren müßte; daß ich aber, wenn es nicht in ihnen lag,

und ich mich nur um sie Mühe gab, auch das höchste Gtück entbehrte. Ich überlegte daher in meinem Geiste, ob es vielleicht nüzlich wäre, zu einem neuen Zustande, oder wenigstens zu dessen Gewißheit zu gelangen, ohne daß ich die Ordnung und die allgemeine Einrichtung meines Lebens zu ändern brauchte, was ich oft umsonst versucht habe. Denn was meistentheils im Leben begegnet, und bei den Menschen, wie aus ihren Werken zu ersehen ist, als das höchste Gut geschäzt wird, wird auf diese drei Dinge zurükgeführt: nämlich auf Reichthum, Ehre und Sinnenlust. Durch diese drei wird der Geist so zerstreut, daß er durchaus nicht über ein anderes Gut nachdenken kann. Denn was die Sinnenlust betrifft, so wird durch sie die Seele so aufgelöst, als wenn sie in etwas Gutem ruhte, wodurch sie am meisten verhindert wird, an ein anderes zu denken; aber nach diesem Genusse folgt die größte Traurigkeit, welche, wenn sie den Geist nicht auflöst, ihn doch verwirrt und abstumpft. Durch das Streben nach Ehre und Reichthum wird der Geist nicht weniger zerstreut, besonders wenn dieselben um ihrer selbst willen gesucht werden, * weil sie dann als das höchste Gut

* Wir hätten dieß umständlicher und deutlicher erklären können, nämlich durch Unterscheidung der

vorausgesetzt werden. Durch die Ehre wird aber der Geist noch viel mehr zerstreut; denn sie wird stets als etwas an und für sich Gutes vorausgesetzt und gleichsam als der letzte Zweck, auf welchen sich Alles beziehe. Sodann findet hiebei nicht, wie bei der Sinnenlust Reue Statt; sondern je mehr man von beiden besitzt, desto größer wird die Freude daran; und folglich werden wir auch mehr und mehr gereizt, beide zu vermehren; wenn wir uns aber in irgend einem Falle in unserer Hoffnung täuschen, dann entsteht die höchste Traurigkeit. Es ist endlich die Ehre ein großes Hinderniß deßhalb, weil man, um sie zu erlangen, das Leben nothwendig, nach den Begriffen der Menschen richten, nämlich das, was die Menschen gemeiniglich fliehen, fliehen, und was sie gemeiniglich suchen, suchen muß.

Da ich also sah, daß dieß alles dem Bemühen um eine neue Lebensweise so hinderlich sey, ja daß es so geradezu entgegenstehe, daß man von dem Einen oder Andern nothwendig abstehen müsse, so war ich gezwungen, zu unter-

Reichthümer, die entweder um ihrer selbst willen, oder wegen Ehre, oder wegen Sinnenlust, oder wegen Gesundheit oder zur Unterstützung der Wissenschaften und Künste gesucht werden. Doch wir sparen das auf seinen rechten Ort auf, weil es nicht hieher gehört, dieß so genau zu untersuchen.

ſuchen, was mir nützlicher wäre; nämlich wie ich ſagte, ſchien ich ein gewiſſes Gut für ein ungewiſſes aufgeben zu wollen. Aber nachdem ich mich ein wenig mit dieſer Sache beſchäftigt hatte, fand ich zuerſt, daß, wenn ich mit Verzicht auf jene Dinge ein neues Leben ergriffe, ich ein ſeiner Natur nach ungewiſſes Gut (wie wir leicht aus dem Geſagten abnehmen können), für ein zwar nicht ſeiner Natur nach (denn ich ſuchte ein ſtetiges Gut), ſondern nur in Betreff ſeiner Erlangung ungewiſſes Gut aufgeben würde. Durch anhaltendes Nachdenken aber kam ich dahin, daß ich ſah, daß ich dann, wenn ich nur tiefer darüber nachdenken könnte, gewiſſe Uebel für ein gewiſſes Gut aufgeben würde. Denn ich ſah, daß ich in der größten Gefahr ſchwebte und gezwungen ſey, ein wenn auch ungewiſſes Mittel mit voller Kraft ſuchen zu müſſen, wie ein an tödtlicher Krankheit Darniederliegender, der den gewiſſen Tod voranſieht, wenn er kein Mittel dagegen gebraucht, eben dieſes, wenn es auch ungewiß iſt, doch mit aller Kraft ſuchen muß, nämlich weil darin ſeine ganze Hoffnung liegt. Alles jenes aber, was der große Hauſe verfolgt, bringt nicht nur kein Mittel zur Erhaltung unſeres Seyns, ſondern verhindert es ſogar, und iſt oft die Urſache des Untergangs derjenigen, die es

besitzen, und immer die Ursache des Untergangs derjenigen, die davon eingenommen sind.*

Denn es gibt sehr viele Beispiele von solchen, die für ihre Reichthümer eine Verfolgung bis auf den Tod gelitten haben, und auch von solchen, die, um Schätze zu erwerben, sich so vielen Gefahren ausgesetzt haben, daß sie endlich ihre Thorheit mit dem Leben bezahlten. Nicht weniger sind die Beispiele von solchen, die, um Ehre zu erlangen oder zu behaupten, das größte Elend erduldet haben. Unzählig endlich sind die Beispiele solcher, die durch zu große Wollust ihren Tod beschleunigt haben. Es schienen ferner diese Uebel daraus entstanden zu seyn, daß das ganze Glück oder Unglück allein im Folgenden liegt, nämlich in der Beschaffenheit des Objekts, dem wir mit Liebe anhängen; denn darüber, was man nicht liebt, wird nie Streit entstehen, es wird keine Trauer seyn, wenn es zu Grunde geht, kein Neid, wenn es ein Anderer besitzt, keine Furcht, kein Haß, und mit einem Worte, keine Seelenbewegungen; was doch Alles Statt findet in der Liebe zu denjenigen Dingen, die zu Grunde gehen können, wie all das, wovon wir eben gesprochen haben. Aber die Liebe zu einer ewigen und unendlichen

* Das ist noch genauer zu beweisen.

Sache nährt die Seele bloß mit Freude, und ist selbst jeder Traurigkeit untheilhaft; was sehr wünschenswerth und mit ganzer Kraft zu suchen ist. Ich habe mich aber nicht ohne Ursache der Worte bedient: wenn ich nur ernstlich überlegen könnte; denn obwohl ich dieß im Geiste so deutlich begriff, so konnte ich deßhalb doch nicht alle Habsucht, Ehrgeiz und Sinnenlust ablegen.

Das Eine sah ich, daß der Geist, so lange er sich diesen Gedanken zuwendete, sich von jenen Dingen abwendete und ernstlich über eine neue Lebensweise nachdachte, was mir zu großem Troste war. Denn ich sah, daß jene Uebel nicht der Art waren, daß sie keinen Gegenmitteln weichen wollten. Und obwohl im Anfange diese Zwischenräume selten waren und nur sehr kurze Zeit hindurch dauerten, so waren doch, nachdem mir das wahre Gut mehr und mehr bekannt wurde, jene Zwischenräume häufiger und länger; besonders da ich sah, daß die Erwerbung des Geldes, oder die Sinnenlust und der Ehrgeiz solange hinderlich seyen, als sie ihrer selbst willen, und nicht als Mittel zu andern Dingen gesucht werden; wenn sie aber als Mittel gesucht werden, werden sie auch Maß halten und durchaus nicht entgegen seyn; sondern im Gegentheil zu dem Zwecke, weßhalb sie gesucht werden,

viel beitragen, wie wir an seinem Orte zeigen werden.

Hier will ich nur kurz sagen, was ich unter dem wahren Guten verstehe, und zugleich was das höchste Gut sey. Um das recht zu verstehen, muß bemerkt werden, daß man gut und bös nur verhältnißmäßig sagt, so daß eine und dieselbe Sache gut und bös genannt werden kann je nach verschiedenen Rücksichten, auf dieselbe Weise wie vollkommen und unvollkommen. Denn nichts kann, nach seiner Natur betrachtet, vollkommen oder unvollkommen heißen; besonders wenn wir wissen, daß Alles, was geschieht, nach einer ewigen Ordnung und nach gewissen Naturgesetzen geschehe. Da aber die menschliche Schwäche jene Ordnung mit ihren Gedanken nicht erreichen kann, und inzwischen der Mensch begreift, daß es eine menschliche Natur gebe, die viel stärker als die seinige ist, und er zugleich kein Hinderniß sieht, eine solche Natur zu erlangen: so wird er angeregt, Mittel zu suchen, die ihn zu einer solchen Vollkommenheit bringen können; und alles das, was als Mittel dienen kann, dahin zu gelangen, wird das wahre Gut genannt; das höchste Gut aber ist, dahin zu gelangen, daß man mit andern Individuen, wenn es seyn kann, einer solchen Natur genieße. Was das aber für eine

Natur sey, werden wir an seinem Orte zeigen, daß sie nämlich der Gedanke der Einheit sey, * welche der Geist mit der ganzen Natur hat. Dieß ist also der Zweck, nach welchem ich strebe, nämlich eine solche Natur zu erlangen und zu suchen, daß Viele mit mir eben dahin streben, d. h. es gehört auch zu meinem Glücke, mich zu bemühen, daß viele Andre dasselbe, was ich, erkennen, damit ihre Erkenntniß und ihr Verlangen vollkommen mit meiner Erkenntniß und meinem Verlangen übereinstimmen; und zu diesem Zwecke ist es nöthig, ** so viel von der Natur zu erkennen, als zur Erlangung einer solchen Natur hinreicht; sodann eine solche Gesellschaft zu bilden, wie sie verlangt wird, damit möglichst Viele aufs leichteste und sicher dahin gelangen können. Ferner muß man sich der Moralphilosophie so wie der Lehre von der Kindererziehung befleißen; und weil die Gesundheit kein geringes Mittel zur Erreichung dieses Zweckes ist, muß auch die gesammte Heilkunde entworfen werden; und weil Vieles, was schwierig ist, durch Kunst leicht

* Das wird an seinem Orte weitläufiger erklärt.

** Man bemerke, daß ich hier nur diejenigen Wissenschaften aufzählen will, die zu unserm Zwecke nöthig sind, daß ich mich aber nicht um ihre Reihenfolge bekümmere.

gemacht wird, und wir damit viel Zeit und Bequemlichkeit im Leben gewinnen können, so darf man auch die Mechanik auf keine Weise dabei außer Augen lassen. Vor Allem aber muß ein Mittel erdacht werden, die Erkenntniß zu heilen, und sie, so viel es im Anfang geht, zu reinigen, damit sie die Dinge glücklich und ohne Irrthum und möglichst gut erkenne. Daraus kann schon Jeder sehen, daß ich alle Wissenschaften auf einen Zweck und eine Absicht hinleiten will, * nämlich damit man zu der höchsten menschlichen Vollkommenheit, von der wir sprachen, gelange; und so werden wir alles das, was uns in den Wissenschaften nicht unserm Zweck näher bringt, als unnütz verwerfen müssen, d. i. wir müssen, um es mit einem Worte zu sagen, all unser Wirken wie unsre Gedanken auf diesen Zweck richten. Weil es aber, indem wir ihn zu erreichen suchen und uns bemühen, die Erkenntniß auf den rechten Weg zu leiten, auch nothwendig ist zu leben, so müssen wir vor Allem gewisse Lebensregeln als gut voraussetzen, nämlich folgende:

1) Man muß nach der Fassungskraft des Volkes reden, und alles das thun, was uns in der Erreichung unseres Zweckes kein Hinderniß

* Der Zweck in allen Wissenschaften ist ein einziger, auf den alle gerichtet werden müssen.

bringt. Denn wir können nicht wenig Vortheil von ihm erlangen, wenn wir nur seiner Fassungskraft so viel als möglich nachgeben; dazu kommt, daß sie auf diese Weise dem Anhören der Wahrheit ein williges Ohr leihen.

2) Man genieße das Vergnügen nur so weit als es zur Erhaltung der Gesundheit hinreicht.

3) Man suche endlich nur so viel Geld oder überhaupt von einer andren Sache, als zum Unterhalt des Lebens und der Gesundheit und zur Beobachtung der Landessitten, die unserm Zwecke nicht entgegen sind, hinreicht.

Nach diesen Sätzen will ich zum ersten, was vor Allem geschehen muß, schreiten, nämlich zur Ausbildung des Verstandes und zu dessen Befähigung, die Dinge so zu verstehen, wie es zur Erlangung unseres Zweckes nöthig ist. Damit dieß geschehe, verlangt die Ordnung, die wir von Natur haben, daß ich hier alle Arten der Wahrnehmung aufzähle, die ich bisher hatte, um etwas ungezweifelt zu bejahen, oder zu verneinen, damit ich dann die beste von allen auswähle und zugleich meine Kräfte und die Natur, die ich zu vervollkommnen wünsche, kennen zu lernen beginne.

Wenn ich recht aufmerke, können alle hauptsächlich auf 4 zurückgeführt werden:

1) Es gibt eine Wahrnehmung, die wir vom Hörensagen, oder durch ein s. g. beliebiges Kennzeichen haben.

2) Es gibt eine Wahrnehmung, die wir durch eine unbestimmte Erfahrung, d. i. durch eine Erfahrung haben, die nicht von der Erkenntniß bestimmt wird, sondern nur so heißt, weil sie zufällig sich so darbietet, und wir keine andre Erfahrung gemacht haben, die ihr widerstreitet, und sie so gleichsam unerschütterlich bei uns bleibt.

3) Es gibt eine Wahrnehmung, wo das Wesen einer Sache aus einer andern Sache geschlossen wird, aber nicht adäquat; und das geschieht, * wenn wir entweder aus einer Wirkung eine Sache abnehmen, oder wenn man aus etwas

* Wenn dieß geschieht, erkennen wir von der Ursache nichts wegen jenem, was wir in der Wirkung betrachten; was sich genugsam daraus ergibt, daß man dann die Sache nur mit den allgemeinsten Ausdrücken erklärt, nämlich so: „also gibt es Etwas; also gibt es eine Kraft" u. s. w. Oder auch daraus, daß man dieselbe negativ ausdrückt: „also findet dieß, oder jenes nicht Statt." Im zweiten Falle wird etwas der Ursache wegen der Wirkung beigelegt, was klar erkannt wird, wie ich in einem Beispiele zeigen werde; aber nichts als die Eigenschaften, nicht aber das besondere Wesen der Sache.

Allgemeinem, was stets von einer Eigenschaft begleitet wird, einen Schluß zieht.

4) Endlich gibt es eine Wahrnehmung, wo eine Sache bloß aus ihrem Wesen, oder aus der Kenntniß ihrer nächsten Ursache begriffen wird.

Das Alles will ich durch Beispiele erleuchten. Ich weiß bloß vom Hörensagen meinen Geburtstag, und daß ich die und die Eltern hatte u. dgl. woran ich nie gezweifelt habe. Durch unbestimmte Erfahrung weiß ich, daß ich sterben werde; denn das behaupte ich deßhalb, weil ich andere Meinesgleichen sterben sah, obwohl weder Alle in demselben Zeitraume lebten noch an denselben Krankheiten starben. Dann weiß ich auch durch unbestimmte Erfahrung, daß das Oel ein geeignetes Mittel zur Nährung der Flamme ist, und daß das Wasser zu deren Löschung geeignet ist; ich weiß auch, daß der Hund ein bellendes Thier, und der Mensch ein vernünftiges Thier ist, und so kenne ich fast Alles, was zum Gebrauch des Lebens gehört. — Aber aus einer andern Sache schließen wir so: wenn wir klar begreifen, daß wir einen solchen und keinen andern Körper empfinden; dann, sage ich, schließen wir klar, daß die Seele mit dem Körper vereinigt sey, * welche Vereinigung die Ursache

* Aus diesem Beispiele ist, was ich eben bemerkt

solcher Empfindung ist; wie aber jene Empfindung und die Vereinigung beschaffen sey,* können wir nicht absolut daraus erkennen. Oder wenn ich die Natur des Gesichts und zugleich jene Eigenschaft desselben kenne, daß wir eine und dieselbe Sache auf eine große Entfernung kleiner sehen, als wenn wir sie aus der Nähe betrachten; so schließen wir dann, daß die Sonne größer sey als sie erscheint, u. dergl. mehr. Endlich wird eine Sache bloß durch das Wesen der Sache wahrgenommen; nämlich wenn ich daraus, daß habe, leicht das zu sehen. Denn durch jene Vereinigung erkennen wir nichts als die Empfindung selbst, nämlich der Wirkung, aus der wir auf die Ursache, von der wir nichts erkennen, schlossen.

* Ein solcher Schluß ist, wenn er auch gewiß ist, doch nicht sicher genug, wenn man nicht ganz vorsichtig ist. Denn wenn man sich nicht äußerst hütet, wird man sogleich in Irrthümer verfallen: denn so wie man die Dinge so abstrakt, nicht aber nach ihrem wahren Wesen wahrnimmt, werden sie sogleich von der Einbildungskraft verwirrt. Denn die Menschen stellen sich das, was an sich einfach ist, in der Einbildungskraft als vielfach vor. Denn das, was sie abstrakt, getrennt und verwirrt wahrnehmen, benennen sie mit Namen, die sie zur Bezeichnung anderer mehr alltäglichen Dinge gebrauchen, und daher kommt es, daß sie sich in der Einbildungskraft diese Dinge ebenso vorstellen, wie sie sich jene Dinge vorzustellen pflegen, denen sie zuerst jene Namen beilegten.

ich etwas kenne, weiß, was das heißt: etwas kennen; oder wenn ich daraus, daß ich das Wesen der Seele kenne, weiß, daß sie mit dem Körper vereinigt ist. Durch dieselbe Kenntniß wissen wir, daß 2 und 3 Fünf sind, und daß zwei Linien, die einer dritten parallel sind, auch unter sich parallel sind, u. s. w. Doch waren der Dinge, die ich bisher durch solche Erkenntniß verstehen konnte, sehr wenige.

Um aber all dieß besser zu verstehen, will ich nur ein einziges Beispiel geben, nämlich dieses: Es werden drei Zahlen gegeben; man sucht dazu die vierte, die sich zur dritten, wie die zweite zur ersten verhalte. Die Kaufleute sagen nun hier mitunter, sie wüßten wie es anzufangen sey, um die vierte zu finden, weil sie nämlich jenes Verfahren, das sie nur so obenhin ohne Beweis von ihren Lehrern gehört haben, noch nicht vergessen haben; Andre aber machen aus der Erfahrung der einfachen Zahlen das allgemeine Axiom, wo nämlich die vierte Zahl sich von selbst ergibt, wie hier: 2, 4, 3, 6, wo sie erfahren, daß, die zweite mit der dritten multiplizirt, und dann das daraus folgende Produkt durch die erste dividirt, 6 als Quotient sich ergibt; und wenn sie sehen, daß sich dieselbe Zahl ergibt, welche sie ohne dieses Verfahren als

die Proportionalzahl kannten, so schließen sie dann, daß das Verfahren gut sey, um stets die vierte Proportionalzahl zu finden. Aber die Mathematiker wissen vermöge des Beweises von Satz 19. Buch 7. des Euclid, welche Zahlen unter sich proportional sind, nämlich aus der Natur der Proportion und ihrer Eigenschaft, weil nämlich die Zahl, die aus der ersten und vierten entsteht, der Zahl, die aus der zweiten und dritten entsteht, gleich ist; sie sehen aber dennoch keine adäquate Proportionalität der gegebenen Zahlen, und wenn sie sie sähen, so sehen sie sie nicht vermöge jenes Satzes, sondern nur anschauungsweise, ohne das Verfahren anzustellen. Um nun aus diesen Verfahrungsarten die beste zu wählen, ist erforderlich, daß wir kurz die Mittel herzählen, die zur Erreichung unseres Zweckes nothwendig sind, nämlich folgende:

1) Wir müssen unsre Natur, die wir zu vervollkommnen wünschen, genau und zugleich so viel von der äußern Natur als nöthig ist, kennen;

2) damit wir davon die Unterschiede der Dinge, ihre Uebereinstimmungen und Gegensätze richtig herleiten;

3) damit man richtig begreife, was sie leiden können, was nicht;

4) damit man dies mit der Natur und der

Kraft des Menschen vergleiche. Und daraus wird sich leicht die höchste Vollkommenheit, wozu der Mensch gelangen kann, ergeben.

Nachdem wir dieses so betrachtet, wollen wir sehen, welche Wahrnehmungsweise wir zu wählen haben.

Was die erste Art betrifft, so ergibt sich aus sich selbst, daß wir vom Gehör sagen, außerdem daß es etwas sehr Unsicheres ist, kein Wesen einer Sache erkennen, wie aus unserm Beispiele erhellt; und da man die besondere Existenz einer Sache nicht kennt, wenn man nicht ihr Wesen kennt, wie man nachher sehen wird, so schließen wir klar daraus, daß alle Gewißheit, welche wir vom Hörensagen erhalten, von den Wissenschaften auszuschließen sey. Denn vom einfachen Hörensagen, ohne daß ein eigenes Erkennen vorausgeht, wird man nie affizirt werden können.

Was die zweite Art betrifft, * kann man auch von Niemanden sagen, daß er eine Idee von jenem Verhältnisse erhalte, das er sucht. Außerdem daß sie etwas sehr Unsicheres und Zweckloses ist, so wird doch nie Jemand auf diese Art in Dingen der Natur etwas Anderes

* Hier werde ich etwas weitläufiger von der Erfahrung handeln, und die Verfahrungsmethode der Empiriker und neuen Philosophen prüfen.

als Zufälliges wahrnehmen, was niemals deutlich erkannt wird, als wenn man vorher die Wesen kennt. Und deßhalb muß auch diese Art ausgeschlossen werden.

Von der dritten aber muß man auf gewisse Weise sagen, daß wir die Idee einer Sache erhalten, und dann, daß wir auch ohne Gefahr eines Irrthums Schlüsse ziehen können; aber an sich wird sie doch kein Mittel seyn, zu unserer Vollkommenheit zu gelangen.

Blos die vierte Art umfaßt das adäquate Wesen einer Sache, und ohne Gefahr eines Irrthums; und deßhalb müssen wir hauptsächlich sie ergreifen. Wie sie also anzuwenden sey, damit unbekannte Dinge mit solcher Kenntniß von uns verstanden werden, und zugleich wie dieses bündig geschehe, werden wir zu erklären suchen. Nachdem wir wissen, welche Kenntniß uns nöthig ist, muß Weg und Methode angegeben werden, um die Dinge, die wir kennen lernen sollen, mit solcher Erkenntniß kennen zu lernen. Zu diesem Zwecke kommt zuerst in Betrachtung, daß hier keine Untersuchung ins Unendliche Statt finde; nämlich, um die beste Methode der Erforschung des Wahren zu finden, ist nicht eine andre Methode vonnöthen, um die Methode der Erforschung des Wahren zu finden; und um die zweite

Methode zu erforschen, ist keine andre dritte nöthig, und so ins Unendliche fort; denn auf diese Weise würde man nie zur Kenntniß des Wahren, ja zu gar keiner Kenntniß gelangen. Es verhält sich damit ganz so, wie es sich mit den körperlichen Werkzeugen verhält, wo man auf dieselbe Weise argumentiren könnte. Denn um Eisen zu schmieden braucht man einen Hammer, und um einen Hammer zu haben, muß er erst gemacht seyn; dazu braucht man wieder einen andern Hammer und andre Werkzeuge, und um auch dieß zu erhalten, braucht man wieder andre Werkzeuge, und so ins Unendliche; und so würde Jemand vergeblich zu beweisen versuchen, die Menschen hätten nicht die Macht, Eisen zu schmieden. Aber so wie die Menschen im Anfange mit angebornen Werkzeugen gewisse sehr leichte Dinge, obwohl mühsam und unvollkommen machen konnten, und nach deren Verfertigung andre schwierigere mit geringerer Mühe und vollkommener verfertigten, und so stufenweise von den einfachen Werken zu Werkzeugen, und von Werkzeugen zu anderen Werken und Werkzeugen fortfahrend dahin gelangten, daß sie so viele und so schwierige Dinge mit kleiner Mühe verfertigen; so macht sich auch der Verstand mit seiner

angebornen Kraft * Verſtandeswerkzeuge, womit er andre Kräfte zu andern Verſtandeswerken ** erlangt, und aus dieſen Werken andre Werkzeuge, oder die Kraft weiter nachzuforſchen; und ſo ſchreitet er ſtufenweiſe fort, bis er die Höhe der Weisheit erreicht. Daß es aber bei dem Verſtande ſich ſo verhalte, iſt leicht zu ſehen, wenn man nur erkennt, was die Methode der Erforſchung des Wahren, und was jene angebornen Werkzeuge ſeyen, deren es ſo ſehr bedarf, um aus ihnen andre Werkzeuge zu ſchaffen, um weiter fortzuſchreiten. Um dies zu beweiſen, verfahre ich ſo:

Die wahre Idee *** (denn wir haben eine wahre Idee) iſt verſchieden von dem Gegenſtande der Idee. Denn etwas Anderes iſt ein Zirkel, etwas Anderes die Idee des Zirkels. Denn die Idee des Zirkels iſt nicht etwas, was Peripherie

* Unter angebornen Kraft verſtehe ich das, was in uns nicht durch äußere Urſachen veranlaßt wird, und was ich ſpäter in meiner Philoſophie erklären werde.

** Hier werden die Werke genannt; in meiner Philoſophie werde ich erklären, was ſie ſeyen.

*** Man bemerke, daß wir hier nicht nur das, was ich eben ſagte, zeigen wollen, ſondern auch, daß wir bis hieher richtig verfahren ſind, und zugleich auch noch andre Dinge, die zu wiſſen durchaus nothwendig iſt.

und Centrum hat, wie der Zirkel, auch ist die Idee des Körpers der Körper selbst; und da sie nun verschieden ist von ihrem Objekte, so wird sie auch etwas an sich Erkennbares seyn, d. h. die Idee, hinsichtlich ihres formalen Wesens, kann das Objekt eines andern objektiven Wesens seyn, und wiederum dieses andre objektive Wesen kann auch an sich betrachtet etwas Wirkliches und Erkennbares seyn, und so ins Unendliche. Peter z. B. ist etwas Wirkliches; die wahre Idee aber von Peter ist das objektive Wesen von Peter, und in sich etwas Wirkliches und völlig verschieden von Peter selbst. Da also die Idee des Peter etwas Wirkliches ist, was ein eigenthümliches Wesen hat, so wird sie auch etwas Erkennbares seyn, d. h. das Objekt einer andern Idee, welche Idee objektiv Alles das in sich begreifen wird, was die Idee des Peter formell hat; und wiederum die Idee von der Idee des Peter hat wieder ihr Wesen, welches auch das Objekt einer andern Idee seyn kann, und so ins Unendliche. Das kann jeder verstehen, wenn er sieht, er wisse, was Peter sey, und er wisse auch, daß er wisse, und wiederum weiß, er wisse, daß er weiß u. s. w. Daraus ist klar, daß es, um das Wesen des Peter zu verstehen, nicht nöthig ist, die Idee des Peter

ſelbſt zu verſtehen, und noch viel weniger die Idee der Idee des Peter; was daſſelbe iſt, als wenn ich ſagte, es ſey nicht nöthig, daß ich wiſſe, daß ich weiß, ich wiſſe, und noch viel weniger ſey es mir nöthig zu wiſſen, daß ich wiſſe, ich wiſſe; ebenſo wenig als es zur Kenntniß des Weſens des Dreiecks nöthig iſt, das Weſen des Zirkels zu kennen. * Aber das Gegentheil findet Statt bei dieſen Ideen. Denn um zu wiſſen, daß ich weiß, muß ich nothwendig vorher wiſſen. Daraus ergibt ſich, daß die Gewißheit nichts als das objektive Weſen ſelbſt iſt, d. h. die Art, wie wir das formale Weſen empfinden, iſt die Gewißheit ſelbſt. Daraus ergibt ſich wieder, daß es zur Gewißheit der Wahrheit keines andern Kennzeichens bedarf, als daß man die wahre Idee habe: denn, wie wir zeigen, iſt es nicht nöthig, zu wiſſen, daß ich weiß, ich wiſſe. Hieraus ergibt ſich wiederum, daß Niemand wiſſen kann, was die höchſte Gewißheit iſt, wenn er nicht die adäquate Idee, oder das objektive

* Man bemerke, daß wir hier nicht unterſuchen, wie uns das erſte objektive Weſen angeboren ſey. Denn das gehört in die Forſchung der Natur, wo das weiter erklärt und zugleich gezeigt wird, daß es außer der Idee keine Beziehung, keine Benennung und auch keinen Willen gibt.

Wesen einer Sache hat; weil nämlich Gewißheit und objektives Wesen einerlei ist. Da also die Wahrheit keines Kennzeichens bedarf, sondern es hinreicht, die objektiven Wesen der Dinge, oder, was dasselbe ist, die Ideen zu haben, um allem Zweifel ein Ende zu machen, so folgt daraus, daß es nicht die wahre Methode ist, das Kennzeichen der Wahrheit nach der Erlangung der Ideen zu suchen, sondern daß die wahre Methode der Weg ist, die Wahrheit selbst oder die objektiven Wesen der Dinge, oder die Ideen (was Alles dasselbe bedeutet) in gehöriger Ordnung zu suchen. * Wiederum muß die Methode nothwendig von der Schlußfolgerung, oder von dem Verständnisse reden; d. h. die Methode ist nicht das Schlußfolgern selbst zum Verstehen der Ursachen der Dinge, und noch viel weniger ist sie das Verstehen der Ursachen der Dinge; sondern sie ist das Verstehen, was die wahre Idee sey, indem sie dieselbe von den übrigen Wahrnehmungen unterscheidet, und ihrer Natur nachforscht, damit wir dann unser Verstandesvermögen kennen lernen, und den Geist so anhalten, daß er nach jener Norm Alles verstehe, was verstanden werden muß; indem sie ihm wie zur

* Was das sey, im Geiste suchen, wird in meiner Philosophie erklärt.

Hülfe, gewiſſe Regeln beigibt und auch ſorgt, daß der Geiſt nicht durch Unnützes abgemüdet werde. Hieraus ergibt ſich, daß die Methode nichts Anderes iſt, als die reflektive Kenntniß oder die Idee der Idee; und weil es keine Idee einer Idee gibt, ohne daß vorher die Idee da iſt, ſo gibt es demnach auch keine Methode, wenn nicht vorher eine Idee gegeben wird. Daher wird jene Methode gut ſeyn, welche zeigt, wie der Geiſt anzuleiten ſey nach der Norm der gegebenen wahren Idee. Ferner, da das Verhältniß, welches zwiſchen zwei Ideen Statt hat, daſſelbe iſt wie das Verhältniß, welches zwiſchen dem formellen Weſen der Ideen derſelben Statt findet, ſo folgt daraus, daß die reflektive Kenntniß, welche es von der Idee des vollkommenſten Weſens gibt, vorzüglicher ſey, als die reflektive Kenntniß der übrigen Ideen, d. h. jene Methode wird die vollkommenſte ſeyn, welche nach der Norm der gegebenen Idee des vollkommenſten Weſens zeigt, wie der Geiſt zu leiten ſey. Daraus erkennt man leicht, wie der Geiſt durch weitere Erkenntniß zugleich auch andere Werkzeuge erlangt, mit denen er leicht fortfahren kann zu erkennen. Denn, wie man aus dem Geſagten entnehmen kann, muß vor Allem in uns die wahre Idee vorhanden ſeyn, als das

angeborne Werkzeug, nach deren Verständniß man zugleich den Unterschied erkennen kann, der zwischen einer solchen Wahrnehmung und allen übrigen Statt findet. Und hierin besteht ein Theil der Methode. Und da es an sich klar ist, daß sich der Geist um so besser versteht, je mehr er von der Natur versteht, so erhellt daraus, daß dieser Theil der Methode um so vollkommener seyn wird, je mehr der Geist versteht, und daß er dann am vollkommensten seyn wird, wenn der Geist auf die Kenntniß des vollkommensten Wesens achtet oder reflektirt. Sodann versteht der Geist, je mehr er weiß, desto besser sowohl seine Kräfte als die Ordnung der Natur; je besser er aber seine Kräfte versteht, desto leichter kann er sich selbst leiten, und sich Regeln aufstellen; und je besser er die Ordnung der Natur versteht, desto leichter kann er sich von unnützen Dingen zurückhalten: worin, wie wir gesagt haben, die ganze Methode besteht. Dazu kommt, daß die Idee sich auf dieselbe Weise objektiv verhält, wie ihr Objekt sich reell verhält. Wenn es also in der Natur etwas gäbe, was durchaus keine Gemeinschaft mit andern Dingen hätte, wenn es auch davon ein objektives Wesen gibt, welches durchaus mit dem formalen übereinstimmen müßte, so würde dieses auch keine Gemeinschaft haben

mit andern Ideen, d. h. wir könnten nichts aus demſelben ſchließen; und andrer Seits werden diejenigen Dinge, welche Gemeinſchaft mit andern Dingen haben, wie z. B. Alles, was in der Natur exiſtirt, verſtanden werden, und auch ihre objektive Weſen dieſelbe Gemeinſchaft haben, d. h. andere Ideen werden aus ihnen hergeleitet werden, welche wiederum Gemeinſchaft mit andern haben, * und ſo werden die Werkzeuge, um das Verfahren weiter zu führen, wachſen. Das war es, was wir zu beweiſen ſuchten. Ferner ergibt ſich aus dem Letztgeſagten, daß nämlich eine Idee durchaus mit ihrem formalen Weſen übereinſtimmen müſſe, wiederum, daß ſie deßhalb, weil unſer Geiſt, um durchaus das Abbild der Natur zu ſeyn, alle ſeine Ideen aus jener Idee herleitet, die den Urſprung und die Quelle der Natur bildet, ſie ſelbſt auch die Quelle der übrigen Ideen ſey.

Hier wird man ſich vielleicht wundern, daß wir unſre Behauptung, daß jene eine gute Methode ſey, welche zeigt, wie der Geiſt zur Norm der gegebenen wahren Idee zu leiten ſey, durch Vernunftſchlüſſe beweiſen; was darzuthun ſcheint, daß es nicht an und für ſich bekannt ſey. Und

* Gemeinſchaft mit andern Dingen haben iſt, von ihnen hervorgebracht ſeyn oder andere hervorbringen.

so kann man auch fragen, ob wir auch richtig gefolgert haben? Wenn wir richtig folgern, müssen wir bei der gegebenen Idee anfangen, und da, um bei der gegebenen Idee anzufangen, es eines Beweises bedarf, müßten wir wieder unsre Folgerung beweisen, und dann wieder jener andere, und so ins Unendliche. Doch darauf antworte ich: wenn Jemand zufällig so verfahren hätte, indem er die Natur erforschte, indem er nämlich nach der Norm der gegebenen wahren Idee andere Ideen in gehöriger Ordnung erlangt hätte, so würde er nie an seiner Wahrheit * gezweifelt haben, und zwar deßhalb, weil die Wahrheit, wie wir zeigen, sich selbst darlegt, und es würde ihm auch von selbst Alles zugeflossen seyn. Weil sich dies aber nie oder selten trifft, so war ich genöthigt, Jenes so zu stellen, damit wir das, was wir nicht durch Zufall vermögen, doch durch vorbedachte Ueberlegung erlangen können, und zugleich, damit sich zeige, daß wir zum Beweise der Wahrheit und zu einem guten Vernunftschlusse keine anderen Werkzeuge brauchen, als die Wahrheit selbst und einen guten Vernunftschluß. Denn einen guten Vernunftschluß habe ich durch Schlußfolgerung bewiesen

* So wie wir hier auch nicht an unserer Wahrheit zweifeln.

und versuche ihn noch zu beweisen. Dazu kommt, daß die Menschen auch auf diese Weise an inneres Nachdenken gewöhnt werden. Der Grund aber, warum es sich bei Forschung der Natur selten trift, daß sie in gehöriger Ordnung erforscht wird, liegt in den Vorurtheilen, deren Ursachen wir später in unserer Philosophie erklären werden; sodann weil es eine große und genaue Unterscheidung erfordert, wie wir nachher zeigen werden; eine Sache, die höchst mühsam ist. Endlich wegen des Zustandes der menschlichen Dinge, der, wie schon gezeigt ist, ganz und gar veränderlich ist. Es gibt noch andere Gründe, die wir nicht untersuchen.

Wenn Jemand vielleicht fragt, warum ich nicht sogleich vor Allem die Wahrheiten der Natur nach jener Ordnung gezeigt habe? (denn die Wahrheit gibt sich ja selbst zu erkennen) so antworte ich ihm zugleich mit der Warnung, daß er nicht wegen Paradoxen, die vielleicht hie und da vorkommen, jenes als falsch verwerfen wolle, sondern vorher die Ordnung der Natur betrachten möge, womit wir jenes beweisen, und daß er dann mit der Gewißheit scheide, daß wir das Wahre erlangt haben; und dies war die Ursache, warum ich dies vorausgeschickt habe.

Wenn nachher vielleicht ein Skeptiker sowohl

über diese erste Wahrheit als über Alle, welche wir nach der Norm der ersten ableiten werden, noch zweifelhaft bliebe, so würde der gewiß entweder gegen sein Gewissen sprechen, oder wir müßten gestehen, daß es Menschen gibt, die durch und durch im Geiste blind sind entweder von der Geburt an oder durch Vortheile, d. h. durch irgend einen äußern Zufall. Denn sie empfinden sich nicht selbst; wenn sie etwas bejahen oder bezweifeln, so wissen sie nicht, daß sie bezweifeln oder bejahen; sie sagen, sie wüßten nichts; und selbst das, daß sie nichts wissen, wüßten sie auch nicht; und das sagen sie auch nicht unumwunden: denn sie fürchten zu gestehen, daß sie existiren, so lange sie nichts wissen, so daß sie endlich verstummen müssen, damit sie nicht vielleicht etwas voraussetzen, was einen Schein von Wahrheit hat. Endlich kann man mit ihnen nicht von Wissenschaften sprechen; denn was den Gebrauch des Lebens und der Gesellschaft angeht, zwingt sie die Noth, vorauszusetzen, daß sie sind, und ihren Nutzen zu suchen und mit Eidschwur vieles zu bejahen und zu verneinen. Denn wenn ihnen etwas bewiesen wird, wissen sie nicht, ob die Beweisführung richtig oder mangelhaft sey. Wenn sie verneinen, zugeben oder bestreiten, wissen sie nicht, daß sie verneinen, zugeben oder bestreiten;

und ſo ſind ſie als Automaten zu betrachten, welche ſchlechterdings keine Seele haben.

Faſſen wir nun unſere Aufgabe zuſammen. Wir hatten bisher 1) den Zweck, auf den wir alle unſere Gedanken zu richten uns bemühen; 2) haben wir kennen gelernt, welches die beſte Wahrnehmung ſey, mit deren Hülfe wir zu unſerer Vollkommenheit gelangen können; wir erkannten 3) welches der erſte Weg ſey, auf welchem der Geiſt verharren muß, um richtig anzufangen, welches der Weg iſt, worauf er nach der Norm einer jeden gegebenen wahren Idee fortfahren kann, nach gewiſſen Geſetzen zu unterſuchen. Daß dieß recht geſchehe, muß die Methode Folgendes leiſten; 1) muß ſie die wahre Idee von allen übrigen Wahrnehmungen unterſcheiden, und den Geiſt vor den übrigen Wahrnehmungen bewahren; 2) muß ſie Regeln geben, daß die unbekannten Dinge nach einer ſolchen Norm begriffen werden. Endlich muß ſie 3) eine Ordnung feſtſetzen, damit wir nicht durch Unnützes abgemüdet werden. Nachdem wir dieſe Methode kennen gelernt haben, ſahen wir 4) daß dieſe Methode die vollkommenſte ſeyn werde, ſobald wir die Idee des vollkommenſten Weſens haben werden. Daher wird man im Anfang vor Allem darauf

zu achten haben, daß wir sobald als möglich zur Kenntniß eines solchen Wesens gelangen.

Fangen wir also beim ersten Theile der Methode an, welche, wie wir sagten, darin besteht, daß man die wahre Idee von den übrigen Wahrnehmungen unterscheide und trenne, und den Geist abhalte, daß er nicht falsche, erdichtete und zweifelhafte mit wahren vermenge; was ich hier so weit umständlich erklären will, um die Leser in der Erkenntniß einer so nothwendigen Sache festzuhalten, und auch weil es Viele gibt, die selbst an dem Wahren deßhalb zweifeln, weil sie nicht auf den Unterschied achtgaben, der zwischen der wahren, und allen andern Wahrnehmungen Statt findet, so daß sie wie jene Menschen sind, die während ihres Wachens nicht zweifelten, daß sie wachten, nachdem sie aber einmal in Träumen, wie es oft geschieht, glaubten, daß sie gewiß wachten, und es nachher als falsch erfanden, auch an ihrem Wachen zweifelten: was daher kommt, weil sie nie zwischen Schlaf und Wachen unterschieden. Indessen erinnere ich, daß ich hier das Wesen einer jeden Wahrnehmung und diese aus ihrer nächsten Ursache, nicht erklären werde, weil das zur Philosophie gehört; sondern bloß das darlegen werde, was die Methode erfordert, d. h. wo eine erdichtete, falsche und zweifelhafte

Wahrnehmung Statt finde, und wie wir von einer jeden befreit werden. Unsere erste Untersuchung handle also von der erdichteten Idee.

Da jede Wahrnehmung entweder eine Sache, als existirend betrachtet, oder bloß das Wesen betrifft, und die Fiktionen häufiger bei Dingen, als existirend betrachtet, Statt finden; so muß ich erst von dieser reden, wo nämlich bloß die Existenz fingirt wird, und die Sache, die in einem solchen Zustande fingirt wird, verstanden oder als verstanden vorausgesetzt wird. Z. B. ich fingire vom Peter, den ich kenne, daß er nach Hause gehe, daß er mich besuche * u. dgl. Hier frage ich, wo liegt hier diese Idee? Ich sehe, daß sie bloß bei möglichen Dingen Statt findet, nicht aber bei nothwendigen noch bei unmöglichen. Unmöglich nenne ich eine Sache, deren Natur den Widerspruch in sich begreift, daß sie existirt; nothwendig jene, deren Natur den Widerspruch in sich begreift, daß sie nicht existirt; möglich, deren Existenz, ihrer eigenen Natur nach, nicht den Widerspruch in sich begreift, daß sie existirt oder nicht existirt, sondern deren Noth-

* Siehe weiter nach, was wir von den Hypothesen bemerken werden, die von uns klar erkannt werden; aber darin ist eine Fiktion, wenn wir sagen, daß sie als solche in den Himmelskörpern existiren.

wendigkeit oder Unmöglichkeit der Existenz von uns unbekannten Ursachen abhängt, so lang wir ihre Existenz fingiren; und so, wenn ihre Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit, die von äußeren Dingen abhängt, uns bekannt wäre, könnten wir doch in Betreff ihrer nichts fingiren. Daraus folgt, daß, wenn es einen Gott gibt, oder ein allwissendes Wesen, wir durchaus nichts fingiren können. Denn, was uns angeht, wenn ich weiß,* daß ich existire, so kann ich nicht fingiren, daß ich existire oder nicht existire; ich kann auch keinen Elephanten fingiren, der durch ein Nadelöhr geht; und ich kann, wenn ich die Natur Gottes kenne, ihn nicht als existirend oder nicht existirend fingiren; ** dasselbe versteht sich von der

* Weil eine Sache, wenn man sie nur versteht, sich selbst offenbart, so bedarf es bloß eines Beispiels, ohne weitere Erklärung. Dasselbe findet bei ihrem Gegensatze Statt, wo es, damit er als falsch sich ergebe, blos nöthig ist, ihn zu untersuchen, wie sogleich sich zeigen wird, wenn wir von der Fiktion bei einem Wesen sprechen.

** Man bemerke, daß, so Viele auch sagen, sie zweifelten, ob Gott existire, diese doch nichts außer dem Namen davon haben, oder etwas fingiren, was sie Gott nennen; was sich mit der Natur Gottes nicht verträgt, wie wir nachher an seinem Orte zeigen werden.

Chimäre, deren Natur das Exiſtiren in ſich begreift. Hieraus ergibt ſich, was ich ſagte, daß nämlich die Fiktion, von der wir hier reden, nicht bei ewigen Wahrheiten Statt findet. * Doch ehe ich weiter gehe, will ich hier im Vorbeigehen bemerken, daß derſelbe Unterſchied, der zwiſchen dem Weſen einer, und dem Weſen einer andern Sache Statt findet, auch ganz zwiſchen der Wirklichkeit der Exiſtenz jener einen, und zwiſchen der Wirklichkeit der Exiſtenz der andern Sache Statt findet. So daß, wenn wir uns die Exiſtenz des Adam z. B. nur durch eine allgemeine Exiſtenz denken wollten, es daſſelbe wäre, als wenn wir, zum Begreifen ſeines Weſens, auf die Natur des Weſens überhaupt aufmerkſam wären, um endlich zu definiren: Adam ſey ein Weſen. Und ſo, je allgemeiner die Exiſtenz gedacht wird, deſto verwirrter wird ſie auch gedacht, und kann um ſo leichter einer jeden Sache angedichtet werden: und im Gegentheile, je

* Ich werde auch ſogleich zeigen, daß bei ewigen Wahrheiten keine Fiktion Statt findet. Unter ewiger Wahrheit verſtehe ich eine ſolche, die, wenn ſie affirmativ iſt, nie negativ ſeyn kann. So iſt die erſte ewige Wahrheit, daß Gott iſt; es iſt aber keine ewige Wahrheit, daß Adam denkt. Daß es keine Chimäre gibt, iſt eine ewige Wahrheit, nicht aber, daß Adam nicht denkt.

besonderer sie gedacht wird, desto klarer wird sie verstanden und um so schwerer einer andern als der Sache selbst, wobei wir nicht auf die Ordnung der Natur achthaben, angedichtet. Was sehr bemerkenswerth ist.

Es kommen nun hier jene Dinge zu betrachten, von denen man gemeiniglich sagt, daß sie fingirt werden, obgleich wir klar erkennen, daß sich die Sache nicht so verhalte, wie wir sie fingiren. Obgleich ich z. B. weiß, die Erde sey rund, so hindert das doch nicht, daß ich zu Einem sage, die Erde sey eine Halbkugel und wie eine halbe Pomeranze auf dem Teller, oder die Sonne bewege sich um die Erde, und Aehnliches. Wenn wir darauf achtgeben, sehen wir nichts, was nicht mit dem schon Gesagten zusammenhängt, nur müssen wir vorher bemerken, daß wir manchmal irren können und uns nun unserer Irrthümer bewußt sind; sodann daß wir fingiren oder wenigstens glauben können, daß andere Menschen in demselben Irrthum sind, oder in denselben, wie wir vorher, fallen können. Dieß, sage ich, können wir so lange fingiren, als wir keine Unmöglichkeit sehen. Wenn ich also Jemanden sage, die Erde sey nicht rund, u. s. w., so thue ich nichts Anderes, als daß ich einen Irrthum, den ich vielleicht gehabt habe,

oder in welchen ich fallen konnte, ins Gedächtniß zurückrufe, und nachher fingire, oder glaube, daß der, dem ich es sage, in jenem Irrthum noch sey oder darein verfallen könne. Dieses, sagte ich, fingire ich solange als ich keine Unmöglichkeit und keine Nothwendigkeit sehe: wenn ich eine solche aber eingesehen hätte, hätte ich durchaus nichts fingiren können, und man hätte bloß sagen müssen, daß ich irgend etwas vorgenommen hätte.

Es ist nun übrig, auch das zu bemerken, was bei Streitfragen vorausgesetzt wird, was hie und da auch bei unmöglichen Dingen vorkommt; z. B. wenn wir sagen: gesetzt, dieses brennende Licht brenne jetzt nicht, oder gesetzt, es brenne in einem eingebildeten Raume, oder wo es keine Körper gibt, dergleichen man manchmal setzt, obgleich die Unmöglichkeit von dem letzteren klar einzusehen ist. Aber wenn es geschieht, wird doch schlechterdings nichts fingirt. Denn 1) habe ich nichts Anderes gethan, als daß ich mir ein anderes nicht brennendes Licht ins Gedächtniß rief * (oder

* Nachher, wenn wir von der bei Wesen Statt findenden Fiktion sprechen, wird sich deutlich machen, daß eine Fiktion nie etwas Neues macht oder dem Geiste darbietet; sondern daß nur das, was im Gehirne oder in der Einbildungskraft ist, ins Gedachtniß

mir dies Licht ohne Flamme dachte), und was ich von diesem Lichte denke, verstehe ich auch von jenem, so lange ich dabei nicht die Flamme berücksichtige. 2) Geschieht weiter nichts, als daß man die Gedanken von den umliegenden Körpern abstrahirt, damit der Geist sich bloß auf die Betrachtung des Lichtes, als an und für sich betrachtet, wende; damit er dann den Schluß ziehe, kein Licht enthalte die Ursache seiner Selbstvernichtung in sich, so daß, wenn keine umliegenden Körper wären, dieses Licht und auch die Flamme unveränderlich blieben u. s. w. Hier gibt es also keine Fiktion, sondern nur wahre und reine Behauptungen. *

gerufen wird, und daß der Geist verworren zugleich auf Alle achtet. Das Gedächtniß ruft sich z. B. das Reden, und einen Baum zurück, und wenn der Geist verworren ohne Unterscheidung darauf achtet, glaubt er, der Baum rede. Dasselbe versteht sich von der Existenz, besonders, wie gesagt, wenn sie so allgemein als Wesen aufgefaßt wird, weil sie dann leicht Allem beigelegt wird, was miteinander im Gedächtnisse aufbehalten wird. Was sehr bemerkenswerth ist. [illegible]

* Dasselbe ist auch von den Hypothesen zu verstehen, die man macht, um gewisse Bewegungen zu erklären, die mit den Himmels-Phänomenen übereinstimmen, außer daß man aus ihnen, wenn sie auf die Himmelsbewegungen angewendet werden, die Natur des Himmels schließt, welche jedoch anders seyn kann,

Wir gehen nun zu den Fiktionen über, welche bloß bei Wesenheiten, entweder mit einer Wirksamkeit, oder zugleich mit einer Existenz Statt finden. Hiebei kommt hauptsächlich in Betrachtung, daß der Geist, wenn er nur wenig versteht und doch Vieles wahrnimmt, nur eine desto größere Fiktionskraft besitzt, und daß diese Kraft um so mehr abnimmt, je mehr er erkennt. Ebenso z. B. wie wir oben sahen, daß wir, so lange wir denken, nicht fingiren können, daß wir denken und nicht denken; so können wir auch, wenn wir die Natur des Körpers kennen, nicht fingiren, daß eine Mücke unendlich sey; oder, wenn wir die Natur der Seele kennen, * können wir sie nicht viereckig fingiren; obwohl wir Alles durch Worte auszudrücken vermögen. Aber wie

besonders da zur Erklärung solcher Bewegungen viele andere Ursachen gedacht werden können.

* Es ist häufig, daß sich ein Mensch dieses Wort: Seele, in sein Gedächtniß ruft, und sich dabei ein körperliches Bild macht. Wenn aber diese beiden sich zugleich darstellen, so glaubt er leicht, sich eine körperliche Seele einzubilden und zu fingiren: weil er den Namen von der Sache selbst nicht unterscheidet. Hier verlange ich, daß die Leser nicht so voreilig seyen, dieß zu verwerfen, was sie, wie ich hoffe, nicht thun werden, wenn sie nur auf die Beispiele und zugleich auf das, was folgt, recht aufmerksam sind.

gesagt, je weniger die Menschen die Natur kennen, desto leichter können sie Vieles fingiren, z. B. daß Bäume reden, Menschen in einem Augenblicke in Steine, in Quellen verwandelt werden, daß Gespenster in Spiegeln erscheinen, daß aus Nichts Etwas werde, daß selbst Gottheiten sich in Thiere und Menschen verwandeln, und Unzähliges dergleichen.

Es wird vielleicht Jemand glauben, daß die Fiktion von der Fiktion, und nicht von dem Erkennen bestimmt wird, d. h., wenn ich etwas fingirt habe und mit einer gewissen Freiheit anerkennen will, daß dieses so in der äußern Natur existire, so bewirke dieß, daß wir es nachher nicht auf eine andere Weise denken könnten. Z. B. wenn ich mir, um mit ihnen zu reden, die Natur des Körpers so und so fingirt habe, und mich aus freien Stücken habe überreden wollen, daß sie auch wirklich so existire, so darf ich mir z. B. keine Mücke mehr unendlich fingiren; und nachdem ich mir das Wesen der Seele fingirt habe, so kann ich mir sie nicht mehr als Viereck denken, u. s. w. Dieß müssen wir jedoch untersuchen.

Entweder verneint oder gibt man zu, daß wir etwas erkennen können. Gibt man es zu, so muß nothwendig eben das, was man von der

Fiktion behauptet, auch von dem Erkennen gelten. Läugnet man es dagegen, so wollen wir, die wir wissen, daß wir etwas wissen, sehen, was man dagegen sagt. Man sagt nämlich dieß, die Seele könne empfinden und auf mancherlei Weise wahrnehmen, zwar nicht sich selbst, noch die Dinge, die existiren, sondern nur dasjenige, was nicht an sich, noch irgendwo vorhanden ist; d. h. die Seele könne schon allein durch ihre eigene Kraft Empfindungen oder Ideen, die nicht den Dingen angehören, schaffen, so daß sie dieselbe zum Theil wie Gott betrachten. Ferner sagt man, wir, oder unsere Seele habe eine solche Freiheit, daß sie uns selbst, oder sich, ja ihre eigene Freiheit zwinge. Denn nachdem sie etwas fingirt und anerkannt hat, kann sie es auf keine andere Weise denken oder fingiren, und sie wird auch durch diese Fiktion gezwungen, daß die Dinge auch so gedacht werden, daß die erste Fiktion nicht bestritten werde; wie man auch hier gezwungen ist, das Widersinnige, was ich hier anführe, wegen seiner Fiktion zuzulassen; doch wollen wir uns zu Widerlegung dieses mit keinen Beweisführungen abmühen. * Indem wir

* Obgleich ich dieß aus der Erfahrung zu schließen scheine und Jemand sagen mag, das sey nichts, weil der Beweis mangelt, so stehe er für den, der ihn

jene Leute vielmehr ihrem Unsinne überlassen wollen, wollen wir dafür sorgen, daß wir aus den Worten, die wir mit ihnen gewechselt haben, etwas Wahres für unseren Gegenstand schöpfen, nämlich dieß: der Geist, wenn er auf eine fingirte und ihrer Natur nach falsche Sache gerichtet ist, um darüber nachzudenken, sie zu erkennen und daraus in richtiger Reihenfolge herzuleiten, was daraus herzuleiten ist, wird leicht das Falsche entdecken; und wenn eine fingirte Sache ihrer Natur nach wahr ist, wird der Geist, wenn er sie betrachtet, um sie zu erkennen, und in richtiger Reihenfolge das Folgerechte daraus herzuleiten beginnt, glücklich ohne alle Unterbrechung fortfahren, so wie wir sehen, daß bei der eben angeführten falschen Fiktion der Verstand zugleich zur Aufdeckung seines eigenen und sonst daraus abgeleiteten Unsinnes sich darbot.

Wir werden demnach auf keine Weise zu fürchten haben, daß wir etwas fingiren, wenn

verlangt, hier: Da es in der Natur nichts geben kann, das ihren Gesetzen widerstreitet, sondern da Alles nach ihren gewissen Gesetzen geschieht, daß es nach gewissen Gesetzen seine gewissen Wirkungen in unerschütterlicher Zusammenkettung hervorbringe, so folgt daraus, daß die Seele, wenn sie eine Sache recht aufgefaßt hat, fortfahrt, dieselben Wirkungen objektiv zu bilden. S. unten, wo ich von der falschen Idee rede.

wir eine Sache nur klar und bestimmt wahrnehmen; denn wenn wir vielleicht sagen, daß Menschen in einem Momente in Thiere verwandelt werden, so wird dieß ganz allgemein gesagt, so daß dabei gar kein Begriff, d. h. Idee, oder Zusammenhang des Subjekts mit dem Prädikate in der Seele vorhanden ist; denn wenn er vorhanden wäre, so würde er zugleich das Mittel und die Ursachen sehen, wodurch und warum so etwas geschehen sey. Ferner wird auch nicht die Natur des Subjekts und Prädikats berücksichtigt. Ferner, wenn nur die erste Idee nicht fingirt ist und aus derselben alle Ideen abgeleitet werden, wird nach und nach die Vorsätzigkeit im Fingiren verschwinden; und da eine fingirte Idee nicht klar und bestimmt, sondern nur verworren seyn kann, und alle Verwirrung daher ruhrt, daß die Seele eine ganze oder aus Vielem zusammengesetzte Sache nur theilweise kennt, und das Bekannte vom Unbekannten nicht unterscheidet; überdieß, da sie auf das Viele, was in einer jeden Sache vorhanden ist, zu gleicher Zeit und ohne die geringste Unterscheidung achtet, so folgt daraus, 1) daß, wenn es die Idee einer höchst einfachen Sache ist, diese nur klar und bestimmt seyn kann; denn jene Sache wird dann nicht theilweise, sondern ganz, oder nichts davon

erkannt werden müssen; 2) folgt daraus, daß, wenn man eine Sache, die aus vielen zusammengesetzt ist, in Gedanken in alle ihre einfachsten Theile zerlegt und auf jedes Einzelne für sich besonders achtet, dann jede Verwirrung verschwindet; 3) folgt, daß eine Fiktion nicht einfach seyn kann, sondern daß sie aus der Zusammensetzung verschiedener verwerrenen Ideen entsteht, die verschiedenen in der Natur existirenden Dingen und Handlungen angehören, oder besser, aus der Verachtung, Irrthumerkennung solcher verschiedener Ideen. * Denn, wäre sie einfach, so wäre sie klar und bestimmt, und folglich auch wahr. Wäre sie aus der Zusammensetzung unterschiedner Ideen, so wäre deren Zusammensetzung klar und bestimmt und wahr. Z. B. wenn wir die Natur des Zirkels und auch die Natur des Quadrats kennen, so kann ich diese beiden nicht mehr zusammensetzen, und einen Zirkel zum

* Weil die Fiktion an sich betrachtet sich nicht sehr vom Traume unterscheidet, außer daß in Träumen die Ursachen sich nicht darbieten, die sich den Wachenden mit Hülfe ihrer Sinne darbieten, woraus sie schließen, daß jene Erscheinungen in jener Zeit nicht von außer ihnen befindlichen Dingen herrühren. Ein Irrthum aber, wie sich sogleich zeigen wird, ist das wachende Träumen, und heißt, wenn es sich zu stark äußert, Wahnsinn.

Quadrat, oder die Seele zum Quadrat machen u. ſ. w. Wir können alſo wieder kurz den Schluß ziehen und ſehen, daß wir nicht zu fürchten brauchen, daß eine Fiktion mit wahren Ideen vermengt werde. Denn was die erſte Fiktion, von der wir früher geſprochen haben, betrifft, wo nämlich eine Sache klar wahrgenommen wird, ſo haben wir geſehen, daß, wenn jene Sache, die klar wahrgenommen wird, und ihre Exiſtenz an ſich eine ewige Wahrheit iſt, wir mit einer ſolchen Sache gar keine Fiktion vornehmen können; iſt aber die Exiſtenz einer wahrgenommenen Sache keine ewige Wahrheit, ſo braucht man blos die Exiſtenz der Sache mit ihrem Weſen zu vergleichen und zugleich auf die Ordnung der Natur achten. In Betreff der zweiten Fiktion, die, wie geſagt, eine Betrachtung, aber Nichtanerkennung verſchiedener verworrener Ideen von verſchiedenen in der Natur exiſtirenden Dingen und Handlungen iſt, haben wir auch geſehen, daß eine höchſt einfache Sache nicht fingirt, ſondern erkannt werden könne, und ſo auch eine zuſammengeſetzte Sache, wenn wir dabei auf die einfachſten Theile, aus denen ſie zuſammengeſetzt iſt, achten; ja daß wir ſogar aus ihnen ſelbſt keine Handlungen, die nicht wahr ſind, fingiren können. Denn wir werden zugleich

genöthigt seyn, zu betrachten, wie und warum so etwas geschieht.

Nachdem wir dieß so erkannt, gehen wir nunmehr zur Untersuchung der falschen Ideen über, um zu sehen, wo sie Statt finden, und wie man sich hüten kann, in falsche Wahrnehmungen zu gerathen. Beides wird uns nun, nach der Untersuchung der fingirten Ideen, nicht mehr schwer seyn, denn es findet zwischen ihnen kein anderer Unterschied Statt, als daß jene die Anerkennung voraussetzt, d. h., daß sich, wie wir schon bemerkten, dabei keine Ursachen darbieten, während sich einem dort Erscheinungen darbieten, aus denen man als Fingirender abnehmen kann, daß sie nicht aus Dingen außer ihm entstehen, und daß sie faß nichts Anderes sey, als mit offenen Augen oder wachend träumen. Die falsche Idee findet also Statt, oder, um besser zu reden, sie bezieht sich auf die Existenz der Sache, deren Wesen man erkennt, oder auf das Wesen, in derselben Weise, wie die fingirte Idee. Was sich auf die Existenz bezieht, wird auf dieselbe Weise berichtigt, wie die fingirte Idee. Denn wenn die Natur einer bekannten Sache die nothwendige Existenz voraussetzt, so ist es unmöglich, daß wir uns hinsichtlich der Existenz dieser Sache täuschen; wenn aber die Existenz der

Sache keine ewige Wahrheit ist, wie es ihr Wesen ist, sondern wenn die Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit der Existenz von äußeren Ursachen abhängt, dann nehme man Alles in derselben Weise, wie wir gesagt haben, als von der Fikzion die Rede war; denn ebenso wird auch sie berichtigt. Was die andern Ideen betrifft, die sich auf die Wesen oder auch auf die Existenzen beziehn, so sind solche Wahrnehmungen nothwendig immer verworren zusammengesetzt und verschiedenen verworrenen Wahrnehmungen von in der Natur existirenden Dingen, wie wenn sich die Menschen überreden, in Wäldern, in Bildern, in Thieren und andern Dingen wären Gottheiten; es gebe Körper, aus deren bloßer Zusammensetzung der Verstand entstehe; Erscheinungen, die Vernunftschlüsse ziehen, umher gehen, sprechen können; Gott könne betrogen werden, u. s. w. Aber Ideen, die klar und bestimmt begriffen werden, sind entweder ganz einfach, oder aus den einfachen Ideen zusammengesetzt, d. h. aus den einfachen Ideen hergeleitet. Daß aber eine ganz einfache Idee nicht falsch seyn kann, kann Jeder einsehen, wenn er nur weiß, was wahr, oder Verstand, und auch, was falsch sey.

Denn was derjenige versteht, was die Form

des Wahren ausmacht, so ist gewiß, daß der wahre Gedanke von dem falschen sich nicht allein durch äußere, sondern hauptsächlich durch innere Benennung unterscheidet. Denn wenn ein Handwerksmann sich eine Arbeit gehörig ausdenkt, so ist, wenn eine solche Arbeit nie existirt hat, noch je existiren wird, doch der Gedanke davon wahr, und der Gedanke bleibt derselbe, ob die Arbeit existirt, oder nicht. Wenn aber z. B. Einer hingegen sagt, der Peter existirt, und doch nicht weiß, daß Peter existirt, so ist dieser Gedanke in Absicht auf jenen falsch, oder, wenn man lieber will, nicht wahr, obgleich Peter wirklich existiren mag. Und auch der Ausdruck: Peter existirt, ist blos wahr in Bezug auf den, der gewiß weiß, daß der Peter existirt. Daraus folgt, daß es in den Ideen etwas Wirkliches gibt, wodurch sich die wahren von den falschen unterscheiden; was wir jetzt untersuchen werden müssen, um die beste Norm der Wahrheit zu erhalten (denn wir haben schon gesagt, daß wir nach der gegebenen Norm der wahren Idee unsere Gedanken bestimmen müssen, und daß die Methode eine reflektive Erkenntniß sey), und um die Eigenschaften des Verstandes kennen zu lernen. Und man darf auch nicht sagen, dieser Unterschied entstehe

daraus, daß der wahre Gedanke in der Erkenntniß der Dinge nach ihrer ersten Ursache bestehe, worin er sich allerdings von dem falschen sehr unterscheidet, wie ich ihn oben erklärt habe. Denn ein wahrer Gedanke wird auch der genannt, der das Wesen eines Prinzips objektiv in sich einschließt, das keine Ursache hat, und nur an und für sich erkannt wird. Daher muß die Form des wahren Gedankens in eben diesem Gedanken selbst, ohne Beziehung auf andere, liegen, und sie erkennt kein Objekt als ihre Ursache an, sondern muß von der Kraft des Verstandes selbst und von der Natur abhängen. Denn wenn wir voraussetzten, daß der Verstand ein neues Wesen, das nie existirte, wahrgenommen hätte, so wie sich Einige den Verstand Gottes denken, ehe er die Dinge erschuf (eine Wahrnehmung, die gewiß aus keinem Objekte entstehen konnte), und daß er aus einer solchen Wahrnehmung andere folgerichtig ableitete, so wären alle diese Gedanken wahr und von keinem äußeren Gegenstande bestimmt, sondern sie würden blos von der Macht des Verstandes und seiner Natur abhängen. Darum muß man das, was die Form des wahren Gedankens ausmacht, in diesem Gedanken selbst suchen und von der Natur des Verstandes ableiten. Um dieß also

zu erforschen, müssen wir uns irgend eine wahre Idee vor Augen stellen, von deren Objekt wir so gewiß als möglich sind, daß es von unserer Denkkraft abhänge, und nicht ein Objekt in der Natur habe; denn in einer solchen Idee werden wir, wie sich aus dem Angeführten ergibt, um so leichter das, was wir wollen, erforschen können. Z. B. um mir einen Begriff von einer Kugel zu machen, fingire ich mir nach Gefallen eine Ursache, nämlich daß ein Halbzirkel um ein Centrum geschwungen, und aus der Umschwingung gleichsam die Kugel werde. Diese Idee ist gewiß wahr, und obwohl wir wissen, daß in der Natur nie eine Kugel auf diese Weise entstanden ist, so ist diese Wahrnehmung dennoch wahr, und die leichteste Art, den Begriff der Kugel zu bilden. Es ist aber zu bemerken, daß diese Wahrnehmung den Umschwung des Halbzirkels besaht, welche Besahung falsch wäre, wenn sie nicht mit dem Begriff der Kugel, oder der Ursache, die diese Bewegung bestimmt, verbunden wäre, oder, ganz absolut, wenn diese Besahung blos für sich allein dastünde. Denn dann würde der Geist blos auf die Besahung der Bewegung des Halbzirkels ausgehen, welche weder in dem Begriffe des Halbzirkels enthalten ist, noch aus dem Begriffe der die Bewegung

bestimmenden Ursache entsteht. Daher besteht das Falsche blos darin, daß Etwas von einer Sache bejaht wird, was in dem Begriffe, den wir uns davon gebildet haben, nicht enthalten ist, wie z. B. die Bewegung oder Ruhe beim Halbzirkel. Daraus folgt, daß die einfachen Gedanken nicht unwahr seyn können, wie z. B. die einfache Idee des Halbzirkels, der Bewegung, der Quantität u. s. w. Was in diesen an Bejahung ist, macht auch ihren ganzen Begriff aus, und geht nicht darüber hinaus, daher dürfen wir uns nach Gefallen, ohne Furcht vor einem Irrthume, einfache Ideen bilden. Es bleibt mir also noch zu suchen übrig, durch welche Kraft unser Geist sie bilden kann, und wie weit sich diese Kraft erstreckt; denn haben wir dieß gefunden, so werden wir leicht die höchste Erkenntniß, die wir erlangen können, sehen. Denn es ist gewiß, daß diese Kraft sich nicht ins Unendliche erstreckt. Denn wenn wir etwas von einer Sache bejahen, was im Begriffe, den wir uns von derselben bilden, nicht enthalten ist, so zeigt das einen Mangel unserer Wahrnehmung an, oder, daß wir verstümmelte und halbe Gedanken oder Ideen haben. Denn wir sehen, daß die Bewegung des Halbzirkels falsch ist, wenn sie ohne Zusammenhang im Geiste ist; daß sie

aber wahr ist, wenn sie mit dem Begriffe der Kugel verbunden ist, oder mit dem Begriffe irgend einer Ursache, die eine solche Bewegung bestimmt. Wenn es also in der Natur des denkenden Wesens liegt, wie es auf den ersten Blick scheint, wahre oder adäquate Gedanken zu bilden, so ist es gewiß, daß unadäquate Ideen nur dadurch in uns entstehen, daß wir ein Theil eines denkenden Wesens sind, von dem einige Gedanken ganz, einige nur theilweise unsere Seele ausmachen.

Was aber noch in Betracht kommen muß, und was bei der Fiktion zu bemerken nicht der Mühe werth war, und wobei die größte Täuschung Statt findet, ist, wenn es sich trifft, daß Manches, was in der Einbildungskraft sich darstellt, auch in der Erkenntniß ist, d. h. klar und bestimmt begriffen wird, und alsdann, so lange man das Bestimmte nicht von dem Verworrenen unterscheidet, die Gewißheit, d. h. die wahre Idee, mit unbestimmten Ideen vermengt wird. Z. B. einige Stoiker hatten zufällig den Namen der Seele, und auch von deren Unsterblichkeit gehört, was sie sich nur verworren vorstellten; sie stellten sich auch vor und erkannten auch, daß die feinsten Körper alle übrigen durchdringen, und von keinem durchdrungen werden. Da sie

sich alles dieß zugleich vorstellten, begleitet von der Gewißheit dieses Axioms, so waren sie sogleich vollkommen überzeugt, daß die Seele aus jenen höchst feinen Körpern bestehe, und daß jene höchst feinen Körper nicht getheilt werden u. s. w. Aber auch davon werden wir frei, wenn wir streben, alle unsere Wahrnehmungen nach der Norm der gegebenen wahren Ideen zu prüfen, und uns dabei, wie wir im Anfange sagten, vor jenen hüten, die wir vom Hörensagen oder durch eine unbestimmte Erfahrung haben. Dazu kommt, daß eine solche Täuschung daraus entsteht, daß man die Dinge zu abstrakt denkt. Denn an sich ist es schon deutlich, daß ich das, was ich in seinem wahren Objekte auffasse, nicht auf ein anderes anwenden kann. Sie entsteht endlich auch daraus, daß man die ersten Elemente der ganzen Natur nicht versteht, und dann ohne Ordnung weiter verfährt, und dadurch, daß man die Natur mit abstrakten Axiomen, wenn sie auch wahre seyn mögen, vermengt, und so am Ende sich selbst verwirrt und die Ordnung der Natur verdreht. Wir aber brauchen, wenn wir so wenig als möglich abstrakt verfahren, und von den ersten Elementen, d. h. an der Quelle und dem Ursprunge der Natur, so früh als möglich beginnen, eine solche

Täuschung durchaus nicht zu fürchten. Was aber die Kenntniß des Ursprungs der Natur betrifft, so brauchen wir durchaus nicht zu fürchten, daß wir sie mit Abstraktem vermengen; denn wenn man sich Etwas abstrakt denkt, wie z. B. alles Allgemeine, so faßt man es immer im Verstande in einem weiteren Sinne, als in der Wirklichkeit seine Einzelnheiten in der Natur existiren können. Ferner, da es in der Natur viele Dinge gibt, deren Unterschied so gering ist, daß er faßt unerkennbar ist, so kann es leicht geschehen (wenn man es abstrakt denkt), daß man es verwirrt. Da aber der Ursprung der Natur, wie wir nachher sehen werden, weder abstrakt, noch allgemein gedacht, noch auch im Verstande weiter ausgedehnt werden kann, als er wirklich ist, derselbe auch gar keine Aehnlichkeit mit veränderlichen Dingen hat, so ist auch in Betreff seiner Idee keine Verwirrung zu fürchten, wenn wir nur die Norm der Wahrheit (die wir bereits angegeben haben) haben. Es ist nämlich dieß Wesen einzig * unendlich, d. h. es ist Alles Seyn, außer welchem es kein Seyn gibt. **

* Dieß sind keine Attribute Gottes, die sein Wesen anzeigen, wie ich in der Philosophie zeigen werde.

** Das ist schon oben bewiesen worden. Wenn

So weit von der falschen Idee; es bleibt noch die zweifelhafte Idee zu untersuchen, d. h. zu untersuchen, worin dasjenige bestehe, was uns in Zweifel zu ziehen vermag, und zugleich wie der Zweifel gehoben werde. Ich rede von dem wahren Zweifel im Denken, und nicht von jenem, den wir häufig vorkommen sehen, wo nämlich Jemand mit Worten, obgleich er im Geiste nicht zweifelt, sagt, daß er zweifle; denn es ist nicht Sache der Methode, dieß zu berichtigen, sondern es gehört vielmehr zur Untersuchung der Hartnäckigkeit und deren Berichtigung. Es gibt also keinen Zweifel in der Seele durch die Sache selbst, woran man zweifelt, d. h. wenn nur eine einzige Idee in der Seele wäre, mag sie nun wahr oder falsch seyn, so findet kein Zweifel Statt, noch auch eine Gewißheit, sondern nur eine solche Empfindung; denn sie ist an sich nichts weiter, als eine solche Empfindung; sondern er wird durch eine andere Idee Statt finden, welche nicht so klar und bestimmt ist, daß wir aus ihr etwas Gewisses in Betreff der Sache, an der man zweifelt, schließen können,

nämlich ein solches Wesen nicht existirte, so könnte es niemals hervorgebracht werden; somit könnte der Geist mehr erkennen, als die Natur leisten kann, was oben als falsch gezeigt worden ist.

d. h. eine Idee, die uns in Zweifel setzt, ist nicht klar und bestimmt. Z. B. Jemand, der nie über die Täuschung der Sinne, oder über die Erfahrung, oder über sonst Etwas nachgedacht hat, wird auch nie darüber zweifeln, ob die Sonne größer oder kleiner sey, als sie erscheint. Daher wundern sich die Bauern manchmal, wenn sie hören, die Sonne sey viel größer als die Erdkugel. Aber durch das Nachdenken über die Täuschung der Sinne entsteht der Zweifel,* und wenn Einer durch den Zweifel zur wahren Erkenntniß der Sinne gelangt ist, und weiß, wie durch ihre Werkzeuge die Dinge sich in der Entfernung darstellen, so wird der Zweifel wieder gehoben. Daraus folgt, daß wir nicht wahre Ideen deßhalb in Zweifel ziehen können, weil vielleicht irgend ein betrügerischer Gott existirt, der uns auch in den allersichersten Dingen so lange betrügt, bis wir eine klare und bestimmte Idee davon bekommen; d. h. wenn wir auf die Erkenntniß achten, die wir vom Ursprunge aller Dinge haben, und nichts finden, was uns lehrt, daß er ein Betrüger sey nach eben jener Erkenntniß, nach der wir,

* D. h. der Sinn weiß oft, daß er sich getäuscht habe, aber er weiß es doch nur verworren; denn er weiß nicht, wie die Sinne täuschen.

wenn wir auf die Natur des Dreiecks achten, finden, dessen drei Winkel seyen zwei rechten gleich. Wenn wir aber eine solche Kenntniß von Gott haben, wie vom Dreieck, dann ist aller Zweifel gehoben. Und auf dieselbe Art, wie wir zu einer solchen Kenntniß des Dreiecks kommen können, obwohl wir nicht sicher sind, ob uns nicht irgend ein höchster Betrüger täusche, ebenso können wir auch auf eine solche Erkenntniß Gottes kommen, obwohl wir nicht gewiß wissen, ob es einen höchsten Betrüger gibt; und wenn wir jene nur haben, so wird das schon hinreichen, um, wie gesagt, allen Zweifel zu heben, den wir über klare und bestimmte Ideen haben können. Ferner, wenn Jemand in Erforschung dessen, was vorher erforscht werden muß, ohne Unterbrechung der Verknüpfung der Dinge, richtig verfährt, und weiß, wie die Fragen zu bestimmen sind, bevor wir uns an die Erkenntniß derselben machen, so wird er nie etwas Anderes, als die gewissesten, d. h. klare und bestimmte, Ideen erhalten. Denn der Zweifel ist nichts Anderes, als die Unentschiedenheit des Geistes in Betreff einer Behauptung oder Verneinung, welche er behaupten oder verneinen würde, wenn nicht etwas im Wege stünde, durch dessen Unkenntniß die Kenntniß jener Sache

unvollkommen seyn muß. Daraus ergibt sich, daß der Zweifel immer daraus entsteht, daß man die Dinge ordnungslos untersucht.

Das ist es, was ich im ersten Theile der Methode abzuhandeln versprach. Damit ich aber nichts, was zur Kenntniß der Erkenntniß und deren Kräfte führen kann, übergehe, so rede ich auch kurz über das Gedächtniß und das Vergessen. Hierbei kommt hauptsächlich in Betracht, daß das Gedächtniß mit Hülfe der Erkenntniß, und auch ohne Hülfe der Erkenntniß, stark wird. Denn in Bezug auf Ersteres wird eine Sache, je leichter sie erkennbar ist, desto leichter behalten, und im Gegentheil, je weniger sie es ist, desto leichter vergessen wir sie. Z. B. wenn ich Jemanden eine Menge unzusammenhängender Worte aufgebe, wird er sie viel schwerer behalten, als wenn ich ihm dieselben Worte in der Form einer Erzählung mittheile. Das Gedächtniß wird stark auch ohne die Hülfe der Erkenntniß, nämlich durch die Kraft, womit die Einbildungskraft, oder der sogenannte Gemeinsinn, von einer einzelnen körperlichen Sache afficirt wird. Ich saze einzelnen, denn die Einbildungskraft wird nur von einzelnen Dingen afficirt. Denn wenn z. B. Jemand nur eine Liebeskomödie gelesen hat, so wird er sie so lange trefflich behalten, bis er

mehre andere derselben Art gelesen hat, weil sie dann ganz allein sein Gedächtniß einnimmt; sind es aber mehre derselben Gattung, so bewegen sie sich alle zugleich in seiner Einbildungskraft und vermischen sich leicht. Ich sagte ferner: von einer körperlichen Sache; denn blos von Körpern wird die Einbildungskraft afficirt. Da also das Gedächtniß durch Erkenntniß und auch ohne Erkenntniß stark wird, so folgt daraus, daß es von der Erkenntniß verschieden seyn muß, und daß es in Betreff der Erkenntniß, an und für sich betrachtet, weder ein Gedächtniß, noch Vergessen gibt. Worin besteht demnach das Gedächtniß? In nichts Anderem, als in der Empfindung der Eindrücke des Gehirns, verbunden mit dem Gedanken an eine bestimmte Dauer dieser Empfindung; * was auch die Wiedererin-

* Wenn aber die Dauer unbestimmt ist, so ist die Erinnerung derselben Sache unvollkommen, was auch ein Jeder von Natur gelernt zu haben scheint. Denn oft fragen wir, um etwas, was man uns sagt, besser zu glauben, wann und wo es sich zugetragen habe. Obgleich auch die Ideen selbst ihre Dauer in der Seele haben, so bemerken wir doch, da wir gewohnt sind, die Dauer mittelst der Bewegung eines Maßstabes zu bestimmen, was auch mit Hülfe der Einbildungskraft geschieht, bis jetzt kein Gedächtniß, das nur dem reinen Geiste angehörte.

nerung beweiſt. Denn hier denkt die Seele über jene Empfindung nach, aber nicht in anhaltender Dauer; und ſo iſt die Idee jener Empfindung nicht die Dauer der Empfindung ſelbſt, d. h. das Gedächtniß ſelbſt. Ob aber die Ideen ſelbſt verdorben werden können, werden wir in der Philoſophie ſehen. Und wenn dieß Jemand für ſehr widerſinnig halten ſollte, ſo iſt es zu unſerer Aufgabe hinreichend, daß er bedenkt, daß eine Sache um ſo leichter behalten wird, je einzelner ſie iſt, wie ſich aus dem eben angeführten Beiſpiele von dem Luſtſpiele ergibt. Ferner iſt eine Sache, je leichter ſie erkennbar iſt, deſto leichter im Gedächtniß zu behalten. Daher müſſen wir auch eine vollkommen einzelne Sache, wenn ſie nur verſtändlich iſt, am beſten im Gedächtniſſe behalten.

So hätten wir denn den Unterſchied zwiſchen der wahren Idee und den übrigen Wahrnehmungen feſtgeſtellt und bewieſen, daß die erdichteten, falſchen und übrigen Ideen ihren Urſprung in der Einbildungskraft haben, d. h. in gewiſſen zufälligen (um mich des Ausdrucks zu bedienen) und unabhängigen Empfindungen, die nicht aus der Seelenkraft ſelbſt entſtehen, ſondern aus äußeren Urſachen, je nachdem der Körper träumend oder wachend verſchiedene Bewegungen

erhält. Oder, wenn man will, verstehe man hier unter Einbildungskraft was man will, wenn es nur etwas von dem Verstande Verschiedenes ist, und die Seele dadurch in ein leidendes Verhältniß kommt; denn es ist gleich, was man darunter versteht, wenn wir wissen, daß sie etwas Unbestimmtes sey, wovon die Seele leidet, und zugleich auch wissen, wie wir vermittelst des Verstandes davon frei werden. Es darf sich also Niemand wundern, daß ich hier noch nicht beweise, daß es einen Körper und andere nothwendige Dinge gibt, und ich dennoch von der Einbildungskraft, vom Körper und dessen Beschaffenheit spreche. Denn, wie gesagt, es ist gleich, was ich darunter verstehe, wenn ich weiß, daß sie etwas Unbestimmtes sind. u. s. w.

Ich habe aber gezeigt, daß die wahre Idee einfach, oder aus einfachen Ideen zusammengesetzt ist, und daß sie zeigt, wie und warum etwas sey oder geschehen sey, und daß ihre objektiven Wirkungen in der Seele nach Verhältniß der Formalität des Objekts selbst vorgehen, was dasselbe ist, was die Alten sagten, daß nämlich die wahre Wissenschaft von der Ursache zu den Wirkungen fortschreite, außer daß jene nie, so viel ich weiß, wie wir hier, annahmen, daß die Seele nach gewissen Gesetzen

handle und gleichsam ein geistiges Automat sey. Daraus haben wir, so viel es im Anfange möglich war, die Kenntniß unseres Verstandes und eine solche Norm der wahren Idee erlangt, daß wir nicht mehr fürchten, das Wahre mit Falschem oder mit Erdichtetem zu vermengen; und wir werden uns auch nicht wundern, daß wir Einiges verstehen, was auf keine Weise zur Einbildungskraft gehört, und daß Anderes zur Einbildungskraft gehört, was geradezu gegen den Verstand streitet, und daß endlich Anderes mit dem Verstande übereinstimmt. Denn wir wissen ja, daß jene Verfahrungsweisen, durch welche die Vorstellungen hervorgebracht werden, nach anderen Gesetzen geschehen, die von den Gesetzen des Verstandes ganz verschieden sind, und daß die Seele sich bei einer Vorstellung nur leidend verhält. Daraus ergibt sich auch, daß diejenigen sehr leicht in große Irrthümer verfallen können, die nicht ganz genau den Unterschied zwischen Einbildungskraft und Verstand feststellen. Dahin gehört z. B., daß die Ausdehnung, weil sie in einem Orte seyn muß, endlich seyn muß, und ihre Theile untereinander reell unterschieden werden, daß sie die erste und einzige Grundlage aller Dinge sey, und zu einer Zeit einen größeren Raum einnehmen, als zu einer

andern, u. dergl. noch vieles, was Alles der Wahrheit geradezu entgegenstreitet, wie wir am gehörigen Orte zeigen werden.

Sodann, da die Worte ein Theil der Einbildungskraft sind, d. h., da wir, je nachdem sie unbestimmt nach irgend einer Disposition des Körpers in dem Gedächtnisse zusammengesetzt werden, uns viele Begriffe fingiren, so ist nicht zu zweifeln, daß auch Worte, gleichwie die Einbildungskraft, die Ursache vieler großer Irrthümer werden können, wenn wir nicht ganz vorsichtig damit umgehen. Dazu kommt, daß sie nach Belieben und nach den Begriffen des gemeinen Volkes gebildet sind, so daß sie nichts sind, als Zeichen von Dingen, wie sie in der Einbildungskraft, nicht aber wie sie im Verstande vorhanden sind; was sich augenscheinlich darin zeigt, daß man alle jene Dinge, die, nur im Verstande, und nicht in der Einbildungskraft da sind, oft mit negativen Namen benennt, wie z. B. unkörperlich, unendlich; und ebenso auch viele Dinge, die in der That bejahend sind, verneinend ausgedrückt werden, und umgekehrt, z. B. unerschaffen, unabhängig, unendlich, unsterblich u. s. w.; weil wir uns nämlich deren Gegensätze weit leichter in der Einbildungskraft vorstellten, und dieselben auch den ersten Menschen

sich viel eher darboten und die positiven Benennungen annahmen. Wir bejahen und verneinen Vieles, weil die Natur der Worte eine solche Bejahung oder Verneinung duldet, nicht aber die Natur der Dinge; und deßhalb können wir, wenn wir dieß nicht wissen, leicht etwas Falsches für wahr annehmen.

Wir müssen überdieß noch eine andere große Ursache der Verwirrung vermeiden, die Schuld ist, daß der Verstand nicht auf sich reflektirt. Wenn wir nämlich nicht zwischen Einbildungskraft und Verständniß unterscheiden, so glauben wir, daß das, was wir uns leichter einbilden, uns auch deutlicher sey, und daß wir das, was wir uns in der Einbildungskraft vorstellen, verstehen. Darum setzen wir das, was nachgesetzt werden muß, voraus, und so wird die wahre Ordnung des Fortschreitens verkehrt und kein richtiger Schluß gefolgert.

Ferner, um endlich auf den zweiten Theil dieser Methode zu kommen, * will ich zuerst

* Die Hauptregel dieses Theils ist, wie aus dem ersten Theile folgt, alle Ideen zu untersuchen, die wir, aus dem reinen Verstande, in uns finden, um sie von den Ideen, die unserer Einbildungskraft angehören, zu unterscheiden; was aus den Eigenschaften einer jeden, nämlich des Verstandes und der Einbildungskraft, herauszubringen seyn wird.

unsern Zweck bei dieser Methode, und dann die Mittel, ihn zu erreichen, aufstellen. Der Zweck ist demnach, klare und bestimmte Ideen zu haben, nämlich solche, die aus dem reinen Verstande, und nicht aus zufälligen Bewegungen des Körpers entstehen. Sodann, damit alle Ideen auf eine einzige zurückgeführt werden, müssen wir sie dergestalt zusammenketten und ordnen, daß unsere Seele, so weit sie es vermag, objektiv die Formalität der Natur, sowohl in ihrer Ganzheit als in ihren Theilen, darstelle.

Was das erste betrifft, so wird, wie wir schon bemerkt haben, zu unserem letztern Zweck erfordert, daß eine Sache entweder bloß nach ihrem Wesen, oder nach ihrer nächsten Ursache begriffen werde. Nämlich wenn eine Sache an und für sich besteht, oder, wie man gewöhnlich sagt, ihre Selbstursache ist, so muß sie bloß durch ihr Wesen erkannt werden; wenn die Sache aber nicht an und für sich besteht, sondern zu ihrer Existenz eine Ursache verlangt, dann muß sie durch ihre nächste Ursache erkannt werden, denn in der That heißt die Kenntniß der Wirkung nichts Anderes, als eine vollkommenere Kenntniß der Ursache erlangen. * Deßhalb dürfen wir

* Hieraus merke man sich die Folge, daß wir von der Natur nichts begreifen können, wenn wir nicht

niemals, so lang wir von der Untersuchung der Dinge handeln, aus abstrakten Begriffen Schlüsse ziehen, und müssen uns sehr hüten, das, was blos im Verstande existirt, mit dem, was in der Sache ist, zu vermischen. Den besten Schluß aber wird man aus einem besondern affirmativen Wesen, oder aus einer wahren und richtigen Definition hernehmen. Denn von allgemeinen Axiomen allein kann der Verstand nicht zu besonderen Dingen herabsteigen, weil sich Axiome über das Unendliche verbreiten, und den Verstand nicht mehr zur Betrachtung des einen als des andern Besonderen bestimmen. Der richtige Weg zur Auffindung ist also, aus einer gegebenen Definition Gedanken zu bilden, und das wird in dem Grade glücklich und leicht gelingen, als wir eine Sache gut definiren. Der Angelpunkt des ganzen zweiten Theils dieser Methode besteht demnach ganz allein in Folgendem, nämlich: in der Kenntniß der Bedingungen einer guten Definition, und dann in der Art und Weise sie aufzufinden. Zuerst will ich also von den Bedingungen einer Definition handeln.

Um eine Definition vollkommen nennen zu können, muß sie das innerste Wesen einer Sache zugleich die Kenntniß der ersten Ursachen, oder von Gott, erweitern.

ausdrücken, und verhüten, daß wir an deſſen Stelle nicht gewiſſe Eigenſchaften nehmen. Um das zu erklären, will ich, um andere Beiſpiele zu übergehen, die mir den Anſchein geben würden, als wollte ich die Irrthümer Anderer aufdecken, nur das Beiſpiel von einer abſtrakten Sache nehmen, bei welcher es einerlei iſt, wie man ſie definire, vom Zirkel nämlich. Wenn man ihn ſo definirt, er ſey eine Figur, deren Linien, aus dem Mittelpunkte auf den Umkreis geführt, einander gleich ſind, ſo ſieht Jeder, daß dieſe Definition nichts weniger als das Weſen des Zirkels ausdrückt, ſondern nur eine von deſſen Eigenſchaften. Und obwohl dieß, wie geſagt, bei den Figuren und den übrigen Gedankendingen wenig ausmacht, ſo kommt doch viel darauf an bei phyſiſchen und wirklichen Weſen: nämlich, weil die Eigenſchaften der Dinge nicht erkannt werden, ſo lange man ihre Weſen nicht kennt; wenn wir aber dieſe übergehen, ſo kehren wir nothwendig die enge Verkettung des Verſtandes, welche die Verkettung der Natur darſtellen muß, um, und irren von unſerem Zwecke vollkommen ab. Um alſo vor dieſem Fehler frei zu bleiben, muß man Folgendes bei der Definition beobachten:

1. Iſt es eine erſchaffene Sache, ſo muß die

Definition, wie wir gesagt haben, die nächste Ursache in sich begreifen. So wäre z. B. ein Zirkel nach diesem Gesetze so zu definiren: er ist eine Figur, die von einer Linie beschrieben wird, deren eines Ende fest, das andere beweglich ist, eine Definition, die deutlich die nächste Ursache in sich faßt.

II. Es wird ein solcher Begriff von der Sache, oder eine solche Definition verlangt, daß alle Eigenschaften der Sache, wenn man sie für sich allein, nicht aber in Verbindung mit andern betrachtet, aus derselben geschlossen werden können, wie bei dieser Definition des Zirkels zu sehen ist. Denn man schließt klar daraus, daß alle Linien, die von dem Centrum auf den Umkreis geführt werden, einander gleich sind, und daß dieß ein nothwendiges Erforderniß der Definition sey, leuchtet an sich dem Aufmerksamen so klar ein, daß es nicht der Mühe zu verlohnen scheint, bei dem Beweise davon sich aufzuhalten, noch auch aus dieser zweiten Erforderniß zu zeigen, daß eine jede Definition bejahend seyn müsse. Ich rede von der Verstandesbejahung und kümmere mich wenig um die Wortbejahung, die vielleicht wegen Wortmangel zuweilen verneinend ausgedrückt werden kann, obwohl sie bejahend verstanden wird.

Die Erfordernisse einer Definition von einer unerschaffenen Sache sind folgende:

1) Sie muß jede Ursache ausschließen, d. h. der Gegenstand darf nichts Anders zu seiner Erklärung nöthig haben, als sein eigenes Seyn.

2) Ist einmal die Definition einer Sache gegeben, so darf die Frage nicht mehr Statt finden, ob sie sey?

3) Sie darf, in Bezug auf den Geist, keine Substantiva haben, die zu Adjektiven gemacht werden können, d. h. sie darf durch keine Abstrakta ausgedrückt werden.

4) Und endlich, obwohl dieß nicht sehr nöthig ist, bemerkt zu werden, wird erfordert, daß sich aus der Definition der Sache alle Eigenschaften derselben schließen lassen. Alles dieses wird dem Aufmerksamen ganz klar einleuchten.

Ich habe auch gesagt, daß die beste Folgerung aus irgend einem besondern bejahenden Satze zu ziehen sey; denn je spezieller eine Idee ist, desto bestimmter und folglich desto klarer ist sie. Daher muß die Kenntniß der Besonderheiten unser vorzüglichstes Augenmerk seyn.

In Betreff der Ordnung aber, und um alle unsere Wahrnehmungen zu ordnen und zu vereinigen, ist erforderlich, daß wir, so bald als möglich ist und die Vernunft es fordert, forschen,

ob es ein Wesen gebe, und zugleich wie es beschaffen sey, welches die Ursache aller Dinge sey, so daß sein absolutes Wesen auch die Ursache aller unserer Ideen wäre, und dann würde unsere Seele, wie wir sagten, die Natur so vollkommen als möglich darstellen. Denn sie würde auch die Wahrheit, ihre Ordnung und Einheit objektiv haben. Hieraus können wir sehen, daß es uns vor Allem nothwendig ist, daß wir stets alle unsere Ideen von physischen Dingen, oder von wirklichen Wesen ableiten, und dann, so weit es dabei möglich ist, nach der Reihenfolge der Ursachen von einem wirklichen Wesen zu einem andern wirklichen Wesen fortschreiten, und zwar so, daß wir nicht auf abstrakte und auf allgemeine Wesen übergehen, oder aus ihnen nicht etwas Wirkliches schließen, oder daß jene nicht aus einem wirklichen Wesen geschlossen werden. Denn beides unterbricht das wahre Fortschreiten des Verstandes. Es ist aber zu bemerken, daß ich hier unter der Reihenfolge der Ursachen und der wirklichen Wesen nicht die Reihenfolge einzelner veränderlicher, sondern nur die Reihenfolge fester und ewiger Dinge verstehe. Denn die Reihenfolge der einzelnen veränderlichen Dinge zu erreichen, würde der menschlichen Beschränktheit unmöglich seyn, sowohl wegen deren alle

Zahl überschreitenden Menge, als wegen der unendlichen Umstände in einer und derselben Sache, von denen eine jede die Ursache der Existenz oder Nichtexistenz der Sache seyn kann, weil ja die Existenz der Dinge mit ihrem Wesen in keiner Verbindung steht, oder, wie ich schon sagte, keine ewige Wahrheit ist. Es ist aber auch gar nicht nöthig, daß wir ihre Reihenfolge kennen: inwiefern nämlich die Wesen der einzelnen veränderlichen Dinge nicht aus ihrer Reihenfolge oder aus der Ordnung ihrer Existenz herzuleiten sind; da uns dieselbe nichts Anderes, als äußerliche Benennungen, Verhältnisse oder höchstens Umstände darbietet, was Alles von dem innersten Wesen der Dinge weit entfernt ist. Dieses letztere aber ist nur bei festen und ewigen Dingen zu suchen, und zugleich in den Gesetzen, die in jenen Dingen, als ihren wahren Gesetzbüchern, eingeschrieben sind, nach welchen alles Einzelne sowohl geschieht als geordnet wird; ja diese veränderlichen einzelnen Dinge hängen so innig und wesentlich (um mich so auszudrücken) von jenen festen Dingen ab, daß sie ohne dieselben weder seyn noch gedacht werden können. Daher werden diese festen und ewigen Dinge, wenn sie auch einzelne sind, doch wegen ihrer Allgegenwart und ausgedehnten Macht für uns ebenso

viel seyn wie Allgemeinheiten, oder als Gattungen von Definitionen der einzelnen veränderlichen Dinge, und als nächste Ursachen aller Dinge.

Da es sich aber damit so verhält, so scheint keine geringe Schwierigkeit darin zu liegen, zu der Kenntniß dieser Einzelheiten zu gelangen; denn Alles auf einmal zu begreifen, ist etwas, was die Kräfte des menschlichen Verstandes weit übersteigt. Die Ordnung aber, wie eins nach dem Andern zu erkennen ist, ist, wie gesagt, nicht von der Reihenfolge ihrer Existenz, noch auch von ewigen Dingen herzunehmen; denn da sind alle diese Dinge von Natur zugleich. Daher müssen wir nothwendig noch andere Hülfsmittel suchen, außer jenen, deren wir uns zu dem Verständnisse der ewigen Dinge und deren Gesetze bedienen. Allein es ist hier nicht am Platze, sie anzuführen, und es ist auch nicht eher nöthig, bis wir eine hinlängliche Kenntniß der ewigen Dinge und ihrer untrüglichen Gesetze erlangt haben, und die Natur unserer Sinne uns bekannt ist.

Bevor wir uns an die Kenntniß der einzelnen Dinge machen, wird es Zeit seyn, jene Hülfsmittel zu nennen, die alle den Zweck haben, daß wir unsere Sinne zu gebrauchen, und nach gewissen Gesetzen und nach gehöriger Ordnung Erfahrungen zu machen verstehen, welche hin-

reichend sind, um die Sache, welche man unter-
sucht, zu bestimmen, damit wir endlich daraus
den Schluß ziehen können, nach welchen Gesetzen
ewiger Dinge sie gemacht sey, und ihre innerste
Natur uns bekannt werde, wie ich an seinem
Orte zeigen werde. Hier will ich nur, um zu
unserer Aufgabe zurückzukehren, dasjenige anzu-
führen versuchen, was zur Erlangung der Kennt-
niß der ewigen Dinge und zur Bildung ihrer
Definitionen nach den oben angegebenen Bedin-
gungen nothwendig scheint.

Zu diesem Ende müssen wir uns ins Ge-
dächtniß zurückrufen, was wir oben gesagt haben,
daß nämlich der Geist, wenn er über irgend
einen Gedanken sinnt, um ihn zu ergründen und
in guter Ordnung aus ihm das richtig Abzulei-
tende abzuleiten, das Falsche dieses Gedankens,
wenn er falsch ist, aufdecke; daß er aber, wenn
derselbe wahr ist, dann ohne Unterbrechung glück-
lich fortfahre, wahre Dinge daraus abzuleiten.
Das, sage ich, ist zu unserem Zwecke erforderlich.
Denn ohne Grundlage können unsere Gedanken
beschränkt werden. Wenn wir also den ursprüng-
lichsten Gegenstand erforschen wollen, so müssen
wir eine Grundlage haben, der unsre Gedanken
darauf hinleitet. Weil nun ferner die Methode
die reflektirende Erkenntniß selbst ist, so kann

diese Grundlage, welche unsre Gedanken leiten soll, keine andre seyn, als die Kenntniß dessen, was die Form der Wahrheit bestimmt, und die Kenntniß des Verstandes, seiner Eigenschaften und Kräfte; denn ist diese einmal erlangt, so haben wir eine Grundlage, aus der wir unsere Gedanken und den Weg ableiten können, auf dem der Verstand, so weit es seine Fähigkeit erlaubt, zur Kenntniß der ewigen Dinge gelangen kann, nämlich mit Berücksichtigung seiner Verstandeskräfte.

Wenn es aber zur Natur des Gedankens gehört, wahre Ideen zu bilden, wie es im ersten Theile gezeigt ist, so müssen wir jezt untersuchen, was wir unter Kräften und dem Vermögen des Verstandes verstehen. Weil es aber der Haupttheil unserer Methode ist, die Kräfte des Verstandes und dessen Natur ganz zu verstehen, so sehen wir uns, vermöge dessen, was wir in diesem zweiten Theile der Methode angeführt haben, nothwendig veranlaßt, dieses aus der Definition des Gedankens und des Verstandes herzuleiten. Aber bis hieher haben wir noch keine Regeln gehabt, um die Definition zu finden, und weil wir dieselben nicht ohne vorherige Kenntniß der Natur, oder ohne Definition des Verstandes und seiner Kraft aufstellen können, so folgt daraus,

daß entweder die Definition des Verstandes an sich klar seyn muß, oder daß wir nichts verstehen können. Dieselbe ist jedoch nicht an und für sich vollkommen klar, weil wir indessen doch ihre Eigenschaften, wie Alles, was wir durch den Verstand erhalten, nicht klar und bestimmt begreifen können, ohne ihre Natur zu kennen, so wird auch die Definition des Verstandes durch sich selbst bekannt seyn, wenn wir auf seine Eigenschaften, die wir klar und bestimmt kennen, aufmerksam sind. Wir zählen also hier die Eigenschaften des Verstandes auf, ergründen sie, und fangen an, von unseren angeborenen Werkzeugen zu handeln.

Die Eigenschaften des Verstandes, die ich hauptsächlich bemerkt habe, und bestimmt erkenne, sind folgende:

I. Er schließt die Gewißheit in sich, d. h. er weiß, daß die Sachen formell so sind, wie sie in ihm selbst objektiv enthalten sind.

II. Er nimmt Einiges wahr, oder er bildet einige Ideen absolut, einige aus anderen Ideen. Nämlich die Idee der Quantität bildet er absolut, und berücksichtigt dabei keine anderen Gedanken; die Ideen der Bewegung bildet er nicht anders als indem er auf die Idee der Quantität sieht.

III. Die Ideen, die er absolut bildet, drücken eine Unendlichkeit aus; die begrenzten Ideen aber bildet er aus andern. Denn die Idee der Quantität, wenn er sie durch ihre Ursache wahrnimmt, bestimmt dann die Quantität, wie z. B. wenn er sich denkt, daß aus der Bewegung einer Fläche ein Körper, aus der Bewegung einer Linie aber eine Fläche, aus der Bewegung eines Punktes endlich eine Linie entsteht, welche Wahrnehmungen jedoch nicht zum Verständnisse, sondern nur zur Bestimmung der Quantität dienen. Dieß erhellt daraus, daß wir begreifen, daß dieselben gleichsam aus der Bewegung entstehen, da doch die Bewegung nicht eher, als nach wahrgenommener Quantität begriffen wird, und wir die Bewegung auch zur Bildung einer Linie ins Unendliche fortsetzen können, was wir durchaus nicht thun könnten ohne eine Idee von unendlicher Quantität zu haben.

IV. Er bildet früher positive als negative Ideen.

V. Er nimmt die Dinge nicht sowohl unter der Dauer als vielmehr unter einer Form der Ewigkeit und unter einer unendlichen Zahl wahr; oder vielmehr er nimmt zum Verständniß der Dinge weder die Zahl noch die Dauer in Betracht; wenn er sich aber die Dinge in der

Einbildungskraft vorstellt, so nimmt er sie unter einer gewissen Zahl, unter bestimmter Dauer und Quantität wahr.

VI. Die Ideen, die wir uns klar und bestimmt bilden, scheinen schon so aus der bloßen Nothwendigkeit unserer Natur zu folgen, daß sie absolut blos von unserer Macht abzuhängen scheinen. Bei den verwirrten Ideen ist aber das Gegentheil; denn diese bilden sich oft gegen unsern Willen.

VII. Ideen von Dingen, welche der Verstand aus andern bildet, kann der Geist auf mancherlei Weise bestimmen; wie er z. B. zur Bildung einer elipsischen Fläche fingirt, daß sich der an einer Chorde hängende Stift um zwei Mittelpunkte drehe, oder er denkt sich unendliche Punkte, die immer dasselbe und gewisse Verhältniß zu einer gegebenen graden Linie haben, oder einen Kegel, der von einer schrägen Fläche so durchschnitten ist, daß der Inklinationswinkel größer ist als der Winkel der Kegelspitze, oder auf andere unendliche Weise.

VIII. Ideen sind um so vollkommener, je mehr Vollkommenheit sie an einem Gegenstande ausdrücken. Denn einen Künstler, der einen Heidentempel ausgedacht hat, bewundern wir

nicht so sehr als den, welcher einen prachtvollen Gottestempel ausgedacht hat.

Bei dem Uebrigen, was noch zu dem Denken gehört, wie Liebe, Freude u. s. w., halte ich mich nicht auf, denn sie haben nichts mit unserm gegenwärtigen Thema zu schaffen, noch können sie auch wahrgenommen werden, ohne daß man den Verstand wahrnimmt; denn durch völlige Beseitigung der Wahrnehmung werden sie alle aufgehoben.

Falsche und fingirte Ideen haben nichts Positives (wie wir hinlänglich gezeigt haben) wodurch sie als falsch oder fingirt bezeichnet werden, sondern sie werden bloß nach dem Mangel an Erkenntniß als solche betrachtet. Falsche und fingirte Ideen, als solche, können uns also nichts von dem Wesen des Gedankens lehren; sondern dieses muß aus den eben angeführten positiven Eigenschaften hergenommen werden, d. h. man muß jetzt etwas Gemeinschaftliches festsetzen, woraus diese Eigenschaften nothwendig folgen, oder diese müssen, wenn jenes gegeben ist, nothwendig Statt finden, und es wird, wenn es aufgehoben ist, Alles aufgehoben.

(Das Uebrige fehlt.)

B. v. Spinoza's

sämmtliche Werke.

Aus dem Lateinischen

mit dem

Leben Spinoza's

von

Berthold Auerbach.

Fünfter Band.

Stuttgart:
J. Scheible's Buchhandlung.
1841.

Briefwechsel B. v. Spinoza's.

1. Brief.

Heinrich Oldenburg an Spinoza.

Hochgeehrteſter Herr, verehrteſter Freund!

So ſchmerzlich ich mich jüngſt, als ich Sie in Ihrer Zurückgezogenheit zu Rhynburg beſuchte, von Ihrer Seite losriß, eben ſo ſehr will ich mich beſtreben, gleich nach meiner Zurückkunft nach England, wenigſtens durch brieflichen Verkehr ſo viel als möglich mit Ihnen wiederum vereint zu ſeyn. Tüchtiges Wiſſen, verbunden mit Menſchenfreundlichkeit und feiner Sitte (lauter Vorzüge, mit denen Natur und Selbſtbeſtreben Sie in vollem Maße ausgeſtattet) tragen in ſich ſelber den Reiz, daß ſie die Liebe aller beſſergearteten und freierzogenen Menſchen unmittelbar an ſich ziehen. Laſſen Sie uns denn, mein Verehrteſter, zu aufrichtiger Freundſchaft uns die Hände reichen, und dieſelbe durch jede Art von Fürſorge und Dienſtleiſtung eifrig pflegen. Was

meine Wenigkeit leisten kann, betrachten Sie als das Ihrige; die Geistesgaben, die Sie besitzen, davon lassen Sie mich einen Theil, da dieß ohne Ihren Nachtheil geschehen kann, für mich in Anspruch nehmen. — Wir hatten zu Rhynburg eine Unterredung über Gott, über die Unendlichkeit der Ausdehnung und des Denkens, über Verschiedenheit und Uebereinstimmung ihrer Attribute, über die Verbindungsweise der menschlichen Seele mit dem Körper; ferner über die Prinzipien der cartesischen und baconischen Philosophie. Da wir aber damals Gegenstände von solcher Bedeutsamkeit nur obenhin und beiläufig besprachen, und alles dieß unterdeß meinen Geist beunruhigt, so will ich, gestützt auf das Recht der zwischen uns geschlossenen Freundschaft, jetzt mit Ihnen darüber verhandeln und Sie freundlichst ersuchen, mir hinsichtlich der vorerwähnten Punkte ihre Ansichten etwas weitläufiger aus einander zu setzen, hauptsächlich aber mich über folgende zwei Dinge gefälligst zu belehren: erstens, worein Sie den wahren Unterschied zwischen Ausdehnung und Denken setzen; zweitens, welche Mängel Sie an der Philosophie des Cartesius und Baco finden, und wie sie dieselben beseitigen und Besseres dafür aufstellen zu können glauben. Je unumwundener Sie über dieß und Aehnliches an mich schreiben,

um so mehr werden Sie mich verbinden und zu Gegendiensten, wenn ich solche leisten kann, innig verpflichten. —

Einige physiologische Versuche, deren Verfasser ein englischer Adeliger, ein Mann von ausgezeichneter Gelehrsamkeit, ist, befinden sich hier unter der Presse; sie handeln von der elastischen Kraft und Eigenthümlichkeit der Luft, durch dreiundvierzig Experimente nachgewiesen, desgleichen von ihrer Flüssigkeit, Festigkeit u. dgl.; sobald sie gedruckt seyn werden, will ich sie Ihnen durch einen Freund, der nach dem Continente geht, zustellen lassen. Leben Sie indeß recht wohl, und gedenken Sie Ihres Freundes, der sich mit voller Achtung und Ergebenheit nennt

Ihren Heinrich Oldenburg.

London, den 10—26. August 1661.

2. Brief.

Spinoza an Heinrich Oldenburg.

Hochgeehrtester!

Wie lieb mir Ihre Freundschaft ist, können Sie selbst beurtheilen, wenn es Ihnen Ihre Bescheidenheit erlaubt, auf die Vorzüge, an denen Sie so reich sind, zu achten, und obgleich

ich, so lange mein Blick dabei verweilt, nicht wenig stolz seyn zu dürfen glaube, insofern ich Freundschaft mit Ihnen zu schließen wage, zumal wenn ich bedenke, daß unter Freunden Alles, besonders aber das Geistige gemeinsam seyn muß, so wird dieß doch mehr auf Rechnung Ihrer Bescheidenheit und Ihres Wohlwollens, als auf meine Rechnung kommen. Sie wollten vermöge des hohen Grades der ersteren sich herablassen, und durch die Fülle des letztern mich so bereichern, daß ich nicht anstehe, die enge Freundschaft einzugehen, die Sie mir beharrlich versprechen und deren Gegenseitigkeit zu verlangen Sie mich würdigen, und daß ich aus allen Kräften mich bemühe, sie eifrig zu pflegen. Meine Geistesgaben, wenn ich deren besitze, anbelangend, so würden sie Ihnen auch dann aufs bereitwilligste zu Gebote stehen, wenn ich wüßte, daß dieß nicht ohne großen Nachtheil für mich geschehen werde. Damit es jedoch nicht scheine, als ob ich auf diese Weise Ihnen das, was Sie durch die Berechtigung der Freundschaft von mir verlangen, verweigern wolle, so will ich versuchen, meine Ansichten über die besprochenen Gegenstände auseinander zu setzen, obgleich ich nicht glaube, daß dieß ohne Vermittlung Ihrer Güte ein Mittel seyn werde, Sie mir enger zu

verbinden. Ich will also zuerst in der Kürze von Gott reden; diesen definire ich als ein Wesen, das aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes einzelne unendlich, oder in seiner Art höchst vollkommen ist. Hiebei ist zu bemerken, daß ich unter Attribut alles das verstehe, was an und für sich begriffen wird, so daß dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges in sich schließt. Die Ausdehnung z. B. wird an und für sich begriffen, aber nicht so die Bewegung; denn man begreift sie in einem andern, und ihr Begriff schließt die Ausdehnung in sich. Daß dieß die wahre Definition Gottes sey, erhellt daraus, daß wir unter Gott das höchst vollkommene und absolut unendliche Wesen verstehen; daß aber ein solches Wesen existirt, läßt sich aus dieser Definition leicht nachweisen, weil dieß aber nicht hieher gehört, will ich den Beweis unterlassen. Was ich indeß hier beweisen muß, um Ihrer ersten Frage Genüge zu leisten, ist Folgendes: erstens, daß es in der Natur nicht zwei Substanzen geben kann, die sich nicht ihrem ganzen Wesen nach von einander unterscheiden; zweitens, daß die Substanz nicht hervorgebracht werden kann, sondern daß es zu ihrem Wesen gehört, zu existiren; drittens, daß alle Substanz unendlich oder in ihrer Art höchst

vollkommen seyn muß. Aus dieser Erörterung werden Sie, geehrtester Herr, leicht sehen können, wohin ich ziele, wenn Sie dabei nur die Definition Gottes im Auge behalten, so daß es nicht nöthig ist, hiervon ausführlicher zu sprechen. Um dieß indeß klar und bündig nachzuweisen, konnte ich nichts Besseres ersinnen, als es in geometrischer Art bewiesen Ihrer Prüfung zu unterwerfen; ich schicke es Ihnen daher hier auf einem besondern Blatte, * Ihres Urtheils hierüber gewärtig. Zweitens wollen Sie von mir wissen, welche Irrthümer ich an der Philosophie des Carteſius und Baco bemerke; auch hierin will ich Ihnen Folge leisten, obwohl es meine Art nicht ist, die Fehler Anderer aufzudecken. Der erste und größte nun besteht darin, daß sie die Erkenntniß der ersten Ursache und des Ursprungs aller Dinge sehr weit verfehlten; der zweite, daß sie die wahre Natur des menschlichen Geistes nicht erkannt; der dritte, daß sie die wahre Ursache des Irrthums nie aufgefunden haben, und nur wer alles Studiums und aller Wissenschaft durchaus baar ist, kann verkennen, wie höchst nothwendig die wahre Erkenntniß dieser drei Dinge ist. Daß sie aber die Erkenntniß der ersten Ursache und des menschlichen Geistes

* S. Ethik Thl. 1 vom Anfang bis Satz 4.

verfehlt haben, iſt aus der Wahrheit der drei oben erwähnten Sätze leicht zu entnehmen, deßhalb wende ich mich blos zur Darlegung des dritten Irrthums. Ueber Baco will ich wenig ſagen, da er hierüber ſehr verwirrt ſpricht und faſt nichts beweist, ſondern blos berichtet. Denn fürs Erſte nimmt er an, daß die menſchliche Erkenntniß außer der Sinnentäuſchung durch ihre Natur an ſich getäuſcht werde, und daß ſie ſich Alles nach der Analogie ihrer Natur und nicht nach der Analogie des Weltalls fingire, ſo daß ſie ſich wie ein unebener Spiegel zu den Umriſſen der Dinge verhält, der ſeine Natur der Natur der äußern Dinge beimiſcht ꝛc.; zweitens, daß die menſchliche Erkenntniß vermöge ihrer eigenen Natur ſich zum Abſtrakten neige und das Vorübergehende als feſtſtehend annehme ꝛc.; drittens, daß die menſchliche Erkenntniß in ſteter Bewegung ſey, und weder ſtillſtehen noch ruhen könne, und das, was er noch als weitere Urſachen bezeichnet, läßt ſich Alles leicht auf die eine des Carteſius zurückführen, daß nämlich der menſchliche Wille frei ſey, und ſich über die Erkenntniß hinaus erſtrecke, oder wie Baco ſelber (Aph. 49) ſich verworrener ausdrückt, weil die Erkenntniß kein Urlicht iſt, * ſondern ihren

* S. Baco's Neues Organon B. 1. Aphorism. 49.

Zufluß vom Willen empfängt. (Hiebei iſt zu bemerken, daß Baco oft Erkenntniß für Geiſt nimmt, und ſich hierin von Carteſius unterſcheidet). Ich werde alſo darthun, daß dieſe Urſache falſch iſt und laſſe dabei die anderen als nichtsbedeutend unberückſichtigt; dieß hätten dieſe Männer ſelbſt auch leicht eingeſehen, wenn ſie nur darauf geachtet hätten, daß der Wille ſich ebenſo von dieſem und jenem Wollen unterſcheidet, wie das Weiße überhaupt von dieſem oder jenem weißen Gegenſtande, oder wie die Menſchheit von dieſem oder jenem Menſchen, ſo daß es ſich ebenſo unmöglich denken läßt, daß der Wille die Urſache dieſes oder jenes Wollens ſey, wie daß die Menſchheit die Urſache des Peter oder des Paul ſey. Da alſo der Wille nur ein Gedankending und keineswegs die Urſache dieſes oder jenes Wollens zu nennen iſt, und weil die partikulären Willensthätigkeiten um zu exiſtiren eine Urſache haben müſſen, ſo kann man ſie nicht frei nennen, ſondern ſie ſind nothwendig ſo, wie ſie von ihren Urſachen beſtimmt werden, und da nach Carteſius gerade die Irrthümer partikuläre Willensthätigkeiten ſind, ſo folgt hieraus nothwendig, daß die Irrthümer, d. h. die partikulären Willensthätigkeiten nicht frei ſind, ſondern von äußeren Urſachen und keineswegs vom Willen

ihre Beſtimmung erhalten, und dieß habe ich nachzuweiſen verſprochen ꝛc.

---

3. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Verehrteſter Herr, wertheſter Freund!

Ihren höchſt lehrreichen Brief habe ich erhalten und mit großem Vergnügen geleſen. Ihre geometriſche Beweisführung hat meinen vollen Beifall, doch muß ich mich dabei der Schwerfälligkeit anklagen, indem ich das, was Sie ſo genau und beſtimmt lehren, nicht ſo ſchnell faſſe. Erlauben Sie mir daher gütigſt, daß ich Ihnen die Belege dieſer meiner Langſamkeit gebe, indem ich folgende Fragen aufwerfe, um deren Beantwortung ich Sie erſuche. Erſtens: ob Sie klar und unbezweifelt erkennen, daß aus der Definition, die Sie von Gott geben, bewieſen werde, daß ein ſolches Weſen exiſtire? Ich meinerſeits, wenn ich bedenke, daß die Definitionen nichts als Begriffe unſeres Geiſtes enthalten, daß aber unſer Geiſt Vieles begreift, was nicht exiſtirt, und in der Vervielfältigung und Vermehrung der einmal begriffenen Dinge höchſt fruchtbar iſt; ich ſehe da nicht, wie ich aus dem Begriff, den ich von Gott habe, die Exiſtenz Gottes entnehmen kann. Ich kann zwar

durch ein geistiges Zusammenfassen aller Vollkommenheiten, die ich an den Menschen, Thieren, Pflanzen, Mineralien ꝛc. finde, mir eine einzige Substanz denken und bilden, die alle jene Vorzüge vereint besitzt; ja mein Geist kann sie ins Unendliche vermehren und steigern, und so ein vollkommenstes und ausgezeichnetstes Wesen in sich verbildlichen, während man doch hieraus keineswegs die Existenz eines solchen Wesens schließen könnte. — Die zweite Frage ist: ob es Ihnen außer allem Zweifel steht, daß der Körper nicht durch das Denken, und das Denken nicht durch den Körper begrenzt werden kann, da es ja noch unentschieden ist, was Denken ist, ob eine körperliche Bewegung, oder eine geistige, von der körperlichen sich durchaus unterscheidende Thätigkeit. — Die dritte Frage ist: ob Sie jene Axiome, die Sie mir mitgetheilt, für unbeweisbare und unmittelbar erkannte Prinzipien halten, die keines Beweises bedürfen. Das erste Axiom ist vielleicht ein solches, aber ich sehe nicht, wie die drei übrigen in die Zahl dieser gerechnet werden können. Denn das zweite supponirt, daß in der Natur nichts als Substanzen und Accidenzien existiren, während doch Viele behaupten, daß Raum und Zeit zu keinem von beiden gehören. Ihr drittes Axiom,

nämlich: „Dinge, die verschiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein," kann ich durchaus nicht klar begreifen, vielmehr scheint das ganze All der Dinge das Gegentheil zu beweisen. Denn alle Dinge, die wir kennen, sind in Einigem von einander verschieden, in Anderem stimmen sie mit einander überein. Das vierte Axiom endlich: „Von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, kann nicht das eine die Ursache des andern seyn," ist meiner unklaren Erkenntniß nicht so deutlich, daß sie nicht einer Aufklärung bedürfte. Gott hat ja formell nichts mit den geschaffenen Dingen gemein, und doch wird er fast von uns Allen für deren Ursache gehalten. Da mir also diese Axiome nicht außer allem Zweifel gestellt zu seyn scheinen, so können Sie leicht daraus entnehmen, daß die darauf gebauten Sätze nothwendig wanken müssen. Und je mehr ich sie betrachte, in desto mehr Zweifel gerathe ich darüber. Denn bei dem ersten erwäge ich, daß zwei Menschen zwei Substanzen sind, und dasselbe Attribut besitzen, da beide Vernunft haben; hieraus schließe ich, daß es zwei Substanzen mit demselben Attribute gibt. In Bezug auf den zweiten erwäge ich, da nichts Ursache seiner selbst seyn kann, daß es kaum begreiflich ist, wie es wahr seyn kann, „daß

die Substanz nicht hervorgebracht werden könne, auch nicht von irgend einer andern Substanz;" denn dieser Satz statuirt alle Substanzen als Ursachen ihrer selbst, und macht sie alle und jede von einander unabhängig, und zu eben so vielen Göttern, und negirt auf diese Weise die erste Ursache aller Dinge. Ich gestehe aufrichtig, daß ich dieß nicht begreife, wenn Sie mir nicht den Gefallen erzeigen, mir Ihre Ansicht über diesen erhabenen Gegenstand tiefer und ausführlicher darzulegen, und mich zu belehren, welches der Ursprung und die Hervorbringung der Substanzen und die gegenseitige Abhängigkeit und Unterordnung der Dinge ist. Ich beschwöre Sie bei unserer Freundschaft, frei und vertrauungsvoll hierüber mit mir zu sprechen, und bitte Sie inständigst, vollkommen überzeugt zu seyn, daß Alles, dessen Mittheilung Sie mich würdigen, gut aufgehoben seyn soll, und daß ich mir es nie zu Schulden kommen lassen werde, etwas davon zu Ihrem Schaden oder zu Ihrer Hintergehung zu veröffentlichen.

In unserem philosophischen Collegium betreiben wir, so viel als die Kräfte gestatten, fleißig die Anstellung von Experimenten und Beobachtungen, und sind jetzt an der Abfassung einer Geschichte der Mechanik, wobei wir von der

Anſicht ausgehen, daß man aus den Prinzipien der Mechanik die Formen und Eigenſchaften der Dinge am beſten erklären kann, und daß alle Wirkungen der Natur durch Bewegung, Figur, Textur und deren verſchiedene Verbindungen hervorgebracht werden, und daß man nicht auf die unerklärbaren Formen und verborgenen Eigenſchaften, auf das Aſyl der Unwiſſenheit, ſich zu berufen braucht. Das verſprochene Buch will ich Ihnen ſchicken, ſobald Ihre hieſigen niederländiſchen Geſandten, wie das oft der Fall iſt, einen Courier nach dem Haag ſchicken werden, oder ſobald ein anderer Freund, dem ich es ſicher anvertrauen kann, zu Ihnen reiſen wird. Entſchuldigen Sie meine Weitſchweifigkeit und Freiheit, und nehmen Sie, dieß iſt meine einzige Bitte, das, was ich unumwunden und ohne höfiſche Förmlichkeiten Ihnen frei dargelegt habe, nach Freundesart gütig auf, und ſeyen Sie überzeugt, daß ich aufrichtig und treuherzig bin

Ihr

ergebenſter

Heinrich Oldenburg.

London, den 27. Sept. 1661.

---

4. Brief.

Spinoza an H. Oldenburg.

Geehrtester Herr!

Während ich Anstalten mache, nach Amsterdam zu reisen, um dort eine Woche oder mehre zu bleiben, erhalte ich Ihr sehr werthes Schreiben und sehe die Einwürfe, die Sie gegen die drei von mir überschickten Sätze machen; ich will nun, wegen der Kürze der Zeit, alles Andere übergehen, und blos hierauf zu erwidern versuchen. In Bezug auf den ersten sage ich also, daß keineswegs aus der Definition eines jeden Dinges die Existenz des definirten Dinges folgt, sondern dieß folgt nur (wie ich in der Scholie, die ich den drei Sätzen angehängt, nachgewiesen habe) aus der Definition oder Idee eines Attributs, d. h. (wie ich bei der Definition Gottes deutlich auseinandergesetzt habe) eines Dinges, das an und für sich begriffen wird. Den Grund dieser Verschiedenheit habe ich in der erwähnten Scholie, wenn ich mich nicht irre, deutlich genug dargethan, zumal für einen Philosophen. Denn man setzt voraus, daß man den Unterschied zwischen einer Fiktion und einem klaren und bestimmten Begriff kenne, so wie auch die Wahrheit dieses Axioms, daß nämlich jede

Definition oder klare und bestimmte Idee wahr ist. Nach diesen Bemerkungen sehe ich nicht, was zur Beantwortung der ersten Frage noch weiter erforderlich wäre. Ich gehe daher zur Beantwortung der zweiten über. Sie scheinen hierbei einzuräumen, daß das Denken nicht zur Natur der Ausdehnung gehört, die Ausdehnung somit auch nicht durch das Denken begrenzt wird, da Ihr Zweifel ja blos das Beispiel betrifft. Aber bemerken Sie doch gefälligst, ob, wenn Jemand sagte, die Ausdehnung werde nicht durch die Ausdehnung begrenzt, sondern durch das Denken, ob er nicht damit sagt, daß die Ausdehnung nicht absolut, sondern nur als Ausdehnung unendlich sey, d. h. er mir nicht einräumt, daß die Ausdehnung absolut, sondern daß sie blos als Ausdehnung, d. h. in ihrer Art, unendlich sey. Sie sagen aber, vielleicht ist das Denken ein körperlicher Akt. Zugegeben, obgleich ich es nicht einräume, aber das eine werden Sie doch nicht leugnen, daß die Ausdehnung als Ausdehnung kein Denken ist, und dieß genügt zur Erläuterung meiner Definition und zum Beweise des dritten Satzes. Sie wenden drittens gegen meine Sätze ein, daß man die Axiome nicht unter die Gemeinbegriffe zählen dürfe; hierüber streite ich jedoch nicht.

Allein Sie zweifeln auch an deren Wahrheit, ja scheinen gewissermaßen zeigen zu wollen, daß das Gegentheil wahrscheinlicher sey. Aber merken Sie gefälligst auf die Definitionen von Substanz und Accidenz, die ich gegeben, woraus Alles das folgt. Denn da ich unter Substanz dasjenige verstehe, was an und für sich begriffen wird, d. h. dessen Begriff nicht den Begriff eines andern Dinges einschließt; unter Modification oder Accidenz dasjenige, was an einem andern ist, und durch das, woran es ist, begriffen wird, so ergibt sich natürlich hieraus, erstens: daß die Substanz ihrer Natur nach früher ist, als ihre Accidenzen, da ja diese ohne jene weder existiren, noch begriffen werden können. Zweitens: daß es außer Substanzen und Accidenzen nichts Reelles, d. h. außerhalb der Erkenntniß Befindliches gibt, denn Alles, was es gibt, wird entweder durch sich, oder durch irgend etwas Anderes begriffen, und der Begriff davon schließt entweder den Begriff eines anderen Dinges ein, oder nicht. Drittens: daß Dinge, die verschiedene Attribute haben, nichts mit einander gemein haben. Denn als Attribut erklärte ich dasjenige, dessen Begriff den Begriff eines andern Dinges nicht einschließt. Viertens endlich: daß Dinge, die nichts mit einander

gemein haben, nicht von einander Urſache ſeyn können; denn da ja zwiſchen Wirkung und Urſache keine Gemeinſchaft beſteht, ſo hätte das Ding das Ganze, was es hat, von einem Nichts. Wenn Sie indeß anführen, daß Gott nichts formell Gemeinſchaftliches mit den erſchaffenen Dingen habe ꝛc., ſo habe ich in meiner Definition gerade das Gegentheil behauptet. Denn ich ſagte, daß Gott ein Weſen ſey, das aus unendlichen Attributen beſteht, von denen jedes einzelne unendlich oder in ſeiner Art höchſt vollkommen iſt. Ihre Einwendung aber gegen den erſten Satz betreffend, ſo bedenken Sie doch, lieber Freund, daß die Menſchen nicht geſchaffen, ſondern blos forterzeugt werden, und daß ihre Körper, obwohl auf andere Weiſe gebildet, ſchon zuvor exiſtirten. Aber dieſer Schluß ergibt ſich allerdings, und ich gebe es gerne zu, daß nämlich, wenn ein Theil der Materie vernichtet würde, zugleich auch die ganze Ausdehnung verſchwinden müßte. Der zweite Satz aber ſetzt nicht viele Götter, ſondern nur einen, der nämlich aus unendlichen Attributen beſteht. ꝛc.

5. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Hochgeschätzteſter Freund!

Hiermit überſchicke ich Ihnen die verſprochene Abhandlung und erſuche Sie, mir Ihre Meinungen hinſichtlich der darin enthaltenen Verſuche über Salpeter, Flüſſigkeit und Feſtigkeit mitzutheilen. Meinen ergebenſten Dank für Ihren lehrreichen zweiten Brief, den ich geſtern erhielt. Bedauern muß ich indeß ſehr, daß Ihre Reiſe nach Amſterdam Sie davon abhielt, mir auf alle meine Zweifel zu antworten. Was Sie damals verſäumten, bitte ich mir, ſobald es Ihre Muße erlaubt, zu ſenden. Zwar hat Ihr zweiter Brief mir vielſeitige Aufklärung verſchafft, jedoch nicht ſo viel, um alle Bedenklichkeiten zu zerſtreuen; und dieß, denke ich, wird nur erſt dann mit Erfolg geſchehen, wenn Sie mich klar und beſtimmt über den erſten Urſprung der Dinge belehren. Denn ſo lange es mir nicht deutlich iſt, von welcher Urſache und auf welche Weiſe die Dinge zu ſeyn anfingen, und durch welches Band ſie von der erſten Urſache, wenn es eine ſolche gibt, abhängen, kommt mir Alles, was ich höre und was ich leſe, als etwas Zerfahrenes vor. Darum bitte ich Sie inſtändigſt, gelehrter

Herr, mich in dieſem Punkte aufzuklären, und der Zuverſichtlichkeit und Dankbarkeit gewiß zu ſeyn, Ihres ergebenſten Freundes

H. Oldenburg.

London, 11—12. Oktober 1661.

6. Brief.

Spinoza an H. Oldenburg.

Hochgechrteſter Herr!

Die Schrift des gelehrten Herrn Boyle habe ich erhalten, und ſoweit es meine Muße verſtattete, durchgegangen. Meinen herzlichen Dank für dieſes Geſchenk. Ich finde, daß ich mich damals, als Sie zuerſt dieſes Buch verſprachen, nicht täuſchte, wenn ich vermuthete, daß nur ein Gegenſtand von großer Gewichtigkeit Sie ſo intereſſiren könne. Sie wollen jedoch, gelehrter Herr, daß ich Ihnen mein geringfügiges Urtheil über dieſe Schriften mittheile. Dieſem Wunſche will ich, ſoweit es meine Geringfügigkeit erlaubt, entſprechen, indem ich nämlich einige Punkte, die mir dunkel oder nicht hinlänglich bewieſen ſcheinen, bemerke; denn andrer Geſchäfte wegen

konnte ich noch nicht Alles durchgehen, weit weniger prüfen. Hiermit also meine Bemerkungen über den Salpeter ꝛc. Ueber den Salpeter. Zuerst schließt er aus seinem Experiment über die Wiederherstellung des Salpeters, daß der Salpeter etwas Heterogenes aus festen und flüchtigen Theilen Bestehendes sey, dessen Natur jedoch (wenigstens den äußern Erscheinungen nach) von der Natur seiner einzelnen Bestandtheile sehr verschieden ist, obwohl er lediglich aus der bloßen Mischung dieser Theile sich bildet. Zur Richtigkeit dieses Schlusses scheint mir noch ein Experiment erforderlich zu seyn, welches zeigen würde, daß Salpetergeist nicht wirklich Salpeter sey, und ohne Zusatz von Laugensalz weder consistent gemacht, noch krystallisirt werden könne; oder man hätte wenigstens untersuchen müssen, ob die Quantität des festen Salzes, die in der Retorte zurückbleibt, bei derselben Quantität von Salpeter immer dieselbe ist, und ob bei Vermehrung die Proportion gleichmäßig wächst. Was aber der gelehrte Verfasser in der neunten Sektion mittelst der Wasserwage entdeckt zu haben behauptet, und daß die Erscheinungen des Salpetergeistes so verschieden, ja manche denen des Salpeters gerade entgegengesetzt seyen, so fließt hieraus meiner Ansicht nach wenigstens noch

keineswegs die Triftigkeit seines Schlusses. Damit dieses unleugbar sey, will ich in wenigen Worten die allereinfachsten Erklärungsmittel der Wiederherstellung des Salpeters darthun, und zugleich zwei oder drei sehr leichte Experimente hinzufügen, wodurch jene Erklärung gewissermaßen bestätigt wird. Um also dieß Phänomen auf die einfachste Art zu erklären, nehme ich keinen andern Unterschied zwischen dem Salpetergeiste und dem Salpeter selbst an, als den ganz unbestreitbaren, daß nämlich die Theile des letztern ruhen, die des erstern aber in ziemlicher Bewegung gegen einander stehen. Und was das feste Salz angeht, so nehme ich an, daß dieß zur Bestimmung der Wesenheit des Salpeters nichts beitrage, sondern sehe es nur als die Schlacken des Salpeters an, von denen (wie ich finde) der Salpetergeist selbst nicht frei ist, indem sie, obwohl höchst fein zertheilt, dennoch ziemlich zahlreich darin schwimmen. Dieses Salz oder diese Schlacke hat Poren oder Oeffnungen, die sich nach den Dimensionen der Salpetertheilchen richten. Aber während durch die Gewalt des Feuers die salpetrigen Theilchen aus ihnen sich ausschieden, wurden einige enger, während andere nothwendig sich erweiterten, und die Substanz selbst oder die Wände dieser Poren wurden starr

und zugleich sehr spröde; als man daher den Salpetergeist darauf träufelte, fingen einige seiner Theilchen an, durch jene engere Poren gewaltsam durchzudringen, und da deren Dicke (wie Carteſius recht gut nachweist) ungleich ist, so beugten sie eher ihre starren Wände, gleichsam wie Bogen, ehe sie dieselben durchbrachen; wenn sie dieselben aber zerbrachen, so zwangen sie jene Fragmente auseinander zu springen, und ihre frühere Bewegung beibehaltend, blieben sie, wie zuvor, unfähig, fest zu werden und zu krystallisiren; diejenigen Salpetertheile aber, die durch die weitern Gänge drangen, waren nothwendig, da sie ihre Wände nicht berührten, von einer sehr feinen Materie umgeben, und wurden von derselben gerade wie die Holztheilchen von der Flamme oder Wärme in die Höhe getrieben und stiegen in Rauch auf; wenn sie aber zahlreich waren, oder sich mit den Wandfragmenten und den durch die engern Poren dringenden Theilchen verbanden, so bildeten sie aufwärts strebende Tröpfchen. Läßt man hingegen das feste Salz vermittelst * Wasser oder Luft etwas erweichen oder schlaffer werden, dann erhält es Kraft

* Auf die Frage, woher durch das Auftröpfeln des Salpetergeistes auf das aufgelöste feste Salz das Aufbrausen entstehe, antwortet die Note zu §. 24.

genug, dem Andrange der Salpetertheilchen zu widerstehen, und sie zu zwingen, die frühere Bewegung aufzugeben und wieder consistent zu werden, gerade wie eine Stückkugel, die auf Sand oder auf weichen Boden auffällt. In dieser Consistenz der Theilchen des Salpetergeistes besteht lediglich die Wiederherstellung des Salpeters, und zu diesem Resultate dient, wie aus dieser Erklärung erhellt, das feste Salz nur als Mittel. So viel über die Wiederherstellung.

Nunmehr wollen wir zuerst betrachten, warum der Salpetergeist und der Salpeter selbst so sehr sich durch den Geschmack unterscheiden; zweitens, warum der Salpeter entzündlich, der Salpetergeist aber es durchaus nicht ist. Den ersten Punkt zu verstehen, muß man wissen, daß Körper, die in Bewegung sind, nie andere Körper mit ihrer breitesten Oberfläche berühren; die bewegungslosen aber ruhen auf andern mit ihren breitesten Oberflächen. Wenn daher die Salpetertheilchen im ruhenden Zustande auf der Zunge liegen, so muß dieß mit ihren breitesten Oberflächen der Fall seyn, und so werden sie ihre Poren verstopfen, was eben das Gefühl der Kälte erzeugt; außerdem löst der Speichel den Salpeter auch nicht in so kleine Theilchen auf. Wenn indeß diese Theilchen, während sie in

ſtarker Bewegung ſind, ſich auf die Zunge legen, ſo werden ſie darauf mit ihren ſpitzern Oberflächen ſtoßen und durch ihre Poren durchdringen, und je heftiger ſie ſich bewegen, je ſtechender wird das Gefühl auf der Zunge ſeyn, ſo wie die Nadel, je nachdem ſie mit der Spitze oder der Länge nach die Zunge berührt, verſchiedene Empfindungen erwecken wird.

Die Urſache aber, warum der Salpeter entzündlich, der Geiſt aber es nicht iſt, iſt darin zu ſuchen, daß wenn die Salpetertheilchen ſich in der Ruhe befinden, ſie mit größerer Mühe vom Feuer aufwärts getrieben werden können, als wenn ſie eine eigene Bewegung gegen alle Theile haben, daher ſie während der Ruhe dem Feuer ſo lange widerſtehen, bis das Feuer ſie von einander trennt, und allenthalben umgibt; wenn es ſie aber umgibt, werden ſie nach allen Richtungen von ihm fortgeriſſen, bis ſie eine eigene Bewegung annehmen und wieder in Rauch aufſteigen. Aber die Theilchen vom Salpetergeiſte werden, da ſie ſchon in Bewegung und von einander getrennt ſind, von einer unbedeutenden Hitze in eine größere Sphäre nach allen Seiten verbreitet, und ſo ſteigen einige in Rauch auf, andere dringen durch den das Feuer unterhaltenden Stoß, ehe ſie überall von der Flamme

umgeben ſind; daher ſie das Feuer eher auslöſchen, als ernähren.

Ich ſchreite nun zu den Experimenten weiter, die dieſe Erklärung zu beſtärken ſcheinen. Erſtens habe ich gefunden, daß die Salpetertheilchen, die während des Verknifterns in Rauch aufſteigen, reiner Salpeter ſind: denn als ich mehrmals den Salpeter ſo weit flüſſig machte, daß die Retorte hinlänglich zum Glühen gebracht war, und auf einer glühenden Kohle ihn verbrannte, fing ich deſſen Rauch in einem kalten gläſernen Kelche auf, bis dieſer davon beſeuchtet wurde, worauf ich alsdann mit dem Athem den Kelch noch weiter anfeuchtete und ihn endlich * der kalten Luft zum Trocknen ausſetzte. Es zeigten ſich alsbald hier und da in dem Kelche kleine Tröpfchen von Salpeter. Und um gewiſſer zu ſeyn, daß dieß nicht ein Reſultat der bloß flüchtigen Theilchen ſey, ſondern weil vielleicht die Flamme die ganzen Salpetertheilchen mit ſich fortriß (um in dem Sinne des gelehrten Verfaſſers zu ſprechen) und die feſten ſammt den flüchtigen vor ihrer Auflöſung aus ſich ſchied: um dieß, ſage ich, zu conſtatiren, ließ ich den Rauch durch eine über einen Fuß lange Röhre, wie A, gleichſam durch

* Während dieſes Experimentes war die Luft ganz rein.

einen Rauchfang aufſteigen, ſo daß die ſchwerern Theile an der Röhre hängen blieben, und blos die flüchtigern, die durch eine ganz enge Oeffnung **B** traten, aufgefangen wurden; und das Reſultat war das bereits erwähnte. Doch wollte ich's auch hierbei nicht bewenden laſſen; ſondern um in eine weitere Unterſuchung einzugehen, nahm ich eine größere Quantität von Salpeter, löste ihn auf, und verbrannte ihn auf einer glühenden Kohle, ſetzte dann, wie zuvor, die Röhre **A** über die Retorte, und hielt neben der Oeffnung **B**, ſo lange die Flamme dauerte, ein Stückchen Spiegel, woran eine gewiſſe Materie ſich befand, die, der Luft ausgeſetzt, flüſſig wurde, und obwohl ich einige Tage wartete, ſo konnte ich doch keine Wirkung des Salpeters bemerken, aber ſobald ich Salpetergeiſt darauf goß, entſtand Salpeter. Hieraus ſcheine ich zum Schluſſe berechtigt zu ſeyn, erſtens, daß ſich beim Schmelzen die feſten Theile von den flüchtigen trennen, und daß die Flamme ſie nach ihrer Zertrennung aufwärts treibt; zweitens, daß, nachdem die feſten Theile von den flüchtigen beim Verknistern getrennt werden, eine nachmalige Verbindung unmöglich iſt, woraus drittens folgt, daß die Theile, die an dem Kelche

hingen, und in Tröpfchen ſich vereinigten, nicht feſt, ſondern blos flüchtig waren.

Das zweite Experiment und welches zu beweiſen ſcheint, daß die feſten Theile blos die Schlacke des Salpeter ſind, beruht darauf, daß der Salpeter, je mehr man ihn reinigt, deſto flüchtiger und kryſtalliſationsfähiger wird. Denn ſobald ich die Kryſtalle des gereinigten oder filtrirten Salpeters in einen gläſernen Becher brachte und ein wenig kaltes Waſſer darauf goß, ſo verflüchtigte es ſich zum Theil zugleich mit jenem kalten Waſſer, und an der Oeffnung des Glaſes blieben jene flüchtigen Theilchen hängen, die ſich zu kleinen Tropfen vereinigten.

Das dritte Experiment, welches anzuzeigen ſcheint, daß die Theilchen des Salpetergeiſtes, ſobald ſie ihre Bewegung verlieren, entzündlich werden, beſteht darin: Ich ließ einige Tropfen Salpetergeiſt auf ein feuchtes Papier fallen, worauf ich alsdann Sand ſtreute, durch deſſen Poren der Salpetergeiſt fortwährend durchdrang, und nachdem der Sand den ganzen, oder beinahe den ganzen Salpetergeiſt eingeſogen hatte, trocknete ich ihn auf demſelben Papier recht über dem Feuer, worauf ich den Sand wegnahm und das Papier auf eine glühende Kohle legte, und kaum war die Berührung mit dem Feuer

vorhanden, als daſſelbe Kniſtern ſich bemerkbar machte, wie in dem Falle, wo Salpeter ſelbſt eingeſogen worden iſt. Hätte ich noch andere Mittel gewußt, das Experiment weiter zu verfolgen, ſo würde ich vielleicht meine Meinung zur Evidenz gebracht haben; aber weil andere Geſchäfte meine Zeit ganz in Anſpruch nehmen, ſo muß ich es auf eine andere Zeit verſchieben, und ſchreite nun zu andern Bemerkungen weiter.

§. 5. Der gelehrte Verfaſſer beſchuldigt da, wo er beiläufig von der Figur der Salpetertheilchen handelt, die neuern Schriftſteller, dieſelbe falſch dargeſtellt zu haben, und darunter begreift er vielleicht auch Carteſius. Iſt dieß aber der Fall, ſo verdient er den Vorwurf nur nach den Aeußerungen Anderer. Denn Carteſius ſpricht nicht von ſolchen Theilchen, die man mit den Augen ſehen kann. Auch glaube ich nicht, daß die Meinung des gelehrten Verfaſſers ſo zu deuten ſey, als ob die Salpeterkörnchen, wenn man ſie abſchabt, bis ſie in Parallelepipeda oder in ſonſt eine Figur ſich verwandeln, Salpeter zu ſeyn aufhören; aber vielleicht deutet er nur auf einige Chemiker hin, die nichts anders zulaſſen, als was man mit den Augen ſehen und mit den Händen greifen könne.

§. 9. Hätte dieſes Experiment mit Genauigkeit ausgeführt werden können, ſo würde es meine Schlußfolgerung aus dem erſten obenerwähnten Experimente beſtätigen.

§. 13. Bis zu §. 18 ſucht der ehrenwerthe Verfaſſer zu zeigen, daß alle Eigenſchaften, die auf den Gefühlsſinn Bezug haben, blos von der Bewegung, Figur und den übrigen mechaniſchen Eigenſchaften herrühren, Beweiſe, deren Triftigkeit man gar nicht zu unterſuchen braucht, da ſie der Verfaſſer ſelbſt nicht als mathematiſche hinſtellt. Doch weiß ich nicht, warum der Verfaſſer dies ſo ſorgfältig aus ſeinem Experimente zu erſchließen ſucht; da dieß ſchon hinlänglich von Baco und dann von Carteſius bewieſen worden iſt. Auch ſehe ich nicht ein, daß dieſes Experiment uns handgreiflichere Belege liefere, als andere gewöhnlichere. Denn was die Wärme betrifft, ergibt ſich dieß nicht eben ſo klar daraus, daß, wenn man zwei Stücke Holz, wenn auch noch ſo kalte, gegen einander reibt, ſie lediglich durch dieſe Bewegung Feuer fangen? und daß der Kalk, wenn man Waſſer darauf ſchüttet, warm wird? Was ferner den Schall betrifft, ſo ſehe ich nicht ein, was dieſes Experiment Bemerkenswerthes liefert, als die Aufwallung des gewöhnlichen Waſſers und Anderes

dergleichen. In Betreff der Farbe will ich nur, um beim Wahrſcheinlichen ſtehen zu bleiben, ſo viel anführen, daß ja alle Pflanzen, wie Jeder ſieht, ſo viele und verſchiedene Farben annehmen. Ferner verbreiten die übelriechenden Körper bei einer heftigen Bewegung einen noch üblern Geruch, zumal wenn ſie ein wenig warm werden, und dann wird guter Wein in Eſſig verwandelt u. dgl. m. Deßhalb möchte alles dieß (* wenn ich mit der Freiheit eines Philoſophen ſprechen darf) für überflüſſig halten. Dieß ſage ich in Furcht, es möchten Andere, die vor dem geehrten Verfaſſer nicht die gebührende Hochachtung haben, ein ſchiefes Urtheil über ihn faſſen.

§. 24. Ueber die Urſache dieſes Phänomens habe ich mich bereits ausgeſprochen; hier füge ich blos hinzu, daß ich auch durch die Erfahrung beſtätigt gefunden habe, daß in jenen Salztropfen Theilchen von feſtem Salze ſchwimmen. Denn bei ihrem Aufwärtsſteigen geriethen ſie gegen ein zu dieſem Zwecke bereit gehaltenes ebnes Glas, das ich nach Maßgabe erwärmte, damit die flüchtigen Theile, die am Glaſe hängen blieben, ſich verflüchtigten, worauf eine dicke weißliche

* In meinem Briefe habe ich dieß abſichtlich ausgelaſſen.

Materie, die hier und da am Glase anklebte, zum Vorscheim kam.

§. 25. In diesem Paragraph scheint der ehrenwerthe Verfasser beweisen zu wollen, daß die alkalisirten Theile, durch den Andrang der salzigen Theilchen, nach allen Seiten sich bewegen, während die salzigen Theilchen durch eignen Impuls sich in die Luft erheben. Auch ich sagte bei der Erkärung des Phänomens, daß die Theilchen des Salpetergeistes eine schnellere Bewegung annehmen, weil sie beim Eindringen in die breitern Poren nothwendig von einer sehr feinen Materie umgeben seyn, und von derselben, wie die Holztheilchen vom Feuer, in die Höhe getrieben werden müssen; die alkalisirten Theilchen aber erhielten ihre Bewegung von dem Impulse der Theilchen des Salpetergeistes, die durch die engern Poren durchdrangen. Hier füge ich bei, daß das reine Wasser nicht so leicht die fixen Theile auflösen und erweichen kann. Deßhalb ist es kein Wunder, daß durch den Aufguß von Salpetergeist auf eine Auflösung von diesem in Wasser zergangenen Salze ein solches Aufbrausen entsteht, wie der geehrte Verfasser es §. 24 beschreibt; ja meiner Meinung nach dürfte dieses stärker seyn, als wenn man den Salpetergeist auf das feste Salz in unaufgelöstem

Zuſtande aufgießt. Denn im Waſſer zertheilt es ſich in die kleinſten Atome, die ſich leichter trennen und freier bewegen können, als wenn alle Salztheile compakt zuſammen ſind und feſt an einander hängen.

§. 26. Ueber den Geſchmack des Salpetergeiſtes habe ich ſchon geſprochen, deßhalb brauche ich nur noch das Alkali zu berühren. Dieß ließ mich, als ich es auf die Zunge brachte, eine Wärme empfinden, worauf ein Stechen folgte, Beweis genug, daß es eine Art Kalk iſt; denn ſo wie der Kalk durch das Waſſer, ſo wird auch dieſes Salz vermittelſt des Speichels, Schweißes, Salpetergeiſtes und vielleicht auch der feuchten Luft erwärmt.

§. 27. Es folgt nicht ſofort, daß irgend ein Theil von einer Materie wegen der bloßen Verbindung mit einer andern eine neue Geſtalt bekomme, ſondern man kann nur folgern, daß der Theil größer werde, und dieß genügt, um das fragliche Reſultat hervorzubringen.

§. 33. Meine Meinung über die Methode des gelehrten Verfaſſers werde ich erſt mittheilen, nachdem ich die Abhandlung geleſen habe, von der hier und in der Einleitung pag. 23 Erwähnung geſchieht.

Ueber die Flüſſigkeit. §. 1. „Es iſt

unleugbar, daß man zu den allerallgemeinsten Affektionen rechnen müsse ꝛc." Die gewöhnlichen Begriffe oder diejenigen, welche die Natur erklären, nicht wie sie an sich ist, sondern in ihrer Beziehung zum menschlichen Sinne, möchte ich keineswegs zu den höchsten Gattungsbegriffen zählen, noch unter die geläuterten Begriffe, die das Wesen der Natur erklären, mischen, geschweige damit identifiziren. Von dieser Art sind die Begriffe: Bewegung, Ruhe und deren Gesetze; von jener hingegen das Sichtbare, Unsichtbare, das Warme, das Kalte und um kurz zu seyn auch die Begriffe Flüssigkeit, Consistenz ꝛc.

§. 5. „Zuerst die Kleinheit der componirenden Körper, nämlich zu größern ꝛc." So klein auch die Körper sind, so haben sie doch (oder können haben) ungleiche Oberflächen und Unebenheiten. Wenn daher große Körper sich in der Proportion bewegten, daß ihre Bewegung sich zu ihrer Masse verhielte, wie die Bewegung kleiner Körper zu ihrer Masse, so könnte man sie auch flüssige nennen, wenn die Bezeichnung flüssig nicht etwas Außerwesentliches wäre, die nur gemeinhin gebraucht wird, um die bewegten Körper zu bezeichnen, deren Theilchen und Zwischenräume von unserm Sinne nicht entdeckt werden können. Deßhalb wird es auf eins hinaus-

laufen, die Körper in flüssige und feste, so wie in sichtbare und unsichtbare zu theilen.

Ebendaselbst. „Wenn wir es nicht durch chemische Experimente beweisen könnten.“ Nie wird man dieß weder durch chemische, noch durch andere Experimente bekräftigen können, es sey denn durch Beweis und Berechnung. Denn in der Idee und Rechnung theilt man die Körper ins Unendliche, und folglich auch die Kräfte, die zu ihrer Bewegung erforderlich sind; doch wird man dieses nie durch Experimente darthun können.

§. 6. „Große Körper seyen zu wenig geeignet, Flüssigkeiten zu erzeugen.“ Ob wir unter Flüssigkeit das eben Berührte verstehen oder nicht, so ist doch die Sache an sich klar. Doch begreife ich nicht, wie der Verfasser durch die in diesem Paragraphe angegebenen Experimente dieses darthun will. Denn (wenn wir über eine ungewisse Sache zweifeln wollen) obwohl die Knochen nicht geeignet sind, den Speisesaft und ähnliche Flüssigkeiten zu erzeugen, so vermögen sie vielleicht doch eine neue Art von Flüssigkeit zu bilden.

§. 10. „Und während dieß den Theilchen ihre frühere Geschmeidigkeit benimmt ꝛc.“ Ohne alle Veränderung der Theile, sondern blos dadurch, daß die in den Rezipient vorgedrungenen

Theile ſich von den übrigen trennten, konnten ſie zu einem feſtern Körper, als das Oel, ſich vereinigen. Denn die Körper ſind leichter oder ſchwerer, je nach der Art der Flüſſigkeiten, worin ſie getaucht werden. So bilden die Buttertheilchen, während ſie in der Milch ſchwimmen, einen Theil der Flüſſigkeit; aber ſobald die Milch durch das Schütteln eine neue Bewegung erhält, worin alle die Milch componirenden Theile nicht gleichmäßig ſich fügen können, ſo bewirkt ſchon dieſer Umſtand, daß einige ſchwerer werden, und die leichteren Theile aufwärts treiben. Aber weil dieſe leichteren ſchwerer als die Luft ſind, und alſo mit ihr keine Flüſſigkeit bilden können, ſo müſſen ſie natürlich hinabſinken und können, weil ſie zur Bewegung untauglich ſind, auch darum allein nicht die Flüſſigkeit bilden, ſondern ruhen und haften auf einander. Auch die Dünſte, die ſich aus der Luft ſcheiden, gehen in Waſſer über, das im Vergleich zur Luft als conſiſtent gelten kann.

§. 13. „Ich nehme ein Beiſpiel von einer mit Waſſer angefüllten Blaſe, die von einer mit Luft angefüllten ꝛc.“ Da die Waſſertheilchen ſich ſtets nach allen Seiten unaufhörlich bewegen, ſo erhellt, daß ſie, wenn die umgebenden Körper keinen Widerſtand in den Weg legen, nach

allen Seiten hin ſich verbreiten würden; ferner kann ich noch nicht einſehen, was die Ausdehnung einer mit Waſſer angefüllten Blaſe beitragen kann zur Beſtätigung der Meinung über die Räumchen; denn der Grund, warum die Waſſertheilchen den mit dem Finger gedrückten Blaſenwänden nicht nachgeben, was ſie ſonſt, wenn ſie frei wären, thun würden, iſt der, daß es weder Gleichgewicht noch Circulation gibt, wie in dem Fall, wo irgend ein Körper, z. B. unſer Finger von einer Flüſſigkeit, wie vom Waſſer umgeben iſt. Aber ſo ſehr auch die Blaſe auf das Waſſer drückt, ſo werden doch ſeine Theilchen einem in der Blaſe enthaltenen Steine eben ſo wenig widerſtehen können, wie dieß außerhalb der Blaſe der Fall iſt.

Derſelbe §. „Ob es einen Theil der Materie gebe?“ Die Frage iſt bejahend zu beantworten, wenn wir nicht einen Fortſchritt ins Unendliche ſuchen oder (was die größte Abſurdität wäre) einen leeren Raum lieber zugeben wollen.

§. 19. „Damit die Theilchen der Flüſſigkeit in jene Poren eindringen und da verbleiben (weßhalb ꝛc.).“ Dieß gilt nicht abſolut von allen Flüſſigkeiten, die in Poren anderer Dinge eindringen. Denn die Theilchen des Salpetergeiſtes

machen, wenn ſie in die Poren von weißem Papier eindringen, daſſelbe ſteif und zerbrechlich.

Dieß Experiment kann man machen, wenn man einige Tropfen auf eine weißglühende eiſerne Kapſel, wie A, gießt, und der Rauch durch eine papierne Hülle, wie B, aufſteigt. Ferner beſeuchtet der Salpetergeiſt das Leder, dringt aber nicht ein, ſondern macht daſſelbe, ſo wie das Feuer, einſchrumpfen.

Derſ. §. „Da dieſe die Natur zum Fliegen und Schwimmen ꝛc.“ Er erklärt die Urſache aus der Wirkung.

§. 23. „So ſelten wir auch deren Bewegungen begreifen, nehmen ſie doch ꝛc.“ Ohne dieſes Experiment und ohne weitere Bemühung ſpricht dafür ziemlich gewiß der Umſtand, daß der Athem, den man im Winter ziemlich genau ſich bewegen ſieht, doch im Sommer oder in ſtark geheizten Stuben nicht bemerkbar iſt. Wenn ferner zur Sommerszeit die Luft ſich plötzlich abkühlt, ſammeln ſich die aus dem Waſſer aufſteigenden Dünſte, da ſie wegen der vorgegangenen Luftverdichtung ſich nicht eben ſo leicht wie vor der eingetretenen Erkältung vertheilen können, von

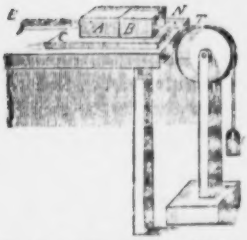
neuem über der Wasserfläche in solcher Menge, daß sie dem Auge bemerkbar genug werden. Auch ist die Bewegung öfters zu langsam, als daß sie bemerkbar wäre, wozu der Stab an einer Sonnenuhr und der Schatten der Sonne einen Beleg liefert, sehr oft verhindert uns auch an der Wahrnehmung die zu große Schnelle, wie dieses sich an einem Feuerbrande zeigt, den man mit einiger Schnelligkeit herumbewegt; denn da kommt es uns vor, daß die brennbare Materie in allen Theilen der Peripherie, den sie in ihrer Bewegung beschreibt, in Ruhe sey, die Ursache von dieser Erscheinung würde ich hier mittheilen, wenn es mir nicht als überflüssig vorkäme. Endlich genügt es, um es beiläufig zu bemerken, zum allgemeinen Verständnisse der Natur der Flüssigkeit, zu wissen, daß man die Hand mit einer der Flüssigkeit proportionirten Bewegung nach allen Seiten ohne Widerstand bewegen kann, wie diejenigen wohl wissen, die auf jene Begriffe genau merken, die die Natur ihrem Wesen nach, nicht aber in ihrem Verhältniß zum menschlichen Sinne erklären. Doch verachte ich darum diese Beschreibung nicht als unnütz, sondern möchte sie im Gegentheile, wenn sie jede Flüssigkeit so genau und getreu als möglich umfaßte, für sehr ersprießlich zum Verständnisse

ihrer Eigenthümlichkeiten halten, ein Gegenstand, der allen Philosophen als höchst nothwendig, vorzüglich wünschenswerth seyn muß.

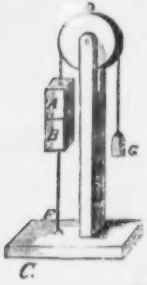
Ueber die Festigkeit. §. 7. „Nach den allgemeinen Gesetzen der Natur." Dieß ist der Beweis des Cartesius, und ich finde nicht, daß der geehrte Verfasser irgend einen natürlichen von Experimenten oder Beobachtungen abstrahirten Beweis liefere.

Hier so wie in den folgenden Paragraphen hatte ich Vieles angemerkt, aber ich sah nachher, daß der Verfasser sich selbst berichtigte.

§. 16. „Und einmal vierhundert und zweiunddreißig." Wenn man es mit dem Gewichte des in der Röhre enthaltenen Queckſilbers vergleicht, so ist die Annäherung zum wahren Gewichte am stärksten. Doch möchte es sich der Mühe verlohnen, dieß zu untersuchen und zwar so, daß man so viel als möglich einen Unterschied mache zwischen dem Drucke der Luft auf die Seiten oder nahe der mit dem Horizonte parallelen Linie, und zwischen jenem Drucke, der in einer auf den Horizont senkrecht fallenden Richtung Statt findet. Dieses könnte vielleicht auf folgende Weise geschehen.



In der ersten Figur stelle **CD** einen ganz glatten ebnen Spiegel vor, **AB** zwei sich unmittelbar berührende Marmorstücke, wovon das Stück **A** an **E**, so wie **B** an **N** befestigt ist, **T** ist die Rolle, **G** das Gewicht, welches die erforderliche Kraft angibt, um das Stück **B** von **A** zu trennen, in einer mit dem Horizonte parallelen Richtung.



In der zweiten Figur sey **F** ein ziemlich starker Seidenfaden, womit das Stück **B** an den Boden befestigt wird, **D** sey die Rolle, **G** das Gewicht, welches die Kraft angeben wird, die erforderlich ist, um das Stück **A** vom Stücke **B** in einer auf den Horizont perpendikulären Richtung abzureißen.

(Das Uebrige fehlt.)

7. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Geehrter Herr!

Vor mehreren Wochen habe ich Ihren mir so angenehmen Brief mit den Anmerkungen auf Boyle's Schrift erhalten. Der Verfasser selbst stattet Ihnen zugleich mit mir den tiefsten Dank für die mitgetheilten Bemerkungen ab, und er hätte das früher gethan, wäre er nicht in der Hoffnung gewesen, daß er der Masse der ihn belästigenden Geschäfte in so kurzer Zeit überhoben werden konnte, um mit dem Danke zugleich seine Antwort zu überschicken.

Allein leider hat er sich bisher in seiner Hoffnung getäuscht gefunden, indem sowohl öffentliche wie Privatgeschäfte seine Zeit dermaßen in Anspruch nahmen, daß er dießmal Ihnen nur seine Dankbarkeit bezeugen kann, seine Meinung aber über Ihre Noten auf eine andere Zeit verschieben muß. Dazu kömmt der Umstand, daß ihn zwei Gegner in Druckschriften angegriffen haben, denen er sobald als möglich zu antworten für Pflicht hielt. Doch sind die Schriften nicht gegen die Abhandlung über den Salpeter, sondern gegen eine andere Schrift gerichtet, die

einige pneumatische Experimente enthält, wodurch die Elastizität der Luft bewiesen werden soll. Sobald er diese Arbeiten erledigt hat, wird er auch Ihnen seine Meinung über Ihre Kritik mittheilen; mittlerweile bittet er, diese Verzögerung nicht übel zu deuten.

Jene philosophische Gesellschaft, wovon ich in Ihrer Gegenwart beiläufig gesprochen, ist bereits durch die Gewogenheit unseres Königs zu einer königlichen Gesellschaft erhoben und mit einem öffentlichen Diplom versehen, worin ihr bedeutende Privilegien zuerkannt werden, und die ermuthigende Hoffnung gegeben wird, es an den nöthigen Einkünften nicht ermangeln zu lassen.

Ich würde Ihnen allerdings rathen, die Schriften sowohl philosophischer als theologischer Art, das Resultat einer so gründlichen Gelehrsamkeit, der gelehrten Welt nicht vorzuenthalten, sondern sie veröffentlichen zu lassen, was auch die Aster-Theologen dagegen schreien mögen. Herrscht doch die größte Freiheit in Ihrem Staate; frei, vollkommen frei muß denn auch des Philosophen Wort walten. Indeß wird Ihre eigene Besonnenheit Ihnen dazu rathen, Ihre Ideen und Meinungen im mäßigsten Tone darzustellen, und für's Uebrige dem Schicksale sich anzuver-

trauen. So laſſen Sie doch, Beſter, alle Furcht fahren, das Pygmäengeſchlecht unſerer Mitzeit zu reizen; lange genug hat man mit der Ignoranz und Frivolität geſtritten; die wahre Wiſſenſchaft bahne ihren Weg, um das innerſte Heiligthum der Natur tiefer, als bis jetzt geſchehen iſt, zu erforſchen. Ohne Gefahr, ſollte ich denken, wird man Ihre Forſchungen in Ihrem Lande drucken können, noch dürfte von Seiten der Vernünftigen auch nur ein kleines Hinderniß zu beſorgen ſeyn. Wenn Sie alſo dieſe zu Gönnern und Beſchützern haben, wofür ich faſt bürgen möchte, warum fürchten Sie den Spott des unwiſſenden Haufens? Ich kann, geehrter Freund, dieſen Brief nicht ſchließen, ohne Ihnen dieß angelegentlichſt ans Herz zu legen, und meinerſeits werde ich, ſo weit es in meinen Kräften ſteht, nie zugeben, daß die ſo bedeutſamen Reſultate Ihres Forſchens in ewiger Nacht begraben bleiben ſollen. Sie würden mich ſehr verbinden, Ihren Entſchluß hierüber mir ſobald als möglich gütigſt mitzutheilen. Vielleicht wird hier Manches, was Ihrer Aufmerkſamkeit werth ſeyn dürfte, ſich begeben. Denn die vorgenannte Geſellſchaft wird ihren Zweck nun eifriger verfolgen, und vielleicht, wenn nur der Friede hier zu Lande keine Unterbrechung

leidet, die Wissenschaft auf eine nichtgewöhnliche Weise zieren. Leben Sie wohl, geehrter Herr, und glauben Sie an die höchste Ergebenheit und Freundschaft

Ihres

H. Oldenburg.

---

8. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Hochgeehrter Herr, theurer Freund!

Vieles könnte ich zur Entschuldigung meines langen Stillschweigens Ihnen anführen, doch will ich mich auf zwei Punkte beschränken, erstens das Unwohlseyn des geschätzten Herrn Boyle, und zweitens die Ueberhäufung meiner Geschäfte. Jenes verhinderte Herrn Boyle, Ihre Kritik über seine Ansichten vom Salpeter eher zu beantworten; meine Geschäfte aber gaben mir viele Monate so viel zu thun, daß ich kaum meiner Herr war, und darum nicht einmal jene Pflicht erfüllen konnte, die ich Ihnen zu leisten schuldig bin. Ich wünsche sehr, beide Hindernisse (eine Zeitlang wenigstens) entfernt zu sehen, um meine Correspondenz mit einem so innigen Freunde

wieder erneuern zu können. Mir macht es wenigstens jetzt die größte Freude, und, so Gott will, soll es mein Bestreben seyn, auf jede Weise zu vermeiden, daß in der Folge unser brieflicher Verkehr keine so lange Unterbrechung mehr erleide.

Bevor ich jedoch unsere eigenen Angelegenheiten bespreche, sende ich Ihnen das, was Ihnen der gelehrte Herr Boyle zu beantworten schuldig ist. Ihre Bemerkungen zu seinem chemisch-physikalischen Traktate hat er mit der ihm gewohnten Güte aufgenommen, und dankt Ihnen herzlich für Ihre vorgenommene Prüfung. Uebrigens läßt er Ihnen zu wissen thun, daß es ihm nicht in den Sinn gekommen sey, zu zeigen, daß diese Analysis des Salpeters wahrhaft philosophisch und vollkommen sey, als vielmehr darzuthun, daß die gemeine und in den Schulen geltende Lehre über die wesentlichen Formen und Eigenschaften auf schwacher Grundlage beruhe, und daß die sogenannten spezifischen Differenzen der Dinge auf die Größe, Bewegung, Ruhe und Lage der Theile bezogen werden könne. Nach diesen Vorbemerkungen, fährt der Verfasser fort, zeige sein Experiment über den Salpeter zur Genüge, daß der ganze Körper des Salpeters durch die chemische Analyse in Theile zerlegt

worden ſey, die von ihm ſelbſt und unter ſich verſchieden ſeyen; dann eben ſeyen ſie wieder dermaßen zuſammengetreten und ſo wieder hergeſtellt worden, daß am erſten Gewichte wenig fehlte. Er habe, fügt er hinzu, wirklich gezeigt, daß es ſich ſo damit verhalte; über den Grund der Erſcheinung aber, den Sie zu vermuthen ſcheinen, habe er nicht geſprochen, noch hierüber irgend etwas beſtimmt, da es außerhalb ſeines Zweckes liege. Ihre Vorausſetzung indeß über die Art und Weiſe, ſo wie Ihre Anſicht, daß das feſte Salpeterſalz gewiſſermaßen die Schlacke des Salpeters ſey, und was ſonſt dahin gehört, hält er für willkürlich und unerwieſen; daß ferner, wie Sie annehmen, dieſes Salz oder dieſe Schlacke Poren hätte, die in ihrer Größe mit den Dimenſionen der Salpetertheilchen im Verhältniſſe ſtünden, ſo bemerkt unſer Verfaſſer hierauf, daß das ſogenannte Potaſchenſalz, in Verbindung mit Salpetergeiſt, eben ſo gut Salpeter erzeuge, wie der Salpetergeiſt mit ſeinem eigenen feſten Salze, weßhalb er meint, daß es zu Tage liege, daß ähnliche Poren in ſolchen Körpern ſich befinden, woraus der Salpetergeiſt nicht vertrieben iſt. Auch leuchtet dem Verfaſſer nicht ein, mit welchen Thatſachen Sie die Nothwendigkeit jener höchſt feinen

Materie, die Sie sich hinzudenken, erweisen können; sondern er hält es lediglich für eine Folgerung aus der Annahme, daß der leere Raum ein Unding sey.

Ihre Erörterung über die Ursachen der Geschmacksverschiedenheit zwischen Salpetergeist und Salpeter selbst will der Autor nicht angreifen, was Sie indeß über die Entzündlichkeit des Salpeters und die Unentzündlichkeit des Salpetergeistes anführen, so liege hier die Ansicht des Cartesius über das Feuer zu Grunde, was aber seinen Beifall noch nicht erworben habe.

In Betreff der Experimente, wodurch Sie Ihre Erklärungsweise der Sache bestätigt glauben, behauptet der Verfasser erstens, daß der Salpetergeist zwar materiell Salpeter sey, keineswegs aber formell, da sie nach Eigenschaften und Kräften die größte Differenz darbieten, in Geschmack, Geruch, so wie in der Fähigkeit, sich zu verflüchtigen, die Metalle aufzulösen, die vegetabilischen Farben zu verändern ꝛc. Daß ferner nach Ihrer Behauptung einige in die Höhe strebende Theilchen sich zu Salpeterkrystallen verbinden, so gibt er für dieses Phönomen den Entstehungsgrund an, daß die salpetrigen Theile zugleich mit dem Salpetergeiste sich durch das Feuer ausscheiden, so wie das bei der Bildung

des Nußes der Fall ist. Was drittens die Operation der Reinigung betrifft, so meint der Verfasser, daß dadurch der Salpeter so sehr als möglich von einem gewissen Salze sich befreie, das dem gewöhnlichen Salze ziemlich ähnlich ist; das tropfenweise Aufsteigen aber sey eine gemeinsame Eigenschaft aller Salze, die von dem Luftdrucke und andern für die gegenwärtige Frage bedeutungslosen Ursachen, die an einem andern Orte berührt werden sollen, abhängt. Was ferner viertens Ihr drittes Experiment angeht, so zeige sich dasselbe Resultat auch an einigen andern Salzen; denn das brennende Papier veranlasse die Zerstreuung und somit auch das Funkeln der das Salz componirenden starren und festen Theile.

Wenn Sie sodann meinen, daß der ehrenwerthe Verfasser in der fünften Sektion dem Cartesius etwas zu Schulden lege, so dürfte es Ihre Schuld seyn; er habe ja nirgends auf Cartesius hingedeutet, sondern nur auf Gassendi und Andere, die den Salpetertheilchen eine cylindrische Figur beilegen, während sie doch prismatisch ist; auch spreche er nur von sichtbaren Figuren.

Auf Ihre Bemerkungen zu Sekt. 13—18 erwidert er blos, er habe dieß vorzüglich geschrieben, um den Nutzen der Chemie zur Bestätigung der mechanischen Prinzipien der Philosophie zu

zeigen und darzuthun; und dieß habe ich bei Andern nicht so deutlich behandelt und durchgeführt gefunden. Unser Boyle gehört zu der Zahl derjenigen, die ihrer Vernunft kein solches Vertrauen schenken, daß ihnen die Uebereinstimmung der Erscheinungen mit der Vernunft gleichgültig wäre. Es sey außerdem ein großer Unterschied zwischen gewissen Experimenten, bei denen man nicht weiß, welche Rolle die Natur dabei spiele, und wie es damit hergehe, und solchen, bei denen es gewiß ist, welche Kräfte dabei thätig sind. Holz ist ein viel zusammengesetzterer Körper, als der Gegenstand, von dem der Verfasser handelt. So kommt beim Aufwallen des gewöhnlichen Wassers das äußere Feuer hinzu, das bei der Erzeugung unseres Schalles nicht angewendet wird. Daß ferner die Pflanzen so viele und so mancherlei Farben annehmen, so ist die Ursache ungewiß, daß es aber aus der Veränderung der Theile entspringe, beweist jenes Experiment, in dem es außer Zweifel ist, daß die Farbe durch den Zutritt von Salpetergeist verändert worden ist. Endlich habe der Salpeter weder einen garstigen, noch angenehmen Geruch, sondern er erlange den ersteren blos durch die Auflösung und verliere ihn bei der Wiederverbindung.

Ihre Bemerkungen, angehend zu Sekt. 25 (denn das Uebrige will er übergehen), so habe er sich auf diejenigen epikuräischen Prinzipien gestützt, nach denen die Bewegung den Theilchen angeboren ist; denn man habe zur Erläuterung des Phönomens eine Hypothese wagen müssen, ohne sie jedoch sich anzueignen, sondern blos, um seine Ansicht gegen die Chemiker und Scholastiker zu verfechten, indem er blos bemerkt, daß die erwähnte Hypothese zur Erklärung der Sache wohl dienen könne. Auf Ihre Behauptung daselbst, daß das reine Wasser die festen Theile nicht auflösen könne, erwidert Boyle, daß die Chemiker überall beobachten und behaupten, daß das reine Wasser die alkalisirten Salze schneller als andere auflöse.

Die Bemerkungen über Flüssigkeit und Festigkeit hatte der Verfasser noch nicht Muße genug zu erwägen. Was ich aufgezeichnet habe, übersende ich Ihnen, um nicht länger Ihres Briefwechsels und Ihrer literarischen Unterhaltung zu entbehren.

Doch bitte ich Sie inständigst, diese so aphoristischen und unvollkommenen Noten gütig aufzunehmen, und mehr meiner Eilfertigkeit, als dem Talente des ausgezeichneten Boyle die Schuld davon zuzumessen. Denn diese Sammlung ist

vielmehr ein Erzeugniß einer vertrauten Beſprechung mit ihm über dieſen Gegenſtand, als einer vorgezeichneten und methodiſchen Beantwortung; daher ohne Zweifel manche ſeiner Worte mir entfielen, die wohl begründeter und ſchöner ſind, als die von mir gebrauchten. Ich lade alſo alle Schuld auf mich und ſpreche den Verfaſſer ganz davon frei.

Endlich komme ich zu unſern eigenen Angelegenheiten, und hier ſey es mir von vorn herein verſtattet, mich zu erkundigen, ob Sie jene ſo wichtige Abhandlung zu Stande gebracht haben, worin Sie vom Urbeginn der Dinge und ihrer Abhängigkeit von der erſten Urſache, ſo wie auch von der Vervollkommnung unſeres innern Sinnes ſprechen. Gewiß, das iſt meine Ueberzeugung, geehrteſter Freund, können Sie nichts veröffentlichen, das dem wahrhaft gelehrten und philoſophiſchen Publikum angenehmer und willkommener wäre, als dieſer Traktat. Das muß ein Mann von Ihrem Geiſte und Charakter mehr berückſichtigen, als was den Theologen nach dem Schnitte der Zeit gefällt; ſuchen doch dieſe weniger nach Wahrheit als Bequemlichkeiten. Ich betheuere Sie darum bei unſerem Freundſchaftsbunde, bei allen Rechten zur Erweiterung und Verbreitung der Wahrheit, Ihre Schriften über

dieſe Punkte uns nicht vorzuenthalten oder zu verweigern. Sollte jedoch gegen meine Erwartung ein zu großes Hinderniß Sie von der Veröffentlichung dieſes Werkes abhalten, ſo bitte ich Sie inſtändigſt, mir gütigſt einen Auszug daraus handſchriftlich mitzutheilen; und halten Sie ſich für dieſe Gefälligkeit meiner Dankbarkeit verſichert. Bald werden noch andere Schriften von dem gelehrten Herrn Boyle erſcheinen, die ich Ihnen in Erkenntlichkeit ſchicken werde, mit Beifügung deſſen, was Ihnen einen Begriff von der ganzen Gründung unſerer königlichen Geſellſchaft, bei der ich mit noch 20 zum Conſilium, und mit noch Einem zu dem geheimen Rathe gehöre, geben wird. Dießmal verhindert mich die kurzzugemeſſene Zeit, Anderes noch zu berühren. Alle Treue, deren ein redliches Herz fähig iſt, und alle Bereitwilligkeit zu jedem Dienſte, den meine Geringfügigkeit leiſten kann, Ihnen verſprechend, nenne ich mich aufrichtigſt

Ihren

ergebenſten Freund

Heinrich Oldenburg.

London, den 3. April 1663.

V. Brief.

Spinoza an H. Oldenburg.

Hochgeehrteſter Herr!

Endlich erhalte ich Ihren ſo lange erſehnten Brief und iſt es mir auch vergönnt, denſelben zu beantworten. Bevor ich jedoch dieß thue, muß ich in wenigen Worten die Hinderniſſe erwähnen, die mir bisher im Wege ſtanden, ſo daß mir eine frühere Beantwortung unmöglich war. Letzten April reiste ich nämlich, nachdem ich meine Effekten hieher gebracht hatte, nach Amſterdam. Dort erſuchten mich einige Freunde, Ihnen die Abſchrift eines gewiſſen Werkchens zu geben, das den zweiten Theil der Carteſiſchen Prinzipien enthält in geometriſcher Methode, ſowie eine kurze Darſtellung der vorzüglichſten Grundſätze der Metaphyſik, Gegenſtände, die ich früher einem jungen Manne, den ich mit meinen Anſichten unverholen bekannt zu machen nicht Luſt hatte, diktirt hatte. Dann erſuchten ſie mich, ſobald als möglich auch den erſten Theil in derſelben Methode zu bearbeiten. Dem Wunſche meiner Freunde gemäß machte ich mich ſofort an dieſe Ausarbeitung, brachte ſie in zwei Wochen fertig, und übermachte ſie meinen Freunden,

deren Bitte alsdann dahin ging, all das veröffentlichen zu dürfen, worin ich auch gerne willigte, unter der Bedingung, daß einer von ihnen in meiner Gegenwart den Styl etwas feilte, und eine Vorrede beifügte, als Wink für die Leser, daß keineswegs all das in der Schrift Enthaltene als meine Ansicht zu betrachten sey, da ich, wie aus mehren Beispielen erhellt, öfters gerade das Gegentheil behauptete. Alles das versprach ein Freund, der die Herausgabe dieses Schriftchens zu besorgen hat, und darum mußte ich einige Zeit in Amsterdam verweilen. Seitdem ich aber in dieses Dorf, wo ich nun wohne, zurückgekehrt bin, bin ich kaum mein eigner Herr, wegen der Freunde, die mich mit ihrem Besuche beehrten. Es bleibt mir, liebster Freund, nur noch ein bischen Zeit, Ihnen dieß mitzutheilen, und zugleich den Grund zu erwähnen, warum ich diese Schrift veröffentlichen lasse. Denn bei dieser Gelegenheit finden sich vielleicht einige hochstehende Männer meines Vaterlandes, die das Uebrige, was ich geschrieben habe und was ich als das meinige anerkenne, zu sehen wünschen, und also dafür sorgen werden, daß ich es ohne Unannehmlichkeiten befürchten zu müssen, veröffentlichen kann. Sollte dieß wirklich zutreffen, so werde ich alsbald Einiges ver-

öffentlichen; wo nicht, lieber ſchweigen, als meine Anſichten den Menſchen gegen den Willen des Vaterlandes aufdringen, und ſie mir zu Feinden machen. Mithin, geſchätzter Freund, bitte ich Sie, ſolange geduldig zu warten: dann aber werden Sie entweder den Traktat ſelbſt gedruckt erhalten, oder, wie Sie es verlangen, das geſchriebene Heft deſſelben. Wollen Sie jedoch von dem bereits unter der Preſſe befindlichen Werke ein oder das andere Exemplar haben, ſo werde ich Ihrem Wunſche willfahren, ſobald ich es bekommen habe, und eine paſſende Gelegenheit, es Ihnen zu ſchicken, ſich darbietet.

Auf Ihren Brief zurückkommend, ſo muß ich Ihnen gebührender Weiſe, ſowie dem ſo würdigen Herrn Boyle für Ihr außerordentliches Wohlwollen gegen mich danken; denn trotz ſo vieler und ſo gewichtiger Geſchäfte konnten Sie des Freundes nicht vergeſſen, ja Ihre Güte geht ſo weit, zu verſprechen, daß in Zukunft unſer Briefwechſel durchaus keine Art von Unterbrechung erleiden ſolle. Auch bin ich dem gelehrten Herrn Boyle vielen Dank ſchuldig, daß er meine Noten einer Beantwortung würdigte, wenn gleich nur beiläufig und nebenher. Ich geſtehe aufrichtig, daß ſie nicht ſo wichtig ſind, als daß der gelehrte Verfaſſer die zu tieferen Gedanken

verwendbare Zeit ihnen widmen ſollte. Es war weder meine Meinung, noch hätte ich mich der Ueberzeugung hingeben können, daß es dem Verfaſſer in ſeinem Traktate über den Salpeter um nichts weiter zu thun geweſen, als blos nachzuweiſen, daß jene kindiſche und unhaltbare Theorie über die ſubſtanziellen Formen, Eigenſchaften ꝛc. auf einer ſchwachen Grundlage beruhten. Da ich vielmehr die Ueberzeugung hegte, daß es dem geehrten Verfaſſer um die Auseinanderſetzung der Eigenſchaften des Salpeters zu thun war, daß er nämlich ein heterogener Körper ſey, aus feſten und flüchtigen Theilen beſtehend, ſo ſollte es der Zweck meiner Erklärung ſeyn (und ich glaube es zur Genüge dargethan zu haben), daß wir alle Erſcheinungen des Salpeters, ſo weit mir dieſelben bekannt ſind, aufs leichteſte erklären können, obgleich ich das Salpeter nicht für einen heterogenen, ſondern für einen homogenen Körper halte. Daher ging meine Abſicht keineswegs dahin, zu beweiſen, daß das feſte Salz die Schlacke des Salpeters ſey, ſondern blos die Vermuthung aufzuſtellen, um zu ſehen, wie der würdige Verfaſſer den Beweis liefern würde, daß jenes Salz nicht die Schlacke, ſondern ein zur Weſentlichkeit des Salpeters durchaus nothwendiger Theil ſey, ohne den jener nicht denkbar wäre, was, wie

ich glaubte, der Verfaſſer darthun wollte. Wenn ich indeß ſagte, daß das feſte Salz Poren habe, die im Verhältniß zu den Salpetertheilchen ausgehöhlt ſind, ſo ſollte dieſe Behauptung nicht dazu dienen, die Wiederherſtellung des Salpeters zu erklären: denn ſchon daraus, daß, wie ich ſagte, auf der bloßen Conſiſtenz des Salpetergeiſtes ſeine Wiederherſtellung beruht, ergibt ſich deutlich, daß jeder Kalk, deſſen Poren zu eng ſind, als daß ſie die Salpetertheilchen aufnehmen könnten, und deren Wände weich ſind, dazu geeignet iſt, die Bewegung der Salpetertheilchen zu hemmen, und ſomit nach meiner Annahme den Salpeter ſelbſt wiederherzuſtellen, daß es mithin kein Wunder iſt, wenn man mittelſt anderer Salze, wie z. B. das Salz des Weinſteins und der Potaſche jene Wiederherſtellung bewirken kann. Bei jener meiner Annahme, daß das feſte Salpeterſalz Poren im Verhältniß zu den Salpetertheilchen habe, wollte ich blos die Urſache angeben, warum das feſte Salpeterſalz geeigneter ſey zu einer ſolchen Wiederherſtellung des Salpeters, daß wenig von ſeinem frühern Gewichte fehlt; ich glaubte ſogar aus dem Umſtande, daß es andere Salze gibt, mittelſt deren der Salpeter ſich wiederherſtellen läßt, darthun zu können, daß der Salpeterkalk keinen weſent-

lichen Beſtandtheil des Salpeters ausmache, hätte nicht der Verfaſſer behauptet, daß kein Salz allgemein verbreiteter ſey (nämlich als der Salpeter) und daß es ſomit ſich im Weinſtein und in der Potaſche habe vorfinden können. Wenn ich ferner ſagte, daß die Salpetertheilchen in ihren größern Poren von einer feinen Materie umfloſſen ſeyen, ſo ſchloß ich dieß, wie der Verfaſſer bemerkt, aus der Unmöglichkeit eines leeren Raumes; doch weiß ich nicht, warum er die Unmöglichkeit des leeren Raumes eine Hypotheſe nennt, da ſie außer allem Zweifel iſt, ſchon aus dem Umſtand, daß das Nichts keine Eigenſchaften hat. Und dieß iſt um ſo befremdender, da man einräumt, daß es keine reellen Accidenzen gebe; würde es denn wirklich keine reale Accidenz geben, wenn es eine Größe ohne Subſtanz gäbe?

Was die Begründung der Geſchmacksverſchiedenheit zwiſchen Salpetergeiſt und dem Salpeter ſelbſt betrifft, ſo ſollten dieſe Sätze nur zeigen, wie man ſchon aus der bloßen Differenz, die ich zwiſchen dem Salpetergeiſte und dem Salpeter nur zugeben wollte, und ohne das feſte Salz in Anſchlag zu bringen, am leichteſten dieſe Phänomene erklären könne.

Den Behauptungen über die Entzündlichkeit des Salpeters und Unverbrennbarkeit des Sal-

petergeiſtes liegt weiter nichts zu Grunde, als daß zur Verbrennung eines Körpers ein Stoff erforderlich iſt, der die Theile des Körpers trennt und in Bewegung ſetzt; zwei Erforderniſſe, die ſich in der täglichen Erfahrung, ſowie durch die Vernunft zur Genüge darthun.

Ich gehe zu den Experimenten über, die ich angeführt habe, nicht um abſolut, ſondern, wie ich ausdrücklich bemerkte, einigermaßen meine Erklärung zu beſtätigen. Zu meinem erſten Experimente nun führt der gelehrte Verfaſſer nur meine eigenen Worte an; was ich übrigens verſucht habe, um die Wahrheit meiner Behauptung weniger dem Zweifel blos zu ſtellen, darüber ſagt er kein Wort. Die Bemerkung ferner zum zweiten Experimente, daß nämlich durch Läuterung der Salpeter ſich eines gewiſſen dem gemeinen Salze ähnlich kommenden Salzes ſo viel als möglich entledige, das ſagt er blos, beweiſt er aber nicht; habe ich doch, wie meine eigenen Worte lauten, mit den angeführten Experimenten nicht abſolut meine Behauptungen bekräftigen wollen, ſondern blos, weil jene Experimente, deren Triftigkeit ich gezeigt hatte, einigermaßen ſie zu beſtätigen ſchienen. Das Anſchießen in Kryſtallen, das nach ſeiner Behauptung ihm mit andern Salzen gemein iſt, dürfte wenig oder

gar nicht hierbei in Anſchlag zu bringen ſeyn: denn ich gebe zu, daß auch andere Salze Schlacke haben, und nach deren Losſtrennung flüchtiger werden. Auch gegen das dritte Experiment habe ich nichts angeführt, das mich betreffen konnte. In der fünften Sektion glaubte ich eine Rüge des ehrenwerthen Verfaſſers gegen Carteſius zu ſehen, was auch nach der einem Jeden zuſtehenden Freiheit im Philoſophiren ohne Beeinträchtigung beiderſeitiger Würde an andern Stellen geſchehen iſt; eine Meinung, zu der vielleicht auch Andere, die des Verfaſſers Schriften und des Carteſius Prinzipien geleſen haben, wie ich, ſich hinneigen mögen, ohne daß ſie beſonders darauf aufmerkſam gemacht wären. Doch hat der Verfaſſer ſeine Anſicht deutlich zu erklären unterlaſſen; denn er ſagt nicht, ob der Salpeter Salpeter zu ſeyn aufhöre, wenn deſſen ſichtbare Kryſtallchen, wovon er nach ſeiner Ausſage allein ſpricht, abgekratzt würden, bis ſie die Geſtalt eines Parallelepipedon oder einer andern Figur annähmen.

Doch laſſe ich dieß und gehe zu dem über, was der gedachte Verfaſſer in Sektion 13—18 bemerkt. Hierbei geſtehe ich gerne, daß dieſe Wiederherſtellung des Salpeters zwar ein vortreffliches Experiment iſt, um die Natur des Salpeters zu erforſchen, wofern man zuerſt die

Prinzipien der Mechanik erfaßt, und alle Veränderung an den Körpern aus den Gesetzen der Mechanik erklären kann; doch dürfte dieß aus dem eben angeführten Experimente nicht klarer und deutlicher folgen, als aus vielen andern gewöhnlichen Experimenten, aus denen man dennoch jene Ansicht nicht schließt. Wenn indeß der geehrte Verfasser meint, er habe diese seine Ansicht bei andern nicht so deutlich behandelt und erörtert gefunden, so hat er vielleicht etwas gegen die Theorien des Baco und Carteſius einzuwenden, was mir entgeht und womit er ſie widerlegen zu können glaubt: ich kann ſie hier, als dem Verfaſſer wohl bekannt, übergehen; nur ſoviel darf ich bemerken, daß beide Philoſophen allerdings zwiſchen ihren Lehren und den Erſcheinungen eine Uebereinſtimmung wünſchten. Wenn ſie dennoch in einem oder dem andern Punkte ſich täuſchten, ſo waren es eben Menſchen, die wie alle Menſchen dem Irrthum unterworfen ſind. Er ſagt ferner, daß ein großer Unterſchied Statt finde zwiſchen denjenigen Experimenten (nämlich den gewöhnlichen und zweifelhaften, die ich angeführt habe), bei welchen der Antheil der Natur und der des Zufalls unermittelt ſey, und denen, wo eben der Antheil des letztern gewiß iſt. Doch ſehe ich noch nicht, daß der

Verfaſſer uns die Natur der beim gegenwärtigen Experimente in Anwendung kommenden Körper, nämlich des Salpeterkalks und Salpetergeiſtes, erklärt hätte; ſo daß dieſe beiden ebenſo dunkel ſcheinen, als was ich anführte, nämlich den gewöhnlichen Kalk und das Waſſer. Was das Holz betrifft, ſo räume ich ein, daß dieß ein zuſammengeſetzterer Körper ſey, als der Salpeter; ſolange ich jedoch die Natur und die Weiſe beider nicht kenne, wie in beiden die Wärme entſteht, was könnte das zur Frage thun? Dann weiß ich nicht, wieſo der Verfaſſer es wagen kann, zu behaupten, daß er bei dem fraglichen Gegenſtande den Antheil der Natur ermittelt habe. Wie konnte er es nur darthun, daß jene Wärme nicht das Erzeugniß einer ganz feinen Materie ſey? etwa deßhalb, daß wenig am frühern Gewichte fehlte? da doch, wenn auch gar nichts fehlte, es meiner Meinung nach keinen Schluß geſtattete. Sehen wir doch, wie leicht Dinge bei einer ganz kleinen Quantität des Stoffes Wärme in ſich aufnehmen können, ohne darum ſinnlich weder ſchwerer noch leichter zu werden. Deßhalb mag ich wohl mit Recht zweifeln, ob nicht da manches mitwirkt, was der ſinnlichen Beobachtung entgeht; zumal ſo lange man nicht weiß, wie alle jene Variationen, die

der Verfaſſer beim Experimentiren gewahrte, aus der Natur der fraglichen Körper fließen konnten; ja ich glaube gewiß, daß die Wärme und jenes Aufbrauſen, wovon der Verfaſſer ſpricht, von einer hinzugekommenen Materie herrühren. Sodann glaube ich, daß ich leichter aus dem Aufbrauſen des Waſſers (ich übergehe die Bewegung) ſchließen könne, daß die Erſchütterung der Luft die Urſache des Schalles ſey, als aus dieſem Experimente, wo die Natur der dabei wirkenden Kräfte ganz unbekannt iſt, und wobei man auch eine Wärme bemerkt, von der man nicht weiß, wie oder durch welche Urſachen ſie entſtanden iſt. Endlich gibt es auch Vieles, was gar keinen Geruch von ſich gibt, an deſſen Theile man jedoch, wenn ſie unter einander in Bewegung geſetzt und warm werden, alsbald einen Geruch merkt, und die, wenn ſie wiederum kalt werden, wieder keinen Geruch haben (wenigſtens für den menſchlichen Sinn), wie z. B. der Bernſtein und Anderes, von dem ich auch nicht weiß, ob es zuſammengeſetzter iſt als der Salpeter.

Was ich zu §. 24. bemerkt habe, zeigt, daß der Salpetergeiſt kein reiner Geiſt iſt, ſondern daß er viel Salpeterkalk und Anderes habe, und ich zweifle demnach, ob der geehrte Verfaſſer, der durch die Wage gefunden haben will, daß

das Gewicht des Salpetergeiſtes, den er auf-goß, das Gewicht deſſen, was beim Verkniſtern aufging, faſt aufwog, dieß genau genug beobachten konnte.

Endlich, obgleich reines Waſſer, ſo weit man durch das Auge bemerken kann, die alkaliſirten Salze ſchneller anflöſen kann, ſo kann es doch, da es ein homogenerer Körper iſt, als die Luft, doch nicht wie die Luft ſo viele Arten von Körperchen haben, die durch die Poren von Kalk aller Art eindringen können. Da alſo das Waſſer größtentheils aus beſtimmten Theilchen von einer Gattung beſteht, die den Kalk bis zu einem gewiſſen Punkte auflöſen können, aber nicht ſo die Luft, ſo wird folglich das Waſſer den Kalk viel ſchneller bis zu einem gewiſſen Punkte auflöſen, als die Luft; da aber andererſeits auch die Luft aus dichteren und feineren Theilchen aller Art beſteht, die auf viele Weiſen durch weit engere Poren eindringen können, als das Waſſer, ſo wird folglich die Luft, wenn gleich nicht ſo ſchnell, wie das Waſſer — weil ſie nämlich nicht aus ſo vielen Theilchen von derſelben Gattung beſtehen kann — den Salpeterkalk doch viel beſſer und feiner auflöſen können, und ihn weicher, und ſomit zur Hemmung der Bewegung von den Theilchen des Salpeter-

geiſtes geeigneter machen. Denn die Experimente machen mich bis jezt keinen andern Unterſchied zwiſchen Salpetergeiſt und dem Salpeter ſelbſt anerkennen, als daß die Theile des leztern ruhen, die des erſteren aber ſehr unter einander in Bewegung ſind; ſo daß der Unterſchied zwiſchen Salpeter und Salpetergeiſt derſelbe iſt, wie der zwiſchen Eis und Waſſer.

Ich wage es jedoch nicht, Sie hierbei länger aufzuhalten, ich fürchte ſchon zu weitſchweifig geworden zu ſeyn, obgleich ich mich möglichſt der Kürze befleißigte; war ich Ihnen trotzdem läſtig, ſo bitte ich, daß Sie das überſehen, ſo wie auch, daß Sie die freie und lautere Rede des Freundes zum Guten auslegen mögen. Ich meinerſeits hielt es für leichtſinnig, in meiner Antwort dieß ganz zu übergehen; doch wäre es reine Schmeichelei, das an Ihnen zu loben, was meinen Beifall nicht hat, und meines Erachtens gibt es bei der Freundſchaft nichts Verwerflicheres und Abſcheulicheres als Schmeichelei. Ich beſchloß daher, meine Geſinnung ganz offen darzulegen, in der Ueberzeugung, daß weiſen Männern nichts angenehmer ſeyn kann, als dieſes. Scheint es Ihnen indeß vernünftiger, das hier Ausgeſprochene lieber zu verbrennen, als Herrn Boyle zu übergeben, ſo ſteht das bei Ihnen;

handeln Sie nach Belieben und seyen Sie nur meiner innigen Zuneigung zu Ihnen und Herrn Boyle überzeugt. Ich bedaure, daß ich dieß wegen meines Unvermögens nur durch Worte ausdrücken kann, doch ꝛc.

---

10. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Hochgeehrtester Herr, wertheſter Freund!

Ich rechne mir die Wiederherſtellung unſeres brieflichen Verkehrs zum hohen Glücke an. Ich benachrichtige Sie alſo, daß ich Ihren Brief vom 17/27. Juli mit großer Freude erhalten habe, und beſonders aus zweifachem Grunde, weil er ſowohl Ihr Wohlſeyn bezeugt, als mich auch der Beſtändigkeit Ihrer Freundſchaft gegen mich verſichert. Dazu kömmt dann noch die Nachricht, daß Sie den erſten und zweiten Theil der Prinzipien des Carteſius der Preſſe übergeben und daß Sie mir einige Exemplare ſo freigebig anbieten. Ich nehme das Geſchenk herzlich gerne an, und bitte Sie, die unter der Preſſe befindliche Schrift gefälligſt dem Herrn Peter Serarius, der zu Amſterdam wohnt, für mich zu übergeben. Ich habe ihm aufgetragen, das

Paket in Empfang zu nehmen und es mir durch einen sicherreisenden Freund zu schicken.

Erlauben Sie mir indeß, Ihnen zu sagen, daß es mir unlieb ist, daß Sie noch jetzt die Schriften, die Sie als die Ihrigen anerkennen, unterdrücken, zumal in einem so freien Staate, wo Sie Denk- und Redefreiheit haben. Lösen Sie doch diesen Verschluß, zumal da Sie Ihren Namen verschweigen und sich so außer allen Bereich der Gefahr stellen können.

Boyle ist sehr krank abgereist; sobald er in die Stadt zurückgekehrt seyn wird, werde ich ihm den Theil Ihres lehrreichen Briefes mittheilen, der ihn betrifft, und Ihnen seine Ansicht über Ihre Darstellungen, sobald ich sie erfahren haben werde, schreiben. Ich vermuthe, daß Sie seinen „Chymista Scepticus," der schon lange lateinisch erschienen, und der überall verbreitet ist, bereits kennen, er enthält chemisch-physikalische Paradoxe, und unterwirft die sogenannten hypostatischen Prinzipien der Aristoteliker einer strengen Prüfung.

Neulich hat er ein anderes Schriftchen herausgegeben, das die Buchhändler bei Ihnen wohl noch nicht haben; ich schicke es Ihnen daher beifolgend, und bitte Sie sehr, dieß kleine Geschenk gut aufzunehmen. Das Schriftchen

enthält, wie Sie ſehen, eine Vertheidigung der Elaſticität der Luft gegen einen gewiſſen Franziskus Linus, welcher, alle Erkenntniß und allen Verſtand bei Seite ſetzend, die Phönomene zu erklären ſucht, die in den neuen phyſikaliſch-mechaniſchen Experimenten des Herrn Boyle angeführt ſind. Leſen Sie das Büchelchen und ſagen Sie mir Ihr Urtheil darüber.

Unſere königliche Sozietät ſetzt ihre Arbeiten nach Kräften fleißig fort, ſie hält ſich innerhalb der Schranken der Experimente und Beobachtungen und vermeidet alle Abwege der Streitigkeiten.

Jüngſt wurde ein ausgezeichnetes Experiment gemacht, das denjenigen, die einen leeren Raum annehmen, ſehr mißfällt, denjenigen aber, die keinen annehmen, ſehr gefällt. Es iſt nämlich dieſes. Die bis zum Rande mit Waſſer gefüllte gläſerne Flaſche **A**, deren Oeffnung in das Waſſer enthaltende Gefäß **B** umgeſtürzt iſt, wird auf den Rezipienten der neuen Luftpumpe des Herrn Boyle aufgeſetzt, dann wird die Luft aus dem Rezipient herausgepumpt und man ſieht ſodann eine Menge Luft-

blaſen aus dem Waſſer in die Flaſche A aufſteigen, von da das Waſſer in das Gefäß B hinabtreiben, unter die Oberfläche des darin bereits enthaltenen Waſſers. Man läßt dieſe beiden Gefäße einen oder zwei Tage lang in dieſem Zuſtande, indem man die Luft daſelbſt aus dem Rezipienten durch häufiges Auspumpen entleert. Dann alſo werden die Gefäße von dem Rezipienten weggenommen, und die Flaſche mit dem luftleeren Waſſer wieder gefüllt und wieder in das Gefäß B gebracht, und dann beide Gefäße von neuem mit dem Rezipienten in Verbindung geſetzt, nachdem nun der Rezipient wieder gehörig ausgepumpt iſt, ſieht man eine Blaſe aus dem Halſe der Flaſche A aufſteigen, welche bis zum Rande dringend, ſich durch wiederholte Auspumpung ausdehnend, wieder alles Waſſer aus der Flaſche hinabtreibt wie früher. Dann wird die Flaſche wieder vom Rezipienten weggenommen und nach entleerter Luft wieder bis zum Rande mit Waſſer gefüllt, umgeſtülpt und wie früher auf den Rezipienten gebracht; dann wird die Luft aus dem Rezipienten ganz herausgepumpt, und nachdem dieſes vollkommen geſchehen iſt, ſo wird dann Waſſer in der Flaſche ſo ſchwebend gehalten, daß es durchaus nicht herabfällt. In dieſem Experiment ſcheint die Urſache völlig

beſeitigt, welche nach Boyle das Waſſer in dem Experiment des Toricelli oben erhält (die Luft nämlich, die auf dem Waſſer im Gefäße B liegt), ohne daß das Waſſer in der Flaſche herabfällt. Ich wollte Vieles hieran knüpfen, aber Freunde und Beſchäftigungen halten mich davon ab.

Ich kann dieſen Brief nicht ſchließen, ohne Sie aber- und abermals zur Veröffentlichung Ihrer eigenen Denkreſultate aufzufordern. Ich werde es nie unterlaſſen, Sie daran zu mahnen, bis Sie meinem Wunſche willfahrt haben. Wenn Sie mir unterdeſſen einige Kapitel davon mittheilen wollten, o! wie würde ich Sie lieben, und mit welcher Verpflichtung würde ich mich Ihnen verbunden erachten. Leben Sie wohl und bewahren Sie mir wie bis jetzt immer Ihre Liebe

Ihr ergebenſter Freund

H. Oldenburg.

London, 31. Juli 1663.

---

11. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Wertheſter Freund!

Es ſind kaum drei oder vier Tage, daß ich durch die Poſt einen Brief an Sie abſchickte;

ich verſprach darin, Ihnen ein von Herrn Boyle verfaßtes Schriftchen zu ſchicken, ich hatte damals nicht die Hoffnung, daß ich ſo bald einen Freund finden würde, der dieß beſorgte; zur ſelben Zeit bot ſich eine meiner Anſicht nach ſchnellere Gelegenheit. Sie erhalten alſo jetzt, was ich Ihnen damals nicht ſchicken konnte, und zugleich den verbindlichſten Gruß des Herrn Boyle, der nun vom Lande wieder in die Stadt zurückgekehrt iſt. Er bittet Sie, die Vorrede zu ſeinen über den Salpeter gemachten Experimenten nachzuſehen, woraus Sie den wahren Zweck, den er ſich bei dieſem Werke vorgeſetzt, erkennen werden; er wollte nämlich, daß die wiederaufſtehende gründlichere Philoſophie ihre Annahmen durch deutliche Experimente erläutern und ſie ohne die Formeln der Schule, die Eigenſchaften und nichtigen Elemente vollkommen erklären könne; er habe es aber nie unternommen, die Natur des Salpeters zu lehren, oder auch das zu verwerfen, was von irgend Jemanden über die Homogenität der Materie und über die Unterſchiede der Körper, die blos aus der Bewegung, Figur ꝛc. entſtehen, geſagt werden kann. Er ſagt, daß er blos die verſchiedenen Texturen der Körper und ihre manchfachen Unterſchiede aufführen wollte, und daß aus denſelben ſehr verſchiedene

Wirkungen hervorgehen, und daß hieraus, ſo lange die Auflöſung in die erſte Materie noch nicht gemacht iſt, die Philoſophen und andere mit Recht eine gewiſſe Homogenität ſchließen. Ich glaube nicht, daß im Grund der Sache zwiſchen Ihnen und Herrn Boyle eine Meinungsverſchiedenheit iſt. Auf Ihren Ausſpruch, daß aller Kalk, deſſen Poren zu enge ſind, um die Salpetertheilchen in ſich faſſen zu können, und deſſen Wände weich ſind, zur Aufhaltung der Bewegung der Salpetertheilchen und zur Wiederherſtellung des Salpeters ſelber geeignet ſey; hierauf erwidert Boyle, daß, wenn man den Salpetergeiſt *mit anderen Kalken vermiſcht*, daraus doch kein wirklicher Salpeter gebildet wird. In Betreff Ihres Raiſonnements, deſſen Sie ſich bedienen, um zu zeigen, daß es keinen leeren Raum gebe, ſagt Boyle, daß er dieß kenne und es vorausgeſehen habe, er ſagt, daß er an einem andern Orte hierüber ſprechen werde.

Er wünſcht auch, daß ich Sie frage, ob Sie ihm ein Beiſpiel geben können, daß zwei riechende Körper zu einem verbunden, einen ganz geruchloſen Körper (nämlich Salpeter) bilden. Er ſagt, die Theile des Salpeters ſeyen der Art, denn der Salpetergeiſt verbreite einen ganz

abſcheulichen Geruch und der feſte Salpeter behalte den Geruch.

Er bittet Sie ferner, genau zu erwägen, ob Ihre Vergleichung zwiſchen Eis und Waſſer und Salpeter und Salpetergeiſt eine richtige ſey, da das ganze Eis in Waſſer aufgelöst wird, da das Eis geruchlos und wieder zu Waſſer geworden auch geruchlos bleibt, dagegen findet man aber zwiſchen Salpetergeiſt und feſtem Salpeterſalz verſchiedene Eigenſchaften, wie die gedruckte Abhandlung vielfach lehrt.

Dieß und Aehnliches hat mir unſer geehrter Verfaſſer aufgetragen über dieſen Gegenſtand zu ſchreiben, und ich bin überzeugt, daß ich es wegen der Schwäche meines Gedächtniſſes mehr zu ſeinem Nachtheil als zu ſeinem Vortheil hier wiederhole. Da ihr über die Hauptſache übereinſtimmt, möchte ich dieß nicht noch weiter vermehren; ich möchte lieber veranlaſſen, daß ihr beide euren Geiſt zur emſigſten Ausbildung der echten und gründlichen Philoſophie vereinigen möchtet. Vor Allem erlauben Sie mir, Sie zu ermahnen, daß Sie darin fortfahren, die Prinzipien der Dinge mit der Schärfe Ihres mathematiſchen Geiſtes feſtzuſtellen, wie ich meinen Freund Boyle ohne Unterlaß antreibe, ſie durch häufige und genau angeſtellte Experimente und

Beobachtungen zu befeſtigen und ins Licht zu ſetzen. Sie ſehen alſo, geehrteſter Freund, was ich anſtrebe; ich weiß, daß die zeitgenöſſiſchen Philoſophen hier zu Lande ihre experimentale Aufgabe erfüllen werden, nichts deſto minder bin ich überzeugt, daß Sie in Ihrem Gebiete mit Eifer arbeiten werden, was auch der große Hauſe der Philoſophen oder Theologen dagegen ſchreien oder Ihnen zur Laſt legen wird. Da ich in meinen früheren Briefen Sie weitläufiger hiezu aufgefordert habe, will ich es jetzt, um Ihnen nicht Ueberdruß zu bereiten, zurückhalten. Doch darum bitte ich Sie noch, daß Sie mir das bereits Gedruckte, ſowohl das, worin Sie Carteſius commentirt haben, als auch das, was Sie aus den Kammern Ihres eigenen Geiſtes hergegeben haben, mir gefälligſt baldmöglichſt durch Herrn Serarius zu überſchicken. Sie werden mich dadurch um ſo enger verbinden und bei jeder Gelegenheit, die ſich bietet, erkennen, daß ich bin

Ihr ergebenſter

H. Oldenburg.

London, 4. Auguſt 1663.

12. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Geehrteſter Herr, liebſter Freund!

Es freute mich ſehr, als ich aus dem jüngſten Schreiben des Herrn Serarius entnahm, daß Sie leben, geſund ſind und Ihres Oldenburg gedenken; zugleich aber auch habe ich mein Schickſal (wenn man das Wort gebrauchen darf) heftig beklagt, das mich während ſo vieler Monate des höchſt angenehmen Briefwechſels, den ich früher mit Ihnen unterhielt, beraubte. Sowohl die überhäuften Geſchäfte, als auch hartes häusliches Unglück trägt die Schuld davon; denn meine innige Liebe zu Ihnen und meine treue Freundſchaft wird ſtets feſt und unerſchütterlich bleiben. Herr Boyle und ich unterhalten uns oft über Sie, über Ihre Gelehrſamkeit und Ihre tiefen Gedanken. Wir wünſchten, daß Sie die Frucht Ihres Geiſtes erſchlöſſen und ſie der gelehrten Welt übergäben, und wir ſind der Zuverſicht, daß Sie unſere Erwartungen befriedigen werden.

Es iſt nicht nöthig, die Abhandlung des Herrn Boyle über den Salpeter und über Feſtigkeit und Flüſſigkeit in Holland zu drucken, ſie iſt ſchon hier in lateiniſcher Sprache erſchienen

und es fehlt blos die Gelegenheit, Exemplare dorthin zu schicken. Ich bitte Sie also, es nicht zuzugeben, daß ein dortiger Buchdrucker etwas Derartiges unternimmt. Herr Boyle hat auch eine ausgezeichnete Schrift über die Farben, englisch und lateinisch, herausgegeben, sowie auch eine experimentale Geschichte über Kälte, Thermometer ꝛc., worin viel Ausgezeichnetes und viel Neues enthalten ist. Nur der unselige Krieg verhindert, die Bücher zu Ihnen zu schicken. Es ist auch eine ausgezeichnete Schrift über sechzig mikroskopische Beobachtungen erschienen, worin vieles kühn, aber philosophisch (jedoch nach den mechanischen Prinzipien) dargelegt ist. Ich hoffe, daß unsere Buchhändler einen Weg ausfindig machen werden, von allem diesem Exemplare zu Ihnen zu senden. Ich wünschte von Ihrer eigenen Hand zu erfahren, was Sie in der letzten Zeit gearbeitet haben oder was Sie unter der Hand haben.

Ihr ergebenster Freund

H. Oldenburg.

London, 28. April 1665.

13. Brief.

Spinoza an Heinrich Oldenburg.

Wertheſter Freund!

Vor einigen Tagen brachte mir ein Freund Ihren Brief vom 28. April, der ihm von einem Amſterdamer Buchhändler übergeben wurde, der ihn ohne Zweifel von Herrn Serarius empfangen hat. Es hat mich ſehr gefreut, endlich von Ihnen ſelber zu vernehmen, daß Sie ſich wohl befinden, und daß Ihre freundliche Geſinnung gegen mich ſich ſtets gleich iſt. Ich meinerſeits habe, ſo oft ich Gelegenheit dazu hatte, mich bei Herrn Serarius und Chriſtian Huygens, der mir auch geſagt hatte, daß er Sie kenne, nach Ihnen und Ihrem Wohlbefinden erkundigt. Huygens ſagte mir auch, daß der hochgelehrte Boyle noch lebe, und das vortreffliche Werk über die Farben in engliſcher Sprache herausgegeben habe, er wollte mir daſſelbe leihen, wenn ich engliſch verſtünde. Es freut mich daher, von Ihnen zu vernehmen, daß dieſes Werk nebſt dem andern über die Kälte und die Thermometer, wovon ich noch nichts gehört hatte, auch in die lateiniſche Sprache überſetzt und veröffentlicht worden ſey. Huygens beſitzt auch das Buch über die mikroskopiſchen Beobachtungen, aber, wie ich glaube,

in englischer Sprache. Er hat mir Wunderbares über diese Mikroskope erzählt, sowie auch über Teleskope, die man in Italien verfertigt, womit man am Jupiter die Eklipsen an der Dazwischenkunft der Trabanten beobachten konnte, sowie auch einen Schatten im Saturn, der wie von einem Ringe gemacht ist. Ich kann mich hiebei nicht genug über die Voreiligkeit des Carteſius verwundern, der sagt, die Ursachen, weßhalb die Planeten neben dem Saturn sich nicht bewegen (denn er hielt sie für anhaftende Punkte (ansae) der Planeten, vielleicht weil er bemerkt hatte, daß sie den Saturn nie berühren), können die seyn, weil sich der Saturn nicht um seine eigene Axe dreht; da doch dieß mit seinen Prinzipien nicht im Einklang steht und da er aus seinen eignen Prinzipien leicht die Ursache der anhaftenden Punkte hätte nachweisen können, wenn er nicht von einem Vorurtheile befangen gewesen wäre.

---

14. Brief.

Heinrich Oldenburg an Spinoza.

Hochgeehrteſter Herr, werthester Freund!

Sie handeln wie es einem einsichtigen Manne und einem Philosophen ziemt, Sie lieben die

rechtſchaffenen Männer und Sie dürfen überzeugt ſeyn, daß dieſe Sie wieder lieben und Ihre Verdienſte wie ſichs gebührt, ſchätzen. Herr Boyle ſagt Ihnen mit mir ſeinen innigſten Gruß und ermahnt Sie, in Ihrer Philoſophie mit Eifer und Fleiß fortzufahren. Beſonders aber bitten wir Sie freundſchaftlichſt, daß Sie, wenn Sie in der ſchwierigen Unterſuchung über die Erkenntniß, wie jeder einzelne Theil der Natur mit ſeinem Ganzen übereinſtimmt, und wie er mit den anderen zuſammenhänge, eine Aufklärung finden, Sie es uns mittheilen mögen. Die Gründe, die Sie als Veranlaſſung zur Abfaſſung eines Tractats über die Bibel erwähnen, billige ich durchaus, und ich wünſche ſehnlich, daß ich ſchon leſen könnte, was Sie in Bezug auf jenen Gegenſtand ausgearbeitet haben. Herr Serarius ſchickt vielleicht bald ein Paket an mich und Sie können, wenn es Ihnen ſo recht iſt, das, was Sie bereits ausgearbeitet haben, ihm ohne Sorgen übergeben, und ſich einer gegenſeitigen Dienſtleiſtung von mir verſichert halten.

Kircher's „Mundus subterraneus“ (unterirdiſche Welt) habe ich ein wenig durchgegangen, und obgleich ſeine Beweisführungen und ſeine Theorien keinen beſondern Geiſt zeigen, ſo bekunden doch die darin niedergelegten Beobach-

tungen und Experimente, den Fleiß des Verfassers, so wie seinen Willen, zum Nutzen der philosophischen Wissenschaft beizutragen. Sie sehen also, daß ich ihm etwas weniges mehr als Frömmigkeit zuerkenne, und Sie werden die Sinnesweise derjenigen, die dieses gebenedeite Wasser über ihn ausgießen, leicht davon unterscheiden. Sie sprachen von der Schrift des Huygens über die Bewegung und deuten darauf hin, daß fast alle Regeln der Bewegung bei Carteſius falsch seyen. Ich habe das Büchelchen, das Sie früher über die Carteſischen Prinzipien herausgegeben, jetzt nicht zur Hand, ich weiß nicht, ob Sie dort dieſe Falschheit aufgezeigt haben, oder ob Sie um Anderer willen Carteſius Schritt vor Schritt gefolgt sind. Ich wünschte, daß Sie dieſe Frucht Ihres eignen Geiſtes erschlöſſen, und es der philoſophiſchen Welt überließen, ſie zu hegen und zu pflegen. Ich erinnere mich, daß Sie irgendwo angedeutet haben, daß die Menſchen vieles, von dem Carteſius ſagte, daß es die menſchliche Faſſungskraft überſteige, und noch viel Höheres und Subtileres evident erkennen und ganz deutlich erklären könnten. Freund, was zaudern, was fürchten Sie? Verſuchen Sie es, machen Sie ſich daran und vollenden Sie eine ſo hochwichtige Wiſſenſchaft und Sie werden ſehen, daß die

Geſammtheit aller wahrhaften Philoſophen Ihnen beipflichten wird. Ich wage es meinen Glauben daran zu ſetzen, was ich nicht thun würde, wenn ich zweifeln würde, daß er mich im Stiche laſſen könnte. Ich glaube keinesfalls, daß es Ihre Abſicht iſt, etwas gegen die Exiſtenz und die Vorſehung Gottes aufzuſtellen, und bleiben nur dieſe Grundſäulen, ſo ſteht die Religion unverrückt, und alle philoſophiſchen Betrachtungen werden auch leicht vertheidigt oder entſchuldigt. Laſſen Sie alſo Ihr Zögern und laſſen Sie ſich nicht mit langen Bitten herumzerren.

Ich hoffe binnen Kurzem die Beſtimmungen über die neuen Kometen zu erhalten. Hevelius aus Danzig und Auroul, ein Franzoſe, ſtreiten über die gemachten Beobachtungen; beide ſind gelehrte Männer und Mathematiker. Die Controverſe iſt gegenwärtig in Einſicht genommen, und wenn der Streit abgeurtheilt ſeyn wird, wird mir, wie ich glaube, die ganze Sache mitgetheilt werden, und ich werde ſie Ihnen mittheilen. Das aber kann ich ſchon jetzt verſichern, daß alle mir bekannten Aſtronomen das Urtheil abgeben, es war nicht ein, ſondern zwei Kometen, und daß es bis jetzt noch keinem eingefallen iſt, ihre Phänomene nach der Hypotheſe des Carteſius zu erklären.

Ich bitte, wenn Sie etwas Weiters über die Studien und die Arbeiten des Herrn Huygens erfahren so wie auch über die Pendelschwingungen und über seine Auswanderung nach Frankreich, daß Sie mir es gefälligst baldmöglichst mittheilen. Ich bitte auch, daß Sie hinzufügen, was man bei Ihnen über den Friedensschluß, über das Vorhaben des nach Deutschland vorgerückten schwedischen Heeres, und über die Schritte des Bischofs von Münster sagt. Ich glaube, daß im nächsten Sommer ganz Europa in Krieg verwickelt seyn wird, und Alles scheint auf eine außergewöhnliche Veränderung hinauszugehen. Wir wollen dem höchsten Wesen durch reinen Sinn dienen, und die wahre, feste und nützliche Philosophie ausbilden. Einige von unseren Philosophen sind dem Könige nach Oxford gefolgt, sie halten dort oft Versammlungen und berathen über die weitere Förderung der physikalischen Studien. Unter anderm haben sie neulich die Natur des Schalls zu untersuchen begonnen; sie werden, wie ich glaube, Experimente anstellen, um herauszubringen, in welchem Verhältnisse man die Gewichte verstärken müsse, um ohne eine andere Kraft die Saite auszudehnen, so daß sie zu einer höheren Note der Art gespannt werde, die mit einem früheren Tone eine Harmonie

hervorbringt. Hierüber ein andermal mehr. Leben Sie recht wohl und bleiben Sie eingedenk

Ihres ergebenen

H. Oldenburg.

London, 12. Oktober 1665.

15. Brief.

Spinoza an H. Oldenburg.

Hochgeehrteſter Herr!

Ich ſage Ihnen meinen beſten Dank dafür, daß ſowohl Sie als auch Herr Boyle mich zur Philoſophie aufmuntern; ich werde nach Maßgabe meiner geringen Geiſteskräfte darin fortfahren, und zweifle indeß nicht an Ihrer Hülfe und Ihrem Wohlwollen. Sie fragen, was ich rückſichtlich der Unterſuchung über die Erkenntniß, wie jeder einzelne Theil der Natur mit ſeinem Ganzen übereinſtimmt und wie er mit anderen zuſammenhängt, denke; ich glaube, Sie fragen nach den Gründen, die uns die Anſicht geben, daß jeder einzelne Theil der Natur mit ſeinem Ganzen übereinſtimme und mit den anderen zuſammenhänge. Denn ich habe in meinem vorigen Briefe geſagt, daß ich die Erkenntniß nicht habe, wie

sie eigentlich zusammenhängen und wie jeder einzelne Theil mit seinem Ganzen übereinstimmt, weil man, um dieß zu erkennen, die ganze Natur und alle ihre Theile erkennen müßte. Ich will also den Grund anzugeben suchen, der mich zu dieser Behauptung zwingt; ich möchte aber vorher darauf aufmerksam machen, daß ich der Natur keine Schönheit, Häßlichkeit, Ordnung und Verwirrung beilege; denn die Dinge können nur beziehungsweise rücksichtlich unserer Vorstellung schön oder häßlich, geordnet oder verwirrt genannt werden.

Unter Zusammenhang der Theile verstehe ich also blos, daß die Gesetze oder die Natur des einen Theils sich den Gesetzen oder der Natur des andern so anbequemen, daß sie sich durchaus nicht entgegen sind. Rücksichtlich des Ganzen und der Theile betrachte ich die Dinge insofern als Theile eines Ganzen, insofern ihre Natur sich gegenseitig so anbequemt, daß sie soweit als möglich mit einander übereinstimmen; insofern sie sich aber von einander unterscheiden, insofern bildet jedes einzelne in unserm Geiste eine von den anderen verschiedene Idee und somit wird es als Ganzes und nicht als Theil betrachtet.

Wenn z. B. die Bewegungen der Theile der Lymphe und des Chylus u. s. w. sich gegenseitig

nach Größe und Figur ſo zu einander verhalten, daß ſie vollkommen miteinander übereinſtimmen, und Alle nur Eine Flüſſigkeit bilden, ſo werden in ſo fern Chylus und Lymphe nur als Theile des Blutes betrachtet: ſofern wir aber die lymphatiſchen Theile in Figur und Bewegung von den Theilen des Chylus verſchieden denken, inſofern betrachten wir ſie als ein Ganzes, nicht als einen Theil. Denken wir uns nun, es lebe ein Würmchen in dem Blute, das eine ſolche Sehkraft hätte, daß es die Theilchen des Blutes, der Lymphe ꝛc. unterſcheiden könnte, und das auch Vernunft hätte, um zu beobachten, wie jedes Theilchen durch den Zuſammenſtoß eines andern entweder zurückläuft oder ihm einen Theil ſeiner Bewegung mittheilt ꝛc.; ſo würde dieſes Würmchen in dieſem Blute wie wir in dieſem Theile des Univerſums leben, und jedes einzelne Blutheilchen als ein Ganzes und nicht als einen Theil betrachten, und es könnte nicht wiſſen, wie alle Theile von der Geſammtnatur des Blutes modifizirt werden und wie ſie ſich nach Erforderniß der Geſammtnatur des Blutes einander anbequemen müſſen, um auf eine beſtimmte Weiſe miteinander übereinzuſtimmen. Denn wenn wir uns denken, daß es keine Urſachen außerhalb des Blutes gebe, die dem Blute die neuen

Bewegungen mittheilen, daß es auch keinen Raum außerhalb des Blutes und keine anderen Körper gebe, auf welche die Blutttheilchen ihre Bewegung übertragen können, ſo iſt es gewiß, daß das Blut ſtets in ſeinem Zuſtande bleiben wird und daß deſſen Theile keine anderen Veränderungen erleiden können, als blos die, die aus dem gegebenen Grunde der Bewegung des Blutes auf die Lymphe, den Chylus ꝛc. begriffen werden können, und ſo würde das Blut ſtets als ein Ganzes und nicht als ein Theil betrachtet werden müſſen. Weil es aber ſehr viele andere Urſachen gibt, die die Geſetze der Natur des Bluts auf gewiſſe Weiſe modifiziren und die andererſeits vom Blute beſtimmt werden, ſo kömmt es hievon, daß andere Bewegungen und andere Veränderungen im Blute entſtehen, die nicht blos aus der Art der Bewegung der Theile zu einander, ſondern aus der Art ſeiner Bewegung des Bluts, und zugleich der äußeren Urſachen zu einander, erfolgen; auf dieſe Art hat das Blut die Weiſe des Theils aber nicht die des Ganzen. Ueber das Ganze und den Theil habe ich nun geſprochen.

Da nun alle Naturkörper auf die Weiſe begriffen werden können und müſſen, wie wir hier das Blut begreifen — denn alle Körper ſind von

anderen umgeben und werden gegenseitig von einander auf eine gewisse und bestimmte Weise zum Daseyn und Wirken bestimmt, während stets in allen miteinander d. h. im ganzen Universum dasselbe Verhältniß der Bewegung zur Ruhe erhalten wird — so folgt hieraus, daß jeder Körper, insofern er in einer bestimmten Modifikation existirt als ein Theil des ganzen Universums betrachtet mit seinem Ganzen übereinstimmen und mit den übrigen zusammenhängen muß; weil aber die Natur des Universums nicht wie die Natur des Bluts eine begrenzte, sondern die absolut unendliche ist, so werden deßhalb ihre Theile von dieser unendlichen Macht der Natur auf unendliche Weisen modifizirt und müssen sie unendliche Veränderungen erleiden. Rücksichtlich der Substanz begreife ich aber, daß jeder einzelne Theil der Substanz eine engere Vereinigung mit seinem Ganzen hat. Denn wie ich früher in meinem ersten Briefe von Rhynburg aus Ihnen geschrieben habe, daß es die Natur der Substanz ist, daß sie unendlich ist, so folgt, daß jeder einzelne Theil zur Natur der körperlichen Substanz gehöre, und daß sie ohne denselben weder seyn noch begriffen werden kann.

Sie sehen also, wie und warum ich der Ansicht bin, daß der menschliche Körper ein Theil

der Natur ſey; in Betreff des menſchlichen Geiſtes glaube ich, daß dieſer auch ein Theil der Natur ſey, weil ich nämlich behaupte, daß es auch in der Natur eine unendliche Denkkraft gebe, die als unendliche die ganze Natur objektiv in ſich enthält und deren Gedanken denſelben Gang gehen wie ihre Natur, nämlich den Ideengang.

Ich ſtelle ferner den menſchlichen Geiſt als eben dieſe Macht auf, nicht inſofern er die unendliche und ganze Natur auffaßt, ſondern als endlichen, inſofern er nämlich blos den menſchlichen Körper auffaßt und auf dieſe Weiſe behaupte ich, daß der menſchliche Geiſt ein Theil einer gewiſſen unendlichen Erkenntniß iſt.

Alles dieß und was damit in Verbindung ſteht, hier genau zu erklären und nachzuweiſen, wäre zu weitläufig, und ich glaube auch nicht, daß Sie dieß jetzt von mir erwarten. Ich zweifle ſogar, ob ich Ihren Sinn recht aufgefaßt habe, und ob ich nicht etwas Anderes geantwortet habe, als Sie gefragt haben; ich erſuche Sie, mir dieß zu wiſſen zu thun.

Sie ſchreiben ferner, ich hätte darauf hingedeutet, daß alle Regeln der Bewegung des Carteſius falſch ſeyen; wenn ich mich recht erinnere habe ich geſagt, daß Huygens dieſer Anſicht iſt, und ich habe blos von der ſechsten Regel des

Carteſius behauptet, daß ſie falſch ſey, und habe geſagt, daß, wie ich glaube, auch Huygens hierüber in Irrthum iſt; bei dieſer Gelegenheit hat ich Sie auch, mir die Experimente mitzutheilen, die man in Ihrer königlichen Sozietät nach dieſer Hypotheſe angeſtellt hat; ich vermuthe indeß, daß dieß Ihnen nicht geſtattet iſt, weil Sie mir nichts darüber antworten.

Der bereits erwähnte Huygens war und iſt noch ganz mit dem Schleifen optiſcher Gläſer beſchäftigt, er hat zu dem Ende ein recht hübſches Werkzeug verfertigt, auf dem man auch die Schalen drehen kann; ich weiß indeß noch nicht, was er damit für Vortheil gewinnt, und die Wahrheit zu geſtehen, ich bin auch nicht ſehr begierig es zu wiſſen. Denn die Erfahrung hat mich gelehrt, daß man auf ſphäriſchen Schalen mit freier Hand ſicherer und beſſer ſchleift als mit jeder Maſchine. Ueber die Pendelſchwingungen und über die Zeit der Auswanderung nach Frankreich kann ich noch nichts Gewiſſes ſchreiben ꝛc.

16. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Hochverehrteſter Herr, werthеſter Freund!

Das, was Sie über die Uebereinſtimmung und den Zuſammenhang der Theile der Natur mit dem Ganzen philoſophiren, hat meinen vollen Beifall, obgleich ich nicht recht faſſen kann, wie wir, wie Sie zu thun ſcheinen, Ordnung und Symmetrie aus der Natur hinwegnehmen können, zumal da Sie doch ſelbſt anerkennen, daß alle ihre Körper von anderen umgeben ſind und auf eine beſtimmte und feſtſtehende Weiſe ſich gegenſeitig zum Daſeyn und Wirken beſtimmen; während doch in allen miteinander das Verhältniß der Bewegung zur Ruhe erhalten bleibt. Eben das ſcheint ja die formelle Weiſe der wahren Ordnung zu ſeyn. Ich faſſe Sie hierin wohl eben ſo wenig gehörig, wie früher, als Sie mir über die Regeln des Carteſius ſchrieben. Möchten Sie mich doch gefälligſt belehren, worin Sie glauben, daß ſowohl Carteſius als Huygens bei den Regeln der Bewegung irren. Sie werden mir wenn Sie dieß thun, einen großen Gefallen erzeigen, und ich werde nach Kräften es durch einen Gegendienſt zu vergelten ſuchen.

Ich war nicht gegenwärtig, als Herr Huygens

hier in London die Experimente machte, die seine Hypothese bestätigen. Indeß höre ich, daß er unter anderm eine Kugel von einem Pfunde wie einen Pendel aufgehängt habe, die dann beim Herabfallen eine andere auf dieselbe Weise schwebende, aber nur ein halbes Pfund schwere Kugel in einem Winkel von vierzig Graden getroffen habe; und Huygens habe vermittelst einer algebraischen Berechnung die Wirkung vorhergesagt, die ganz genau mit der Voraussagung zusammengetroffen sey. Ein ausgezeichneter Mann, der viele dergleichen Experimente aufstellte, die Huygens gelöst haben soll, ist eben verreist. Sobald ich ihn sehen werde, soll Ihnen dieß weitläufiger und deutlicher mitgetheilt werden. Indeß ersuche ich Sie nochmals inständigst, meine obige Bitte nicht abzuschlagen; und mir gütigst mitzutheilen, was Sie bis jezt über den glücklichen Erfolg des Huygens im Schleifen teleskopischer Gläser erfahren haben. Ich hoffe, unsere königliche Gesellschaft wird, da die Pest schon bedeutend, Gott sey Dank, nachläßt, bald nach London zurückkehren, und ihre wöchentlichen Vereine forsetzen: was dort Wissenswerthes verhandelt wird, werde ich Ihnen gewiß mittheilen.

Ich hatte früher von anatomischen Bemerkungen gesprochen. Neulich schrieb mir Herr

Boyle (der Sie aufs Freundschaftlichste grüßen läßt), daß ihm einige ausgezeichnete Anatomiker in Oxford berichtet hätten, daß sie die Luftröhre einiger Schafe und Rinder mit Gras angefüllt fanden; und daß die besagten Anatomiker einige Wochen zuvor eine Einladung erhielten, einen Stier zu sehen, der während zwei oder drei Tage fast beständig den Hals verdreht und aufrecht getragen, und in Folge einer den Eigenthümern gänzlich unbekannten Krankheit gestorben war. Bei der Sektion des Halses und der Kehle fand sich zu ihrem großen Erstaunen, daß die Luftröhre ganz mit Gras angefüllt war, als ob es jemand mit Gewalt hineingetrieben hätte. Hieran reiht sich natürlich die Untersuchung, den eigentlichen Grund aufzufinden, woher eine solche Menge Gras dahin kam, und dann wie in solchem Zustande das Thier so lange leben konnte. Außerdem theilte mir derselbe Freund mit, daß ein wißbegieriger Arzt, ebenfalls zu Oxford, Milch im menschlichen Blute gefunden habe. Nach seiner Angabe habe nämlich ein Mädchen, das um 7 Uhr des Morgens ein etwas stärkeres Frühstück genommen habe, um 11 Uhr desselben Tages am Fuße Blut gelassen. Das erste Blut habe man in eine Schüssel gethan, worauf es nach kurzem Stehen eine weiße Farbe bekam.

Der letzte Theil aber ſey in ein kleineres Gefäß (auf engliſch saweer) gelaufen, und habe ſofort die Geſtalt eines Milchkuchens angenommen. Nach fünf oder ſechs Stunden ſey der Arzt zurückgekommen, und habe beide Blutmaſſen unterſucht. Das in der Schüſſel befindliche war nun zur Hälfte Blut, zur Hälfte in der Art von Chylus, der auf dem Blute wie der wäſſrige Theil der Milch auf der Milch, geſchwommen ſey; das in dem kleinen Napfe befindliche Blut aber ſey lauter Chylus geweſen, ohne irgend das Ausſehen von Blut zu haben. Nachdem er hierauf beide Maſſen am Feuer erwärmte, ſeyen ſie beide hart geworden; das Mädchen aber habe ſich wohl befunden, und habe nur Blut gelaſſen, weil es nie ſeine Periode hatte, obwohl es eine geſunde Farbe hatte.

Doch ich gehe auf die Politik über. Alle Leute ſprachen hier von dem Gerüchte der Rückkehr der mehr als 2000 Jahre zerſtreut geweſenen Iſraeliten in ihr Vaterland. Bei Wenigen findet es Glauben; aber Viele wünſchen es. Was Sie hierüber hören und denken, werden Sie Ihrem Freunde mittheilen. Ich für meinen Theil kann daran ſolange nicht glauben, als dieſe Neuigkeit nicht von glaubwürdigen Männern aus Konſtantinopel ſelbſt, das hierbei vor allem ein

Wort zu sprechen hat, berichtet wird. Ich möchte wissen, was die Amsterdamer Juden hierüber gehört haben und was für einen Eindruck diese Nachricht auf sie macht, die, sollte sie sich bestätigen, einen Umschwung in allen Dingen herbeiführen dürfte.

Schreiben Sie mir doch, was die Schweden und Brandenburger nunmehr vorhaben, und glauben Sie an die Ergebenheit Ihres ꝛc.

London, den 8. December 1665.

Nachschrift. Ich werde Ihnen bald schreiben was die Meinung unserer Philosophen über die neulichen Kometen ist.

---

17. Brief.

Heinrich Oldenburg an Spinoza.

Ich kann diese Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, die sich mir durch Herrn Bourgeois, Doctor der Medizin aus Caen, der sich zur reformirten Confession bekennt, darbietet, da er im Begriff ist, nach den Niederlanden abzureisen; und ich benachrichtige Sie hiemit, daß ich Ihnen vor einigen Wochen meinen Dank für den mir überschickten Tractat, obgleich ich ihn nicht erhalten, ausgedrückt habe; ich zweifle

indeß, daß dieß mein Schreiben Ihnen richtig zugekommen ist. Ich hatte darin meine Ansicht über diesen Tractat gesagt, die ich nun, nachdem ich die Sache näher betrachtet und überlegt habe, für allzu voreilig halte. Es schien mir damals, daß Manches gegen die Religion gerichtet sey, so lange ich es mit dem Maßstabe maß, den der große Hause der Theologen und die herkömmlichen Confessionsformeln bieten, in denen mehr die Parteisucht athmet. Nachdem ich aber die ganze Sache nochmals tiefer überdachte, fand ich Vieles, was mir die Ueberzeugung gab, daß Sie weit entfernt sind, etwas gegen die wahre Religion und gesunde Philosophie zu wollen, sondern daß Sie im Gegentheil sich mit Eifer bemühen, den echten Endzweck der christlichen Religion so wie die göttliche Hoheit und Erhabenheit der fruchtbringenden Philosophie zu verbreiten und zu befestigen. Da ich nun glaube, daß dieß Ihre innere Absicht ist, so wollte ich Sie dringend ersuchen, Ihrem alten und aufrichtigen Freunde, der für den glücklichsten Erfolg eines so göttlichen Unternehmens ganz lebt, doch gefälligst durch öfteres Schreiben mitzutheilen, was Sie nun in dieser Absicht vorhaben und denken. Ich verspreche Ihnen heilig, daß ich vor keinem Menschen etwas davon offenbaren werde, wenn

Sie mir Schweigen auferlegen, ich werde nur dahin streben, den Geist rechtschaffener und einsichtiger Männer zur Auffassung der Wahrheiten, die Sie später besser ins Licht setzen werden, allmählig vorzubereiten, und die gegen Ihre Philosophie herrschenden Vorurtheile wegzuräumen. Es scheint mir, daß Sie die Natur und die Kräfte des menschlichen Geistes und seine Vereinigung mit unserm Körper innerlichst erkennen und aus diesem Grunde bitte ich Sie dringend, mich über Ihre Ansichten zu belehren. Leben Sie wohl und bleiben Sie geneigt dem eifrigsten Verehrer Ihrer Gelehrsamkeit und Rechtschaffenheit

Heinrich Oldenburg.

London, den 8. Oktober 1665.

---

18. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Da unser Briefwechsel so glücklich wieder eingeleitet ist, so will ich die Freundespflicht nicht durch Unterlassung des Schreibens vernachlässigen. Da ich aus Ihrer Antwort, datirt vom 5. Juli, entnommen, daß Sie Ihr in fünf Abschnitte eingetheiltes Werk zu veröffentlichen beabsichtigen,

ſo erlauben Sie mir, daß ich, geſtützt auf die Lauterkeit Ihrer Zuneigung zu mir, Sie ermahne, nichts einfließen zu laſſen, was irgend die Ausübung der religiöſen Tugend zu erſchüttern ſcheinen kann, hauptſächlich weil dieſes ausgeartete und ſchlechte Zeitalter nichts begieriger aufgreifen wird, als ſolche Dogmen, deren Schlußfolgerungen die graſſirenden Laſter in ihren Schutz zu nehmen ſcheinen. Uebrigens will ich mich nicht weigern, einige Exemplare des genannten Werkes zu übernehmen. Nur wollte ich Sie bitten, ſie ſeiner Zeit an einen niederländiſchen Kaufmann, der ſich in London aufhält, zu adreſſiren, der ſie mir hernach zu übergeben hat. Es iſt auch nicht nöthig, davon zu ſprechen, daß derartige Bücher an mich geſchickt worden ſind; denn wenn ich ſie nur ſicher erhalte, ſo wird es mir ohne Zweifel leicht ſeyn, ſie hier und dort unter meinen Freunden zu vertheilen und den geſetzten Preis dafür zu erhalten. Leben Sie wohl und ſchreiben Sie, wenn es Ihnen Ihre Zeit geſtattet,

Ihrem ergebenſten

H. Oldenburg.

London, den 22. Juli 1675.

19. Brief.

Spinoza an Oldenburg.

Hochgeehrteſter Herr!

Zu der Zeit, als ich Ihren Brief vom 22. Juli erhielt, reiste ich nach Amſterdam in der Abſicht, das Buch, wovon ich Ihnen geſchrieben, dem Drucke zu übergeben. Mittlerweile wurde überall das Gerücht ausgeſprengt, es ſey ein Buch über Gott von mir unter der Preſſe, und ich ſuche darin zu zeigen, daß es keinen Gott gebe; dieſes Gerücht wurde faſt allgemein als wahr angenommen. Einige Theologen (die wohl die Urheber dieſes Gerüchts) nahmen hievon Gelegenheit bei dem Statthalter und den Behörden über mich Klage zu führen; zudem unterließen es die berniten Carteſianer nicht, weil ſie dafür gehalten wurden, daß ſie meinen Anſichten huldigten, um dieſen Verdacht von ſich zu entfernen, überall meine Anſichten und Schriften zu verwünſchen, und ſie unterlaſſen es auch jetzt noch nicht. Da ich dieß von einigen glaubwürdigen Männern vernommen hatte, die mir zugleich verſicherten, daß die Theologen mir überall nachſtellten, ſo beſchloß ich die Herausgabe, die ich vorbereitet hatte, zu verſchieben, bis ich

ſehen würde, welches Ende die Sache nehme, und ich habe mir vorgenommen, es Ihnen anzuzeigen, was ich dann zu thun beabſichtige. Da die Sache aber täglich eine ſchlimmere Wendung zu nehmen ſcheint, ſo bin ich auch ungewiß, was ich thun ſoll. Indeß wollte ich meine Antwort auf Ihren Brief nicht länger aufſchieben, und danke ich Ihnen vorerſt für Ihre höchſt freundſchaftliche Ermahnung, deren nähere Erklärung ich jedoch wünſche, damit ich weiß, was Sie für ſolche Dogmen halten, die die Uebung der religiöſen Tugend zu erſchüttern ſcheinen. Denn was mir mit der Vernunft übereinzuſtimmen ſcheint, das achte ich auch höchſt nützlich für die Tugend. Sodann wünſchte ich, wenn es Ihnen nicht beſchwerlich iſt, daß Sie mir die Stellen des theologiſch-politiſchen Tractats angeben, die den Gelehrten einen Anſtoß verurſachten; denn ich wünſchte dieſen Tractat mit einigen Anmerkungen zu erläutern, welche die darüber gefaßten Vorurtheile wo möglich aufheben. Leben Sie wohl.

20. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Wie ich aus Ihrem Jüngſten erſehe, iſt die Herausgabe des von Ihnen für die Oeffentlichkeit beſtimmten Buches gefährdet. Ihr Vorhaben, daß Sie das, was im theologiſch-politiſchen Tractate den Leſern einen Anſtoß erregte, erläutern und mildern wollen, hat meinen vollen Beifall. Ich glaube, es iſt beſonders das, daß über Gott und die Natur Vieles auf zweideutige Weiſe darin geſagt ſcheint, und die Meiſten glauben, daß Sie dieſe beiden mit einander vermengen. Außerdem ſcheinen Sie Vielen die Autorität und die Bedeutung der Wunder aufzuheben, und faſt alle Chriſten ſind der Anſicht, daß nur durch ſie die Gewißheit der göttlichen Offenbarung aufrecht erhalten werden kann. Ferner ſagen ſie, daß Sie Ihre Anſicht über Jeſus Chriſtus, den Heiland der Welt und den einzigen Mittler der Menſchen, und über ſeine Incarnation und ſeinen Opfertod verſchweigen; ſie verlangen, daß Sie über dieſe drei Punkte Ihre Anſicht klar darlegen. Thun Sie dieſes und finden Sie damit den Beifall der verſtändigen und vernünftigen Chriſten, ſo glaube ich,

daß Ihre Angelegenheiten ſicher ſtehen. Dieß Wenige wollte Sie wiſſen laſſen

Ihr ergebenſter ꝛc.

Den 15. November 1675.

Nachſchrift. Ich bitte, laſſen Sie mich bald wiſſen, daß Sie dieſe Zeilen richtig erhalten haben.

---

21. Brief.

Spinoza an Oldenburg.

Ihr ſehr kurzes Schreiben vom 15. November habe ich am vergangenen Samſtag erhalten; Sie geben jedoch in demſelben nur an, was in dem theologiſch-politiſchen Tractat den Leſern Anſtoß erregte, während ich doch auch daraus zu erfahren gehofft hatte, was denn das für Meinungen ſind, die die Ausübung der religiöſen Tugend zu erſchüttern ſcheinen, worauf Sie früher aufmerkſam gemacht hatten. Um jedoch über jene drei Punkte, die Sie bemerken, Ihnen meine Anſicht zu eröffnen, ſage ich und zwar in Bezug auf den erſten, daß ich von Gott und der Natur eine ganz andere Anſicht habe als diejenige, welche die neueren Chriſten gewöhnlich aufſtellen. Ich behaupte nämlich, daß Gott die innewohnende, nicht aber die von außen einwirkende

Urſache aller Dinge iſt. Alles, ſage ich, iſt in Gott und wird in Gott bewegt, ſo behaupte ich mit Paulus und vielleicht auch mit allen alten Philoſophen, obgleich auf eine andere Weiſe, und ich möchte auch noch den Ausſpruch wagen, mit allen alten Hebräern, ſo weit ſich dieß aus einigen obgleich vielfach verfälſchten Traditionen folgern läßt. Daß aber Manche glauben, der theologiſch-politiſche Tractat laufe darauf hinaus, daß Gott und Natur (worunter ſie eine gewiſſe Maſſe oder eine körperliche Materie verſtehen) eins und daſſelbe ſey, darin irren ſie ganz und gar. Was zweitens die Wunder betrifft, ſo habe ich im Gegentheil die Ueberzeugung, daß die Gewißheit der göttlichen Offenbarung nur durch die Weisheit der Lehre, nicht aber durch Wunder, d. h. durch Unwiſſenheit geſtützt werden kann, was ich im vierten Kapitel „über die Wunder" ausführlich genug gezeigt habe. Ich will nur das hinzuſetzen, daß ich zwiſchen Religion und Aberglaube dieſen Unterſchied als weſentlichen anerkenne, daß letzterer die Unwiſſenheit, erſtere aber die Weisheit zur Grundlage hat, und das gilt mir als Grund, weßhalb die Chriſten nicht durch ihre Zuverläſſigkeit, Menſchenliebe und die übrigen Früchte des heiligen Geiſtes, ſondern blos durch eine Anſicht von den anderen

unterſchieden werden, indem ſie ſich nämlich wie Alle blos auf Wunder, d. h. auf Unwiſſenheit, die die Quelle alles Schlechten iſt, ſtützen, und ſomit den an ſich wahren Glauben zum Aberglauben machen. Ich zweifle indeß ſehr, ob es die Könige je zugeben werden, ein Heilmittel gegen dieſes Uebel anzuwenden. Um endlich auch über den dritten Punkt meine Anſichten deutlicher darzulegen, ſage ich, daß es zur Seligkeit nicht durchaus nothwendig iſt, Chriſtum nach dem Fleiſche zu kennen; aber von jenem ewigen Sohne Gottes, d. h. von der ewigen Weisheit Gottes, die ſich in allen Dingen und beſonders im menſchlichen Geiſte und vor Allen am meiſten in Jeſus Chriſtus geoffenbart hat, muß eine ganz andere Anſicht gelten. Niemand kann ohne dieſe in den Zuſtand der Glückſeligkeit gelangen, da ſie allein lehrt, was wahr und falſch, gut und ſchlecht iſt. Und weil, wie geſagt, dieſe Weisheit durch Jeſus Chriſtus am meiſten geoffenbart worden iſt, ſo predigten ſie ſeine Jünger, ſoweit ſie ihnen von ihm ſelber geoffenbart worden war, und zeigten, daß ſie ſich jenes Geiſtes mehr als die anderen Menſchen rühmen konnten. Was übrigens einige Kirchen zu dieſem hinzuſetzen, daß Gott die menſchliche Natur angenommen habe, ſo erinnerte ich ausdrücklich, daß ich nicht

weiß, was sie sagen; ja, um die Wahrheit zu gestehen, diese Rede scheint mir so widersinnig, als wenn mir Jemand sagte, der Kreis habe die Natur des Quadrats angenommen. Ich glaube, daß dieses genügt, um Ihnen zu erklären, was ich über diese drei Punkte denke; ob dieß den Beifall der Christen haben wird, die Sie kennen, können Sie besser wissen.

22. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

Da Sie mir allzu große Kürze vorwerfen, will ich diesen Vorwurf dießmals durch übergroße Weitläufigkeit wieder ausgleichen. Sie hatten, wie ich sehe, eine Aufzählung der in Ihren Schriften enthaltenen Ansichten erwartet, die den Lesern die Ausübung der religiösen Tugend zu vernichten scheinen. Ich will Ihnen sagen, was ihnen am meisten Anstoß erregt. Sie scheinen eine fatalistische Nothwendigkeit aller Dinge und Handlungen aufzustellen, und gibt man diese zu, und behauptet sie, so sind sie der Ansicht, daß der Nerv aller Gesetze, aller Tugend und

Religion zerstört werde, und daß alle Belohnung und Strafe nichtig sey. Alles, was nöthigt und Nothwendigkeit auferlegt, glauben sie entschuldigt, und sie glauben, daß demnach vor Gott Jedermann zu entschuldigen sey. Wenn wir durch das Fatum geleitet werden, und Alles unter dem Drucke einer schwerlastenden Hand seinen bestimmten und unvermeidlichen Gang geht, so sehen sie eben nicht, wie da Schuld und Strafen Statt finden sollen. Es ist unaussprechlich schwer, wie dieser Knoten zu lösen seyn mag. Ich wünschte zu wissen und zu lernen, was Sie hiebei für eine Abhülfe wissen.

In Bezug auf Ihre Ansicht, die Sie mir über die drei von mir bezeichneten Punkte mittheilten, muß ich noch Folgendes fragen: Erstens, in welchem Sinne Sie Wunder und Aberglaube für Synonyme und gleichbedeutend halten, was nach Ihrem jüngsten Briefe Ihre Ansicht zu seyn scheint, da doch die Wiedererweckung des Lazarus aus dem Tode, und Christi Auferstehung aus dem Tode über alle Kraft der geschaffenen Natur hinausgeht, und nur der göttlichen Machtvollkommenheit zukömmt; und das, was die Grenzen der endlichen Erkenntniß übersteigt, die innerhalb bestimmter Schranken eingeschlossen ist, kann deßhalb nicht den Vorwurf der Unwissenheit zuziehen.

Glauben Sie nicht, daß es mit dem geschaffenen Geiste und der Wissenschaft übereinstimme, ein solches Wissen und eine solche Macht des ungeschaffenen Geistes und des höchsten Wesens anzuerkennen, deren Begriff und Verfahrungsweise von uns winzigen Menschen weder dargestellt noch erklärt werden kann? Wir sind Menschen, und nichts Menschliches dürfen wir uns fremd erachten. Sodann, da Sie eingestehen, daß Sie nicht begreifen können, daß Gott in der That die menschliche Natur angenommen habe, so dürfte man Sie wohl fragen, wie Sie jene Stellen unsers Evangeliums und des Briefes an die Hebräer verstehen, von denen die erstere behauptet: das Wort ward Fleisch, und die andere: der Sohn Gottes hat nicht die Engel, sondern den Samen Abrahams angenommen. Und der ganze Text des Evangeliums stellt meiner Ansicht nach das auf, daß der Sohn Gottes zugleich als λόγος geboren sey (der sowohl Gott ist, als bei Gott war), sich in der menschlichen Natur gezeigt habe, und für uns Sünder als ἀντίλυτρον (Sühnopfer) durch sein Leiden und seinen Tod den Preis der Versöhnung gegeben. Was nun von diesem und Aehnlichem zu sagen ist, damit dem Evangelium und der christlichen Religion, der Sie, wie ich

glaube, huldigen, ſeine Wahrheit bleibe, darüber wünſchte ich gütigſt belehrt zu werden.

Ich hatte mir vorgenommen viel zu ſchreiben, ich werde aber durch den Beſuch von Freunden unterbrochen, und darf nicht unfreundlich gegen dieſelben ſeyn. Doch wird auch das, was ich hier in dieſem Briefe niederlegte, genügen, und Ihnen als Philoſoph vielleicht widerwärtig ſeyn. Leben Sie alſo wohl und ſeyen Sie verſichert, daß ich bin der beſtändige Verehrer Ihrer Gelehrſamkeit und Ihrer Weisheit.

London den 16. December 1675.

23. Brief.

Spinoza an H. Oldenburg.

Hochgechrteſter Herr!

Endlich ſehe ich, was das war, deſſen Nichtveröffentlichung Sie von mir verlangten; weil aber eben dieß die weſentlichſte Grundlage von Allem dem iſt, was ich in der Schrift, die ich zur Herausgabe beſtimmt hatte, enthalten iſt, ſo will ich Ihnen hier kurz erklären, wie ich die Schickſalsnothwendigkeit aller Dinge und Handlungen behaupte. Ich unterwerfe Gott auf keine Weiſe einem Schickſal, ſondern ich begreife Alles

in der Art als mit unvermeidlicher Nothwendigkeit aus der Natur Gottes folgend, wie man allgemein begreift, daß es aus der Natur Gottes selbst folge, daß Gott sich selbst erkennt; es wird Niemand leugnen, daß dieß aus der göttlichen Natur nothwendig folge, und doch faßt es Niemand so, daß Gott durch ein Schicksal gezwungen, sondern daß er durchaus frei, wenn gleich nothwendig, sich selbst erkennt.

Ferner hebt diese unvermeidliche Nothwendigkeit der Dinge weder die göttlichen noch die menschlichen Rechte auf. Denn eben die moralischen Documente, mögen sie nun die Gesetze- oder Rechtsform von Gott selbst erhalten oder nicht, so sind sie doch göttlich und heilsam, und ob wir etwas Gutes, das aus der Tugend und göttlichen Liebe folgt, von Gott als Richter empfangen, oder ob es aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur fließt, so wird es deßhalb nicht mehr oder minder wünschenswerth, wie andererseits auch das Uebel, das aus verkehrten Handlungen und Seelenbewegungen folgt, deßhalb, weil es nothwendig erfolgt, nicht minder zu fürchten ist, und ob wir das, was wir thun, nothwendig oder zufällig thun, wir werden doch von Hoffnung und Furcht geleitet.

Sodann sind die Menschen vor Gott aus

keiner andern Urſache zu entſchuldigen, als weil ſie eben in Gottes Macht ſind, wie der Thon in der Hand des Töpfers, der aus derſelben Maſſe Gefäße für den Zierrath und für den Unrath macht. Wenn Sie dieſes Wenige einigermaßen beachten wollen, ſo werden Sie gewiß mit leichter Mühe alle Einwürfe, die man gewöhnlich gegen dieſe Anſicht macht, beantworten können, wie Viele ſchon mit mir die Erfahrung gemacht haben.

Wunder und Unwiſſenheit habe ich als gleichbedeutend genommen, weil diejenigen, die die Exiſtenz Gottes und die Religion durch die Wunder zu ſtützen ſuchen, eine dunkle Sache durch eine andere dunklere, die ſie gar nicht kennen, darthun wollen, und ſo eine neue Art der Beweisführung beibringen, indem ſie ſich nämlich nicht auf das Unmögliche, wie ſie es nennen, ſondern auf die Unwiſſenheit berufen. Ich habe übrigens, wie ich glaube, meine Anſicht über die Wunder in dem theologiſch-politiſchen Tractat hinlänglich auseinandergeſetzt. Nur das will ich noch hinzufügen, daß Chriſtus nicht der Gerichtsverſammlung, noch dem Pilatus, noch irgend einem von den Ungläubigen erſchienen iſt, ſondern blos den Heiligen, und daß Gott weder ein Rechts noch ein links hat, daß er an keinem

Orte, sondern seinem Wesen nach überall ist, daß die Materie überall dieselbe ist, und daß sich Gott nicht außerhalb der Welt in einem imaginären Raume, den man sich fingirt, offenbart, und da der Organismus des menschlichen Körpers blos durch die Schwere der Luft innerhalb seiner ihm angewiesenen Grenzen gehalten ist, so werden Sie leicht sehen, daß diese Erscheinung Christi ganz gleich mit derjenigen ist, wie Gott dem Abraham erschien, als dieser Menschen sah, die er zum Essen einlud. Sie werden aber sagen: alle Apostel hätten durchaus geglaubt, daß Christus von dem Tode auferstanden und in Wahrheit in den Himmel aufgestiegen sey; ich leugne dieß nicht. Abraham hat auch geglaubt, daß Gott bei ihm gespeist habe, und alle Israeliten, daß Gott in Feuer gehüllt vom Himmel auf den Berg Sinai herabgestiegen sey und unmittelbar mit ihnen gesprochen habe, während doch dieß und vieles Andere der Art, Erscheinungen oder Offenbarungen waren, die der Fassungskraft und den Meinungen der Menschen angepaßt waren, denen Gott hiedurch seinen Sinn offenbaren wollte. Ich ziehe also den Schluß, daß die Auferstehung Christi von den Todten eine eigentlich geistige war, und blos den Gläubigen nach ihrer Fassungskraft geoffenbart wurde, weil

nämlich Christus mit der Ewigkeit begabt war und von den Todten (ich nehme hier Todte in dem Sinne wie Christus sagte: „laßt die Todten ihre Todten begraben") auferstand, wie er durch sein Leben und seinen Tod das Beispiel einer besondern Heiligkeit gegeben; und in so fern hat er seine Jünger vom Tode erweckt, insoweit sie dieses Beispiel seines Lebens und seines Todes befolgten. Es wäre leicht, die ganze Lehre des Evangeliums nach dieser Hypothese zu erklären. Ja, Capitel 15, Epistel 1 an die Corinther kann man nur nach dieser Hypothese erklären und die Beweisgründe des Paulus verstehen, während diese sonst, wenn man die gewöhnliche Hypothese verfolgt, sich als unhaltbar zeigen, und mit leichter Mühe widerlegt werden können; abgesehen davon, daß die Christen Alles, was die Juden sinnlich nahmen, geistig ausgelegt haben. Ich anerkenne wie Sie die menschliche Schwäche. Aber erlauben Sie mir, Sie auch auf der andern Seite zu fragen: ob wir winzige Menschen eine so große Kenntniß der Natur haben, daß wir bestimmen können, wie weit ihre Kraft und Macht sich erstreckt, und was ihre Kraft übersteigt? Da dieß Niemand ohne Arroganz behaupten kann, so darf man also ohne Großthuerei die Wunder so viel als möglich

durch natürliche Ursachen erklären, und was wir nicht erklären, und wovon wir auch nicht beweisen können, daß es widersinnig ist, da wird es besser seyn, sein Urtheil darüber zu suspendiren, und die Religion, wie gesagt, blos durch die Weisheit der Lehre zu stützen. Sie glauben endlich, daß die Stellen im Evangelium Johannis und im Briefe an die Hebräer, dem, was ich gesagt habe, widerstreiten, weil Sie die Ausdrücke der orientalischen Sprachen nach der europäischen Redeweise bemessen, und obgleich Johannes sein Evangelium griechisch geschrieben hat, so hebraisirt er doch. Was glauben Sie denn, daß das heiße, wenn die Schrift sagt, Gott habe sich in einer Wolke gezeigt, oder er wohne in der Stiftshütte oder im Tempel; glauben Sie daß es heißt, Gott habe die Natur der Wolke, der Stiftshütte oder des Tempels angenommen? Und das ist das Höchste, was Christus von sich gesagt hat, daß er der Tempel Gottes sey, weil sich nämlich, wie ich im Vorhergehenden gesagt, Gott in Christus am meisten manifestirt hat, und Johannes, um dieß eindringlicher auszudrücken, sagte: „Das Wort ward Fleisch.“ Doch genug hierüber.

24. Brief.

H. Oldenburg an Spinoza.

τὸ πράττειν.

Sie haben die Sache genau getroffen, wenn Sie als Urſache, weßhalb ich jene Schickſalsnothwendigkeit aller Dinge nicht verbreitet wiſſen will, meinen Wunſch annehmen, dadurch die Ausübung der Tugend nicht gehemmt, noch Belohnung und Beſtrafung ihres Werthes beraubt zu ſehen. Was Ihr jüngſter Brief hierauf Bezügliches enthält, gibt der Sache noch nicht den Ausſchlag, und beruhigt den menſchlichen Geiſt noch nicht. Denn wenn wir Menſchen in allen unſeren Handlungen, ſittlichen wie natürlichen, ſo in der Macht Gottes ſind, wie der Thon in der Hand des Töpfers, mit welchem Rechte kann man dann Jemanden von uns anklagen, daß er auf dieſe oder jene Weiſe gehandelt, da es ihm ja durchaus unmöglich war, anders zu handeln? Können wir nicht Alle zu einander zu Gott ſagen: dein unbeugſames Schickſal und deine unwiderſtehliche Macht hat uns ſo geſtellt, daß wir ſo handelten und nicht anders handeln konnten, warum alſo und mit welchem Recht überantworteſt du uns den härteſten Strafen, die wir auf keine Weiſe vermeiden konnten, da du

nach deinem Ermessen und Gutdünken Alles durch die höchste Nothwendigkeit thust und leitest? — Wenn Sie sagen, die Menschen sind blos deßhalb nicht zu entschuldigen, weil sie in der Macht Gottes sind, so möchte ich den Satz gerade umkehren, und mit größerem Rechte sagen, die Menschen sind deßhalb durchaus zu entschuldigen, weil sie in der Macht Gottes sind. Denn der Einwurf liegt Allen nahe: es ist deine unausweichliche Macht, o Gott, deßhalb bin ich mit Recht zu entschuldigen, daß ich nicht anders gehandelt habe.

Wenn Sie ferner Wunder und Unwissenheit noch immer als gleichbedeutend nehmen, so scheinen Sie die Macht Gottes und das Wissen der scharfsinnigsten Menschen für gleich begrenzt zu halten, als ob Gott nichts thun und hervorbringen könnte, von dem die Menschen, wenn sie alle ihre Geisteskräfte anstrengen, nicht den Grund angeben könnten. Zudem ist die Geschichte von dem Leiden, dem Tode, dem Begräbniß und der Wiederauferstehung Christi mit so lebendigen und echten Farben beschrieben, daß ich es wagen möchte, Ihr Gewissen zu fragen: glauben Sie, wenn Sie nur von der Wahrheit der Geschichte überzeugt sind, daß sie eher allegorisch als buchstäblich aufgefaßt werden muß? Die Umstände,

die die Evangelisten hierüber so deutlich angeben, scheinen durchaus darauf zu dringen, daß diese Geschichte buchstäblich zu nehmen ist. — Dieses Wenige wollte ich über diesen Gegenstand noch bemerken, ich wünsche innigst, daß Sie es einsehen und mit Ihrer Aufrichtigkeit freundschaftlich beantworten. Herr Boyle läßt Sie wieder verbindlich grüßen. Ueber die jetzige Thätigkeit der königlichen Sozietät will ich ein andermal schreiben. Leben Sie wohl und behalten Sie mich lieb.

London, 14. Januar 1676.

25. Brief.

Spinoza an H. Oldenburg.

Hochgeehrtester Herr!

Wenn ich in meinem früheren Schreiben sagte, daß wir deßhalb nicht zu entschuldigen sind, weil wir in der Macht Gottes sind, wie der Thon in der Hand des Töpfers, so meine ich es in dem Sinne, daß nämlich Niemand es Gott zum Vorwurfe machen kann, daß er ihm eine schwache Natur oder einen unmächtigen Geist gegeben. Denn wie es widersinnig wäre, wenn der Kreis sich beklagte, daß ihm Gott nicht die

Eigenschaften einer Kugel gegeben, oder ein Kind, das am Steine leidet, daß ihm Gott keinen gesunden Körper gegeben, eben so wäre es, wenn sich ein geistesschwacher Mensch beklagte, daß ihm Gott Seelenstärke und die wahre Erkenntniß und Liebe Gottes versagt habe, und daß er ihm eine so schwache Natur gegeben, daß er seine Begierden weder im Zaum halten noch mäßigen kann. Denn der Natur eines jeden Dinges kömmt nur das zu, was aus seiner gegebenen Ursache nothwendig folgt. Daß es aber nicht der Natur eines jeden Menschen zukömmt, starken Geistes zu seyn, und daß es eben so wenig in unserer Macht ist, einen gesunden Körper als einen gesunden Geist zu haben, das wird Niemand leugnen, als nur wer sowohl die Erfahrung als die Vernunft leugnen will. — Sie erwidern aber: wenn die Menschen aus Naturnothwendigkeit sündigen, so sind sie also zu entschuldigen; Sie erklären aber nicht, was Sie daraus folgern wollen, nämlich, ob Gott nicht über sie zürnen kann, oder ob sie der Glückseligkeit, d. h. der Erkenntniß und Liebe Gottes würdig sind. Meinen Sie das erste, so gebe ich durchaus zu, daß Gott nicht zürnt, daß vielmehr Alles nach seiner Willensmeinung geschieht, ich gebe aber nicht zu, daß deßhalb alle Menschen

selig seyn müssen, da die Menschen entschuldigt werden, und nichts desto minder der Glückseligkeit entbehren und auf vielfache Weise Ungemach erleiden können. Das Pferd ist zu entschuldigen, daß es kein Mensch ist, aber nichts desto minder muß es ein Pferd und kein Mensch seyn. Wer durch den Hundsbiß in Raserei geräth, ist zwar zu entschuldigen, und wird doch mit Recht erstickt, und wer seine Begierden nicht beherrschen und sie nicht durch die Furcht vor den Gesetzen im Zaum halten kann, der kann, obgleich er wegen seiner Schwäche zu entschuldigen ist, doch nicht die Seelenruhe und die Erkenntniß und Liebe Gottes genießen, sondern er geht nothwendig zu Grunde. Ich glaube nicht, daß es nöthig ist, hier darauf aufmerksam zu machen, daß die Schrift, wenn sie sagt: Gott zürne über die Sünder, er sey ein Richter, der die Handlungen der Menschen untersucht, ermittelt und richtet, nach menschlicher Weise und den überkommenen Volksmeinungen gemäß spreche, weil es ihre Absicht nicht ist, die Menschen Philosophie zu lehren und sie gelehrt, sondern sie gehorsam zu machen.

Ich sehe also nicht, wie ich deßhalb, weil ich Wunder und Unwissenheit als gleichbedeutend

nehme, die Macht Gottes und der Menschen innerhalb derselben Grenzen einschließe.

Uebrigens nehme ich, wie Sie, die Leiden, den Tod und das Begräbniß Christi buchstäblich, seine Wiederauferstehung aber allegorisch. Ich gestehe zwar, daß diese von den Evangelisten mit solchen Umständen erzählt wird, daß wir nicht leugnen können, daß die Evangelisten selber geglaubt haben, der Körper Christi sey auferstanden, zum Himmel aufgestiegen und sitze zur Rechten Gottes, und daß dieß auch von Ungläubigen hätte gesehen werden können, wenn sie mit ihnen an den Orten gewesen wären, wo Christus selber den Jüngern erschien; hierin konnten sie sich aber, unbeschadet der Lehre des Evangeliums, getäuscht haben, wie sich das auch bei anderen Propheten ereignete, wovon ich im Vorhergehenden Beispiele gegeben habe. Paulus aber, dem Christus auch nachher erschien, rühmt von sich, daß er Christus nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste gekannt habe. — Leben Sie wohl und seyen Sie überzeugt, daß ich mit allem Eifer und aller Zuneigung bin Ihr ꝛc.

26. Brief.

Simon de Vries an Spinoza.

Bester Freund!

Schon längst wünschte ich, persönlich bei Ihnen zu seyn, aber die Zeit und der rauhe Winter verhinderten es. Obwohl ich indeß mit dem Körper so weit von Ihnen entfernt bin, so sind Sie doch sehr oft meiner Seele gegenwärtig, besonders wenn ich mich mit Ihren Schriften beschäftige und sie lese. Da mir aber bei den Definitionen nicht Alles klar ist, so habe ich mich, Ihrer eingedenk, entschlossen, an Sie zu schreiben. Ich zog den scharfsinnigen Mathematiker Borellus zu Rathe, der hierüber also schreibt: „Definitionen," sagt er, „werden bei dem Beweise als Prämissen angewendet, daher ist es nöthig, daß sie mit Evidenz erkannt werden, sonst kann man keine wissenschaftliche, oder keine ganz evidente Kenntniß daraus erlangen." Und an einem andern Orte: „Nicht leichtfertig, sondern mit der größten Vorsicht muß die Art und Weise des Baues, oder das erste und bekannteste wesentliche Verhältniß eines Subjektes aufgesucht werden. Denn, wenn die Construktion und das Verhältniß unmöglich genannt wird, dann wird keine wissenschaftliche Definition erzielt werden,

wie wenn Jemand sagte, zwei große Linien hießen Figurallinien, indem sie einen Raum einschlössen, so wären das Definitionen von nichtseyenden und unmöglichen Dingen; deßhalb würde man eher Unwissenheit als Wissenschaft aus ihnen ziehen können. Sodann, wenn die Construktion und das Verhältniß zwar möglich und wahr, aber uns unbekannt oder zweifelhaft heißt, so wird dieß auch keine gute Definition seyn. Denn Definitionen, die aus Unbekanntem und Zweifelhaftem entsprungen sind, werden auch ungewiß und zweifelhaft seyn, und deßhalb geben sie wohl Vermuthung und Meinung, aber kein sicheres Wissen." Von dieser Meinung scheint Tacquet abzuweichen, welcher glaubt, man könne aus einem falschen Satze gerade zum wahren Schlusse vorschreiten, wie Ihnen bekannt ist. Clavius aber, dessen Ansicht er auch anführt, meint so: „Definitionen," sagt er, „sind Kunstausdrücke, und es ist nicht nöthig, daß man den Grund angibt, warum eine Sache auf diese oder auf jene Weise definirt wird, sondern es ist genug, wenn man nie behauptet, daß die Merkmale der Definition sich auf einen Gegenstand beziehen, wenn man nicht zuvor bewiesen hat, daß die gegebene Definition auf denselben Gegenstand passe." So will Borellus, daß die Definition

eines Subjekts aus dem ersten wesentlichen, uns ganz bekannten und wahren Verhältniß oder der Struktur bestehe. Clavius dagegen behauptet, es liege nichts daran, ob es das erste oder bekannteste oder wahre Verhältniß sey, oder nicht, wenn man nur nicht behaupte, daß eine Definition, die wir geben, einem Dinge zukomme, bevor man es bewiesen hat.

Ich würde die Meinung des Borellus der des Clavius vorziehen; wem Sie aber von beiden, oder ob Sie keinem von ihnen beistimmen, weiß ich nicht. Da sich mir also solche Schwierigkeiten über die Natur der Definition, die unter die Prinzipien des Beweises gezählt wird, erhoben haben, und sich mein Geist nicht von ihnen befreien kann, so wünsche ich sehr und bitte dringend, daß Sie, wenn es Ihre Beschäftigung oder Ihre Muße erlaubt, mir gefälligst Ihre Ansicht darüber schreiben und zugleich den Unterschied zwischen Axiomen und Definitionen beifügen. Borellus läßt keinen wahren gelten, außer nur den Wortunterschied; Sie aber, glaube ich, nehmen einen anderen an. Sodann verstehe ich die dritte Definition nicht. Ich erinnere mich, daß Sie mir im Haag sagten, daß man eine Sache auf zweierlei Weise betrachten könne, entweder wie sie an sich ist, oder nach

ihrem Verhältniß zu etwas Anderm. Wie z. B. der Verſtand, dieſer kann nämlich entweder als Denken oder als aus Ideen beſtehend betrachtet werden. Ich ſehe jedoch nicht ein, worin der Unterſchied beſteht; denn ich meine, wenn ich das Denken recht begreife, daß ich es unter Ideen begreifen muß, weil das Denken nach Entfernung von allen Ideen nothwendig zerſtört werden muß. Da ich hiervon kein hinlänglich klares Beiſpiel habe, ſo bleibt die Sache ſelbſt gewiſſermaßen dunkel und bedarf einer weiteren Erklärung. Endlich führen Sie ſelbſt in der Scholie zu Satz 10, Buch 1 im Anfange Folgendes an: „Daraus erhellt, daß, obwohl man zwei real verſchiedene Attribute begreift, d. h. eines ohne Hülfe des andern, ſo können wir doch daraus nicht ſchließen, daß ſie zwei Weſen oder zwei verſchiedene Subſtanzen ausmachen; denn es gehört zur Natur der Subſtanz, daß man jedes von ihren Attributen an ſich begreift, da nämlich alle Attribute, die ſie hat, zugleich in ihr waren.“ Hier ſcheinen Sie anzunehmen, die Natur der Subſtanz ſey ſo beſchaffen, daß ſie mehre Attribute haben könne, was noch nicht bewieſen iſt, außer, wenn Sie ſich auf die ſechste Definition der abſolut unendlichen Subſtanz oder Gottes beziehen; ſonſt, wenn angenommen wird,

daß eine jede Subſtanz nur ein Attribut hat, und ich hätte zwei Ideen von zwei Attributen, ſo könnte ich richtig ſchließen, daß da, wo zwei verſchiedene Attribute, zwei verſchiedene Subſtanzen ſind. Auch hierüber bitte ich Sie um deutlichere Erklärung. Ich ſchließe, geehrter Herr, und erwarte Ihre Antwort mit der erſten beliebigen Gelegenheit

Ihr ergebenſter

S. J. de Vries.

Amſterdam, den 24. Februar 1663.

---

27. Brief.

Spinoza an Simon de Vries.

Lieber Freund!

In Betreff Ihrer mir vorgelegten Fragen, ſehe ich, daß Sie ſich dieſelben nicht zu beantworten wiſſen, weil Sie nicht zwiſchen den Arten der Definitionen unterſcheiden; nämlich zwiſchen der Definition, die zur Erklärung des Dinges dient, deſſen Weſenheit man ſucht, und über welche allein man zweifelt, und zwiſchen der Definition, die blos zur Prüfung des Dinges aufgeſtellt wird. Denn jene muß wahr ſeyn, weil ſie ein beſtimmtes Objekt hat. Dieſe aber

erfordert dieß nicht. Wenn z. B. Jemand mich um eine Beschreibung von Salomo's Tempel bittet, so muß ich ihm eine wahre Beschreibung von dem Tempel geben, wenn ich nicht blos eitles Gerede mit ihm haben will. Wenn ich mir aber im Geiste einen Tempel denke, den ich zu bauen wünsche, aus dessen Beschreibung ich schließe, daß ich ein solches Grundstück, so viel tausend Steine und andere Materialien kaufen müsse, würde mir Jemand von gesundem Menschenverstande sagen, ich hätte falsch geschlossen, weil ich vielleicht eine falsche Definition gebraucht habe? oder würde Jemand von mir verlangen, daß ich meine Definition beweisen solle? Er wird mir gewiß nichts Anderes sagen, als daß ich das, was ich gedacht habe, nicht gedacht hätte, oder von mir den Beweis verlangen, daß ich das, was ich gedacht habe, gedacht hätte, was gewiß albernes Zeug ist. Daher erklärt die Definition entweder eine Sache, wie sie außerhalb der Erkenntniß vorhanden ist, und dann muß sie wahr und von dem Satze oder dem Axiom nicht verschieden seyn, außer, daß sie sich nur mit den Wesenheiten der Dinge oder den Beschaffenheiten derselben befaßt; dieß erstreckt sich aber auch weiter, nämlich auf die ewigen Wahrheiten; oder sie erklärt eine Sache, wie sie

von uns begriffen wird, oder begriffen werden kann, und dann unterscheidet sie sich von dem Axiom und dem Satze auch darin, daß sie nichts verlange, als daß sie absolut und nicht als Axiom unter dem Gesichtspunkte des Wahren begriffen werde. Daher ist das eine schlechte Definition, die nicht begriffen wird. Um dieß begreiflich zu machen, will ich das Beispiel des Borellus nehmen: wenn nämlich Jemand sagte, zwei gerade Linien, die einen Raum einschließen, heißen Figurallinien, so ist, wenn er hier unter gerader Linie das versteht, was man allgemein unter einer krummen Linie versteht, die Definition gut (denn durch diese Definition würde man eine Figur wie z. B. ( ) und ähnliche verstehen), wenn er nur nachher keine Vierecke und andere Figuren meint. Wenn er aber unter Linie das versteht, was wir gewöhnlich darunter verstehen, so ist es eine ganz unbegreifliche Sache und daher keine Definition. Alles dieß nun wird von Borellus, dessen Ansicht Sie sich anzueignen geneigt sind, ganz und gar vermengt. Ich setze ein anderes Beispiel hinzu, jenes nämlich, das Sie am Ende anführen. Wenn ich sagte, eine jede Substanz habe blos ein Attribut, so ist es ein reiner Satz und bedarf der Definition. Wenn ich aber sagte, unter Substanz verstehe ich das,

was blos aus einem Attribute besteht, so wird die Definition gut seyn, nur müssen nachher die aus mehren Attributen bestehenden Wesen mit einem andern von der Substanz verschiedenen Worte bezeichnet werden. Wenn Sie aber sagen, daß ich nicht beweise, daß die Substanz (oder das Wesen) mehre Attribute haben könne, so wollten Sie vielleicht auf die Beweise nicht aufmerksam seyn; denn ich habe zwei aufgestellt: erstens, daß uns nichts evidenter ist, als daß ein jedes Wesen unter irgend einem Attribute von uns begriffen wird, und daß einem Wesen um so mehr Attribute beigelegt werden müssen, je mehr Realität oder Seyn es hat. Hienach ist das absolut unendliche Wesen zu definiren, als u. s. w. Der zweite Beweis, dem ich den Vorzug zuerkenne, ist, daß ich, je mehr Attribute ich einem Wesen beilege, demselben um so mehr Existenz beizulegen gezwungen bin, d. h. destomehr begreife ich dasselbe unter dem Gesichtspunkte des Wahren; was ganz das Gegentheil wäre, wenn ich eine Chimäre, oder etwas Aehnliches fingirt hätte. Wenn Sie aber sagen, Sie begreifen das Denken nicht anders als unter Ideen, weil Sie nach Entfernung der Ideen das Denken zerstören, so glaube ich, daß dieß bei Ihnen deßhalb der Fall ist, weil Sie, während

Sie als denkendes Wesen dieß thun, alle Ihre Gedanken und Begriffe ablegen. Daher ist es kein Wunder, daß Ihnen, wenn Sie alle Ihre Gedanken bei Seite gelegt haben, nachher nichts zum Denken übrig bleibt. Was aber die Sache betrifft, so glaube ich klar und deutlich genug bewiesen zu haben, daß der Verstand, obwohl er unendlich, doch zur erschaffenen Natur, nicht aber zur erschaffenden Natur gehört. Ich sehe ferner auch nicht, was dieß zum Verständnisse der dritten Definition beitragen soll, wie auch nicht, warum sie ein Hinderniß in den Weg legen soll. Denn diese Definition, wie ich sie Ihnen, wenn ich nicht irre, gegeben habe, lautet so: „Unter Substanz verstehe ich das, was an sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. dessen Begriff nicht den Begriff einer andern Sache in sich schließt. Dasselbe verstehe ich unter Attribut, außer daß man Attribut, rücksichtlich der Erkenntniß sagt, die der Substanz eine gewisse derartige Natur beilegt." Diese Definition, sage ich, erklärt hinlänglich klar, was ich unter Substanz oder Attribut verstehen will. Sie wollen jedoch, was durchaus nicht nöthig ist, daß ich durch ein Beispiel erkläre, wie eine und dieselbe Sache mit zwei Namen bezeichnet werden kann. Um jedoch nicht rückhaltend zu scheinen,

will ich zwei geben. Erſtens ſage ich, daß man unter Iſrael den dritten Patriarchen verſteht, daſſelbe verſtehe ich unter Jakob, weil dieſem der Name Jakob deßhalb zugelegt wurde, weil er die Ferſe ſeines Bruders ergriffen hatte. Zweitens verſtehe ich unter einer Fläche das, was alle Lichtſtrahlen ohne alle Veränderung zurückwirft, daſſelbe verſtehe ich unter weißer Farbe, außer daß man von weißer Farbe rückſichtlich des Menſchen ſpricht, der die Fläche betrachtet u. ſ. w.

---

28. Brief.

Spinoza an Simon de Vries.

Lieber Freund!

Sie fragen mich, ob wir der Erfahrung bedürfen, um zu wiſſen, ob die Definition eines Attributs wahr ſey? Hierauf antworte ich, daß wir die Erfahrung nur zu dem bedürfen, was nicht uns der Definition der Sache geſchloſſen werden kann, wie z. B. die Exiſtenz der Daſeynsweiſen, denn dieſe kann nicht aus der Definition einer Sache geſchloſſen werden. Wir bedürfen aber der Erfahrung nicht zu jenen Dingen, deren Exiſtenz ſich nicht von ihrer Weſenheit unterſcheide und ſonach aus ihrer Definition

geſchloſſen wird; ja, keine Erfahrung wird uns dieß je lehren können, denn die Erfahrung lehrt keine Weſenheiten der Dinge, ſondern das Höchſte, was ſie bewirken kann, iſt, unſern Geiſt zu beſtimmen, daß er nur über gewiſſe Weſenheiten der Dinge denke. Da alſo die Exiſtenz der Attribute von ihrer Weſenheit nicht verſchieden iſt, ſo können wir dieſelbe auch durch keine Erfahrung erlangen.

Auf Ihre weitere Frage, ob auch die Dinge, oder die Beſchaffenheit der Dinge, ewige Wahrheiten ſind, ſage ich: allerdings. Wenn Sie erwidern, warum ich ſie nicht ewige Wahrheiten nenne, ſo antworte ich, um ſie, wie man allgemein thut, von jenen zu unterſcheiden, welche keine Sache, oder Beſchaffenheit einer Sache erklären, wie z. B.: aus Nichts wird Nichts; dieſe, ſage ich, und ähnliche Sätze, werden abſolut ewige Wahrheiten genannt, womit man nichts Anderes bezeichnen will, als daß ſolche Dinge nur im Geiſte vorhanden ſind.

29. Brief.

Spinoza an Ludwig Meyer, Dr. der Philoſophie und Medicin.

Mein innigſter Freund!

Zwei Briefe habe ich von Ihnen erhalten, der eine vom 11. Januar, der mir durch Freund

N. N. übergeben wurde, der andere vom 26. März, der von einem Freunde, ich weiß nicht von wem, aus Leyden geſchickt wurde. Beide waren mir ſehr angenehm, beſonders da ich daraus erſah, daß Sie ſich vollkommen wohl befinden und oft meiner gedenken. Ich ſage Ihnen meinen beſten Dank für Ihre Freundlichkeit gegen mich, und die Hochachtung, deren Sie mich ſtets würdigen, und ich bitte Sie zugleich überzeugt zu ſeyn, daß Sie mir nicht minder nahe ſtehen, was ich bei jeder Gelegenheit, ſo weit es meine ſchwachen Kräfte vermögen, darzuthun ſuchen werde. Ich will damit den Anfang machen, und Ihnen die Fragen, die Sie mir in ihren Briefen vorlegen, zu beantworten ſuchen. — Sie wünſchen, daß ich Ihnen das Reſultat meines Denkens über das Unendliche mittheile, und ich thue dieß herzlich gerne.

Die Frage über das Unendliche iſt ſtets Allen als die ſchwierigſte, ja ſogar als unlösbar erſchienen, weil ſie nicht zwiſchen dem, was ſeiner Natur nach, oder vermöge ſeiner Definition, als Unendliches ſich ergibt, und zwiſchen dem, was keine Grenzen hat, was alſo nicht vermöge ſeines Weſens, ſondern vermöge ſeiner Urſache unendlich iſt, unterſchieden. Sodann, weil ſie auch nicht zwiſchen dem unterſchieden, was unendlich

genannt wird, weil es keine Grenzen hat, und zwiſchen dem, deſſen Theile, obgleich wir ein Maximum und ein Minimum davon haben, wir doch durch keine Zahl beſtimmen und ausdrücken können. Und weil ſie endlich zwiſchen dem, was wir blos erkennen und nicht vorſtellen, und dem, was wir auch vorſtellen können, nicht unterſchieden. Hätten ſie, ſage ich, hierauf geachtet, ſo wären ſie nie einer ſo großen Maſſe von Schwierigkeiten unterlegen, denn ſie hätten dann klar erkannt, wie das Unendliche nicht in Theile getheilt werden, oder keine Theile haben kann, wie es hingegen andererſeits iſt, und zwar ohne innern Widerſpruch; ferner würden ſie auch erkannt haben, wie, ohne daß dieß einen Widerſpruch enthält, ein Unendliches größer ſeyn kann, als ein anderes Unendliches, dieß aber nicht ebenſo begriffen werden kann, was aus dem Folgenden ſich deutlich ergeben wird.

Zuvörderſt will ich jedoch dieſe vier, nämlich Subſtanz, Daſeynsweiſe, Ewigkeit und Dauer mit wenigen Worten darſtellen. In Bezug auf die Subſtanz möchte ich bemerken: erſtens, daß die Exiſtenz zu ihrem Weſen gehört, d. h., daß aus ihrem bloßen Weſen und aus ihrer Definition folgt, daß ſie exiſtirt, was ich Ihnen, wenn ich mich recht erinnere, vordem mündlich und

ohne Beihülfe anderer Sätze nachgewiesen habe. Das zweite, das auch aus diesem ersten folgt, ist, daß die Substanz nicht vielfach, sondern blos als einzige von derselben Natur existirt. Drittens endlich, daß alle Substanz nur unendlich gedacht werden kann. Die Affektionen der Substanz nenne ich Daseynsweisen, deren Definition, insofern sie nicht die eigentliche Definition der Substanz ist, keine Existenz in sich schließen kann; obgleich sie daher existiren, können wir sie doch als nicht existirend begreifen, woraus dann folgt, daß wir, wenn wir blos auf das Wesen der Daseynsweisen und nicht auf die Ordnung der ganzen Natur achten, daraus, daß sie bereits existiren, nicht schließen können, daß sie künftig existiren werden oder nicht existiren werden, oder ehedem existirt haben oder nicht existirt haben. Hieraus erhellt deutlich, daß wir die Existenz der Substanz, als eine der ganzen Art nach von der Existenz der Daseynsweisen verschieden begreifen. Hieraus entspringt die Verschiedenheit zwischen Ewigkeit und Dauer, denn mit Dauer können wir blos die Existenz der Daseynsweisen ausdrücken, mit Ewigkeit aber die der Substanz, d. h. den unendlichen Genuß der Existenz, oder, obgleich man das im Lateinischen nicht sagen kann, des Seyns (esseendi).

Aus Allem diesem ergibt sich deutlich, daß wir die Existenz und Dauer der Daseynsweisen, wenn wir, wie sehr häufig geschieht, blos auf ihr Wesen und nicht auf die Ordnung der ganzen Natur achten, beliebig bestimmen können, ohne den Begriff, den wir von ihnen haben, aufzuheben, daß wir eine größere oder kleinere begreifen, und sie in Theile theilen können; Ewigkeit und Substanz aber, da sie nur als unendliche begriffen werden können, dulden nichts hievon, ohne daß wir damit ihren Begriff aufheben. Deßhalb reden diejenigen durchaus albern, ich will nicht sagen unsinnig, die die ausgedehnte Substanz als aus Theilen oder aus recht von einander verschiedenen Körpern entstanden denken. Denn es ist dasselbe, als wie wenn einer aus der bloßen Zusammenlegung und Aufeinanderhäufung vieler Zirkel ein Viereck oder ein Dreieck, oder etwas Anderes, seinem ganzen Wesen nach Verschiedenes, zusammen bringen wollte. Deßhalb fällt der ganze Haufe von Beweisen, den die Philosophen aufhäufen, um die ausgedehnte Substanz als endliche darzuthun, von selbst zusammen. Denn alle jene Beweise gehen davon aus, daß die körperliche Substanz aus Theilen zusammengebracht sey. Auf dieselbe Weise konnten auch Andere, die sich nachher der Ansicht hingaben,

daß die Linie aus Punkten bestehe, viele Beweise finden, daß die Linie nicht unendlich theilbar sey.

Wenn Sie mich jedoch fragen, warum wir von Natur so geneigt sind, die ausgedehnte Substanz zu theilen, so antworte ich hierauf: weil wir die Quantität auf zweierlei Weisen begreifen, nämlich abstrakt oder superficiell, insofern wir sie vermittelst der Sinne in der Vorstellung haben; oder als Substanz, was blos durch die Erkenntniß geschieht. Betrachten wir daher die Quantität, insofern sie in der Vorstellung ist, was sehr häufig und leichter geschieht, so finden wir sie theilbar, endlich aus Theilen zusammengesetzt und vielfach; betrachten wir sie aber, wie sie in der Erkenntniß und als Ding an sich ist, was sehr schwer ist, dann finden wir sie, wie ich Ihnen vorher hinlänglich bewiesen habe, unendlich, untheilbar und einzig.

Weil wir ferner Dauer und Quantität beliebig bestimmen können, wenn wir sie von der Substanz getrennt betrachten, und sie von der Daseynsweise, wie sie von den ewigen Dingen kömmt, trennen, so entsteht Zeit und Maaß, nämlich Zeit in Bezug auf die Dauer, Maaß, um die Quantität auf eine solche Weise zu bestimmen, daß wir sie, so weit als es möglich

iſt, leicht vorſtellen können. Dadurch, daß wir dann die Affektionen der Subſtanz von der Subſtanz ſelber trennen und ſie, um dieſelben ſo weit als möglich iſt, leicht vorzuſtellen, in Klaſſen bringen, entſteht die Zahl, womit wir ſie beſtimmen. Hieraus iſt deutlich zu erſehen, daß Maaß, Zeit und Zahl nichts als Daſeynsweiſen des Denkens oder vielmehr des Vorſtellens ſind. Es iſt demnach kein Wunder, daß Alle, die mit ſolchen Gemeinbegriffen, die ſie noch dazu ſchlecht erkannten, den Fortgang der Natur zu erkennen verſuchten, ſich ſo wunderbar verſtrickten, daß ſie ſich nicht mehr herauswinden konnten, ohne Alles über den Haufen zu werfen und Unſinn über Unſinn zu begehen. Denn da es Vieles gibt, was man auf keine Weiſe mit der Vorſtellung, ſondern blos mit der Erkenntniß faſſen kann, wie Subſtanz, Ewigkeit u. a. m., ſo iſt es eben ſo viel, wenn Jemand Dinge dieſer Art mit ſolchen Gemeinbegriffen zu erklären ſucht, die bloße Hülfsmittel der Vorſtellung ſind, als ob er ſich bemühte, eine falſche Vorſtellung zu haben. Auch die Daſeynsweiſen der Subſtanzen ſelbſt können nie richtig erkannt werden, wenn man ſie mit ſolchen Gedankendingen oder Hülfsmitteln der Vorſtellung vermengt. Denn wenn wir dieß thun, trennen wir ſie von der Subſtanz

und der Daſeynsweiſe, in welcher ſie aus der Ewigkeit kommen, ohne welche ſie doch nicht richtig erkannt werden können.

Damit Sie dieß noch deutlicher erſehen, nehmen Sie folgendes Beiſpiel: wenn Jemand die Dauer abſtrakt begriffe und ſie, indem er ſie mit der Zeit vermengte, in Theile zu theilen anfinge, ſo könnte er nie erkennen, auf welche Weiſe z. B. eine Stunde vorübergehen könne. Denn damit eine Stunde vorübergehe, wird es nöthig ſeyn, daß zuerſt ihre Hälfte und dann die Hälfte des Uebrigen, und dann die Hälfte, die von dieſem Uebrigen noch da iſt, und wenn man ſo fort unendlich die Hälfte von dem Uebrigen abzieht, wird man nie zum Ende der Stunde gelangen können. Deßhalb haben Viele, die die Gedankendinge nicht von reellen zu unterſcheiden gewohnt ſind, dabei zu bleiben gewagt, daß die Dauer aus Momenten beſtehe, und ſind ſo in die Scylla gerathen, während ſie die Charybdis vermeiden wollten. Denn daß die Dauer aus Momenten beſtehe, heißt eben ſo viel, als daß die Zahl aus der bloßen Addition von Nullen beſtehe.

Da nun aus dem eben Geſagten ſich genugſam ergibt, daß weder Zahl, noch Maaß, noch Zeit, da ſie bloße Hülfsmittel der Vorſtellung

ſind, unendlich ſeyn können, denn ſonſt wäre Zahl nicht Zahl, Maaß nicht Maaß, Zeit nicht Zeit, ſo iſt hieraus deutlich zu erſehen, weßhalb Viele, die dieſe drei mit den Dingen ſelber vermengen, weil Sie die wahre Natur der Dinge nicht kannten, das Unendliche in der Wirklichkeit geleugnet haben. Wie elend ihre Verfahrungsweiſe iſt, können die Mathematiker ermeſſen, die ſich von Beweiſen ſolchen Schlages nicht in Dingen behindern laſſen, die ſie klar und beſtimmt aufgefaßt. Denn außerdem, daß ſie Vieles fanden, was ſie durch keine Zahl ausdrücken konnen, was die Unzulänglichkeit zur Beſtimmung von Allem genugſam offenbart, haben ſie auch Vieles, was ſie durch keine Zahl entſprechend bezeichnen können, ſondern das vielmehr jede Zahl, die es geben kann, überſteigt; und doch ſchließen ſie nicht, daß ſolche wegen der Menge der Theile alle Zahl überſteigen, ſondern deßhalb, weil die Natur des Dinges nicht ohne offenbaren Widerſpruch eine Zahl dulden kann, wie z. B. alle Ungleichheiten des Raumes, der zwiſchen den beiden Kreiſen A B und C D liegt,

und alle Veränderungen, die eine Materie, welche darin bewegt wird, erleiden muß, alle Zahl überſteigen. Man ſchließt dieß

nicht aus der ungeheuern Größe des dazwiſchen liegenden Raumes, denn welche kleine Abtheilung davon wir auch nehmen, werden die Ungleichheiten dieſer kleinen Abtheilung doch alle Zahl überſteigen; man ſchließt es auch nicht daraus, was bei anderen vorkömmt, daß wir kein Maximum und Minimum davon haben, denn beides haben wir in unſerm Beiſpiel, das Maximum **A B**, das Minimum **C D**; wir ſchließen es vielmehr nur daraus, daß die Natur des Raumes, der zwiſchen zwei Kreiſen liegt, die verſchiedene Mittelpunkte haben, nichts Derartiges auf ſich anwenden laſſen kann. Wenn daher Jemand alle jene Ungleichheiten durch eine gewiſſe Zahl beſtimmen wollte, müßte er auch zugleich bewirken, daß der Kreis kein Kreis ſey.

So auch, um auf unſer Thema zurückzukehren, wenn Jemand die Bewegungen der Materie, die bisher waren, beſtimmen wollte, indem er ſie und ihre Dauer unter eine gewiſſe Zahl und Zeit brächte, ſo würde er nichts Anderes verſuchen, als die körperliche Subſtanz, die wir nur als exiſtirend begreifen können, ihrer Affektionen zu entledigen, und zu bewirken, daß ſie die Natur, die ſie hat, nicht habe. Ich könnte dieß hier deutlich beweiſen, ſo wie auch vieles Andere, was ich in dieſem Briefe berührt habe,

wenn ich es nicht für überflüſſig hielte. Aus allem nun Geſagten iſt deutlich zu erſehen, daß Manches ſeiner Natur nach unendlich iſt und auf keine Weiſe als endlich begriffen werden kann, Manches aber vermöge ſeiner Urſache, mit der es zuſammenhängt, unendlich iſt, was jedoch, abſtrakt begriffen, in Theile getheilt und als Endliches betrachtet werden kann; und Manches iſt deßwegen unendlich, oder, wenn man lieber will, unbegrenzt, weil es mit keiner Zahl entſprechend bezeichnet werden kann, was man jedoch als größer oder kleiner begreifen kann, weil nicht folgt, daß das nothwendig ſich gleich ſeyn muß, was durch keine Zahl entſprechend bezeichnet werden kann, wie aus dem angeführten Beiſpiele und aus vielen andern genugſam zu Tage liegt.

Ich habe nun ſchließlich die Urſachen der Irrthümer und Verwirrungen, die bei der Unterſuchung über das Unendliche entſtanden ſind, kurz dargeſtellt, und ſie alle, wenn ich nicht irre, ſo erklärt, daß ich nicht glaube, daß noch eine Frage über das Unendliche übrig iſt, die ich hier nicht berührt habe, und die ſich aus dem Geſagten nicht ſehr leicht beantworten ließe. Deßhalb glaube ich, iſt es nicht der Mühe werth, Sie hierbei länger aufzuhalten.

Dieß jedoch will ich noch beiläufig bemerken, daß die neueren Peripatetiker meiner Anſicht nach den Beweis der Alten ſchlecht verſtanden haben, womit ſie das Daſeyn Gottes darzuthun ſuchten. Denn wie ich ihn bei einem Juden, Rabbi Ghasdai genannt, finde, lautet er ſo: „Wenn es einen Fortgang der Urſachen ins Unendliche gibt, ſo wird Alles, was es gibt, auch Verurſachtes ſeyn; es kömmt aber keinem Verurſachten zu, vermöge ſeiner Natur nothwendig zu exiſtiren, folglich iſt nichts in der Natur, zu deſſen Weſen die nothwendige Exiſtenz gehört, dieß iſt aber widerſinnig, folglich auch jenes.“ Die Kraft des Beweiſes liegt demnach nicht darin, daß es unmöglich iſt, daß es in der Wirklichkeit ein Unendliches, oder einen Fortgang der Urſachen ins Unendliche gebe, ſondern blos darin, daß man unterſtellt, daß ein Ding, das ſeiner Natur nach nicht nothwendig exiſtirt, nicht von einem ſeiner Natur nach nothwendig exiſtirenden Dinge zur Exiſtenz beſtimmt werden kann.

Ich gehe nun, weil mich die Zeit zu eilen zwingt, zu Ihrem zweiten Brief, doch das, was er enthält, werde ich beſſer, wenn Sie mich mit einem Beſuche beehren, beantworten können. Ich bitte Sie alſo, baldmöglichſt zu kommen, denn

die Zeit meines Umzugs iſt nahe. So viel für jetzt. Leben Sie wohl und gedenken Sie ſtets meiner, der ich bin ꝛc.

---

30. Brief.

Spinoza an Peter Balling.

Geliebter Freund!

Ihr letztes Schreiben, wenn ich nicht irre vom 26. vergangenen Monats, habe ich richtig erhalten; es hat mich ſehr mit Trauer und Kummer erfüllt, obgleich ſich dieſe ſehr verminderten, wenn ich Ihre ruhige Einſicht und Seelenſtärke bedenke, wodurch Sie die Widerwärtigkeiten des Schickſals oder vielmehr der Weltmeinung, gerade dann, wenn Sie ſie mit den ſtärkſten Waffen bekämpfen, zurückzuweiſen verſtehen. Mein Kummer wächst jedoch täglich, und deßhalb bitte und beſchwöre ich Sie bei unſerer Freundſchaft, mir gefälligſt ausführlich zu ſchreiben. Was die Ahnungen betrifft, deren Sie erwähnen, daß Sie nämlich von Ihrem Kinde, als es noch geſund und wohl war, ſolches Aechzen hörten, wie es nachher ausſtieß, als es krank war und bald nachher dem Schickſale unterlag, ſo bin ich der Anſicht, daß dieß kein wirkliches Aechzen, ſondern

blos Ihre Einbildung war, weil Sie sagen, daß Sie, als Sie sich aufrichteten und sich sammelten, um es zu hören, es nicht so deutlich hörten als vorher oder nachher, als Sie in Schlaf versunken waren. Dieß zeigt sicherlich, daß dieses Aechzen nichts als bloße Einbildung war, die ungebunden und frei ein gewisses Aechzen sich nachdrücklicher und lebendiger vorstellen konnte, als zur Zeit, wo Sie sich aufrichteten und sich nach einem bestimmten Orte kehrten, um es zu hören. Was ich hier sage, kann ich auch durch einen Fall, der mir vergangenen Winter in Rhynburg begegnete, bestätigen und erklären. Als ich an einem Morgen, da es bereits tagte, aus einem sehr schweren Traume erwachte, schwebten mir die Bilder, die ich im Traume gesehen hatte, so lebendig vor Augen, als ob es wirkliche Gegenstände wären, besonders das Bild eines schwarzen und aussätzigen Brasilianers, den ich nie vorher gesehen hatte. Dieses Bild verschwand größtentheils, wenn ich, um mich durch etwas Anderes zu zerstreuen, die Augen auf ein Buch oder auf etwas Anderes heftete; sobald ich aber die Augen wieder von einem solchen Gegenstande abwendete, und sie ohne Aufmerksamkeit auf etwas richtete, erschien mir dasselbe Bild des Mohren mit derselben Lebendigkeit und so

öfters, bis es nach und nach ganz verschwand. Ich sage nun, daß das, was mir in meinem innern Sinne als Gesicht auffließ, bei Ihnen im Gehöre war, weil aber die Ursache sehr verschieden war, war Ihr Fall eine Ahnung und der meinige nicht. Aus dem, was ich jetzt sagen werde, wird sich die Sache klar ergeben. Die Wirkungen der Einbildungskraft entstehen aus der Körper- oder Geistesverfassung. Dieß beweise ich, um alle Weitläufigkeit zu vermeiden, für jetzt blos durch die Erfahrung. Wir machen die Erfahrung, daß Fieber und andere körperliche Aufregungen Ursachen des Deliriums sind, und daß diejenigen, die ein schweres Blut haben, sich nichts als Händel, Beschwerlichkeiten und Todtschlag einbilden. Wir sehen auch, daß die Einbildung blos von der Seelenverfassung bestimmt wird, da sie erfahrungsgemäß in Allem den Gang der Erkenntniß verfolgt und ihre Bilder und Worte ordnungsgemäß, wie die Erkenntniß ihre Beweise, mit einander verkettet und verknüpft, so daß wir fast nichts erkennen können, wovon sich nicht die Vorstellung ein Bild machen kann. Da sich dieß so verhält, so sage ich, daß alle Wirkungen der Vorstellung, die von körperlichen Ursachen ausgehen, nie Vorzeichen künftiger Dinge seyn können, weil

ihre Ursachen keine künftigen Dinge in sich schließen. Aber die Wirkungen der Vorstellung oder die Bilder, die ihre Ursachen blos von der Geistesverfassung herleiten, können Vorzeichen künftiger Dinge seyn, weil der Geist etwas Künftiges verwirrt vorher wahrnehmen kann. Deßhalb kann er sich dieß so fest und lebendig vorstellen, als ob ein solches Ding gegenwärtig wäre, nämlich ein Vater (um ein dem Jhrigen ähnliches Beispiel anzuführen) liebt seinen Sohn dermaßen, daß er und sein geliebter Sohn gleichsam ein und derselbe sind. Und weil (nach dem, was ich bei einer andern Gelegenheit nachgewiesen habe) von den Affektionen in dem Wesen des Sohnes und was daraus folgt, es im Denken nothwendig eine Jdee geben muß, und der Vater wegen der Vereinigung, die er mit seinem Sohne hat, ein Theil des genannten Sohnes ist, so muß die Seele des Vaters nothwendig an dem idealen Wesen des Sohnes und seinen Affektionen, und dem, was daraus folgt, Theil nehmen, wie ich an einem andern Orte ausführlicher nachgewiesen habe. Weil nun die Seele des Vaters ideell an dem, was das Wesen des Sohnes betrifft, Theil hat, so kann er, wie gesagt, sich bisweilen etwas von dem, was sein Wesen betrifft, so lebendig vorstellen, als

ob er es vor sich hätte, wenn nämlich folgende Bedingungen dabei zusammentreffen:

1) Wenn ein Fall, der sich dem Sohne in seinem Lebenslaufe ereignen wird, merkwürdig ist.
2) Wenn es ein solcher seyn wird, den wir uns sehr leicht vorstellen können.
3) Wenn die Zeit, in der sich dieser Fall ereignen wird, nicht sehr fern ist.
4) Wenn der Körper wohlbeschaffen ist, nicht blos rücksichtlich der Gesundheit, sondern auch, wenn er frei und aller Sorgen und Beschäftigungen ledig ist, die äußerlich die Sinne verwirren.

Hiezu kann auch noch dienlich seyn, daß wir das denken, was meist Ideen erweckt, die diesen ähnlich sind. Z. B. wenn wir, während wir mit diesem oder jenem reden, ein Aechzen hören, so geschieht es meist, daß, wenn wir wiederum an denselben Menschen denken, uns das Aechzen, das wir, während wir mit ihm redeten, vernahmen, in Erinnerung kommen wird. — Dieß lieber Freund, meine Ansicht über Ihre Frage. Ich gestehe, ich war sehr kurz, aber ich habe mich bemüht, Ihnen Stoff zu geben mit der ersten beliebigen Gelegenheit an mich zu schreiben ꝛc.

Voorburg, 20. Juli 1664.

31. Brief.

Wilhelm van Blyenbergh an Spinoza.

Mein Herr und unbekannter Freund!

Schon häufig habe ich Ihre neulich herausgekommene Schrift nebst dem Anhange aufmerksam durchgelesen. Ich sollte eher Anderen, als Ihnen, die hohe Gediegenheit, die ich darin fand, und das daraus geschöpfte Vergnügen erzählen, doch das kann ich nicht verschweigen, daß sie mir, je häufiger ich sie aufmerksam durchgehe, um so mehr gefällt, und ich beständig etwas darin finde, was ich vorher nicht bemerkt hatte. Jedoch will ich, um in diesem Briefe nicht als Schmeichler zu erscheinen, den Verfasser nicht all zu viel bewundern. Ich weiß, daß die Götter Alles nur um den Preis großer Anstrengungen verleihen. Um Sie aber nicht all zu lang mit meiner Bewunderung aufzuhalten, will ich Ihnen sagen, wer der Unbekannte ist, und wie es kommt, daß er sich eine solche Freiheit nimmt, an Sie zu schreiben. Es ist ein Mann, der von Sehnsucht nach reiner und lauterer Wahrheit getrieben, in diesem kurzen und hinfälligen Leben, so weit es unsere menschliche Geisteskraft gestattet, ganz in den Wissenschaften zu fußen trachtet, der sich bei

der Erforſchung der Wahrheit keinen andern Zweck vorgeſetzt hat, als die Wahrheit ſelbſt, der durch die Wiſſenſchaften weder Ehrenſtellen noch Reichthum, ſondern reine Wahrheit und Ruhe als die Wirkung der Wahrheit zu erlangen ſucht, und der von allen Wahrheiten und Wiſſenſchaften ſich an keiner mehr, als an der Methaphyſik, wenn nicht durchgängig, doch theilweiſe ergötzt, und der ſeine ganze Lebensfreude darein ſetzt, ſeine Muße und ſeine erübrigten Stunden damit zuzubringen. Niemand aber iſt ſo glückſelig oder verwendet ſolchen Fleiß, wie Sie nach meiner Ueberzeugung angewendet haben, und deßhalb gelangt Keiner zu der Vollkommenheit, wohin, wie ich aus Ihrem Werke erſehe, Sie bereits gelangt ſind. Mit einem Worte, es iſt ein Mann, den Sie näher kennen lernen können, wenn es Ihnen gefällt, ihn ſich ſo zu verbinden, daß Sie ihm ſein zweifelhaftes Denken aufſchließen und durchdringen. — Doch, ich kehre zu Ihrer Schrift zurück. Wenn ich darin Vieles fand, was mir außerordentlich zuſagt, ſo habe ich darin auch einiges Schwerverdauliche gefunden, was mir, als einem Ihnen Unbekannten keineswegs ziemte, Ihnen vorzuwerfen, um ſo mehr, da ich nicht weiß, ob es Ihnen angenehm oder unangenehm ſeyn wird, und dieß iſt der Grund, warum ich

dieß vorausschicke und Sie frage, ob ich mir — wenn Sie in diesen Winterabenden Zeit dazu haben, und es Ihnen gefällig ist, auf die Schwierigkeiten, die sich mir in Ihrem Buche noch darbieten, zu antworten — erlauben darf, Ihnen einige davon zu übersenden, jedoch nur unter der Bedingung und mit der Betheurung, daß ich Sie nicht an einer nothwendigeren und Ihnen angenehmeren Sache hindere, weil ich außer den in Ihrem Buche gegebenen Versprechungen nichts sehnlicher wünsche, als eine ausführlichere Erklärung und Auslegung Ihrer Meinungen. Ich hätte das, was ich jetzt dem Papiere anvertraue, wenn ich gesund wäre, persönlich dargelegt, weil mir jedoch erstlich Ihr Aufenthalt unbekannt, sodann auch mich eine contagiöse Krankheit und endlich mein Geschäft verhinderte, wurde dieses immer von einer zur andern Zeit verschoben.

Damit jedoch dieser Brief nicht ganz leer sey, und weil ich auch die Hoffnung hege, es würde Ihnen nicht unangenehm seyn, will ich Ihnen nur Eins vorlegen: daß Sie nämlich hie und da, sowohl in den Prinzipien, als in den metaphysischen Betrachtungen (mögen Sie nun eine eigne Meinung, oder den Cartesius, dessen Philosophie Sie lehrten, erklären) behaupten, daß Erschaffen und Erhalten eins und dasselbe

ſey (was denen, die ihre Gedanken darauf gerichtet haben, an und für ſich ſo klar iſt, daß es auch die erſte Erkenntniß iſt), und daß Gott nicht blos die Subſtanzen, ſondern auch die Bewegung in den Subſtanzen geſchaffen habe, d. h. daß Gott nicht nur durch fortwährendes Schaffen die Subſtanzen in ihrem Zuſtande, ſondern auch ihre Bewegung und ihr Streben erhalte. Gott z. B. bewirkt nicht nur, daß die Seele durch Gottes unmittelbares Wollen und Wirken (es iſt eins, wie man es nennt) länger exiſtirt und in ihrem Zuſtande verharrt, ſondern er iſt auch die Urſache, daß ſie ſich in ſolcher Weiſe zur Bewegung der Seele verhält, d. h. ſowie das beſtändige Schaffen Gottes bewirkt, daß die Dinge länger exiſtiren, ſo geſchieht auch das Streben oder die Bewegung der Dinge durch dieſelbe Urſache in ihnen, weil es außer Gott keine Urſache der Bewegung gibt. Es folgt alſo, daß Gott nicht nur die Urſache der Geiſtesſubſtanz, ſondern auch von jedem Streben oder jeder Bewegung des Geiſtes iſt, die wir Willen nennen, wie Sie an verſchiedenen Orten behaupten; aus welcher Behauptung auch nothwendig zu folgen ſcheint, daß es entweder in der Bewegung, oder im Willen des Geiſtes nichts Böſes gebe, oder daß Gott ſelbſt unmittelbar jenes Böſe thue,

denn auch das, was wir bös nennen, geschieht durch die Seele, und folglich durch einen solchen unmittelbaren Einfluß und die Mitwirkung Gottes. Z. B. Adams Seele will von der verbotenen Frucht essen, es muß also nach dem oben Gesagten nicht nur folgen, daß Adams Wille dieses durch Gottes Einfluß will, sondern auch, daß er es so will, wie gleich gezeigt werden wird; so daß also jene verbotene Handlung Adams, insofern Gott nicht nur seinen Willen bewegte, sondern auch insofern er diesen auf solche Weise bewegte, entweder an sich nicht bös ist, oder Gott selbst das zu thun scheint, was wir bös nennen.

Weder Sie noch Cartesius scheinen diesen Knoten dadurch zu lösen, daß Sie sagen, das Böse sey das Nichtseyende, wobei Gott nicht mitwirkt; denn woher ging der Wille zum Essen, oder der Wille der Teufel zum Uebermuthe aus? Denn da der Wille (wie Sie richtig bemerken) nichts von dem Geiste Verschiedenes, sondern diese oder jene Bewegung, oder ein Streben des Geistes ist, so wird er sowohl zu dieser, als zu jener Bewegung die Mitwirkung Gottes nöthig haben. Nun ist aber, wie ich aus Ihren Schriften sehe, Gottes Mitwirkung nichts Anderes, als eine Sache durch seinen Willen auf

dieſe oder jene Art beſtimmen; woraus folgt, daß alſo Gott gleichermaßen bei dem böſen Willen, inſoweit er böſe iſt, wie bei dem guten, inſoweit er gut iſt, mitwirke, d. h. ihn beſtimme. Denn der Wille Gottes, der die abſolute Urſache von Allem iſt, was ſowohl in der Subſtanz, als in dem Streben exiſtirt, ſcheint auch die erſte Urſache des böſen Willens zu ſeyn, inſoweit er böſe iſt; ſodann geſchieht keine Willensbeſtimmung in uns, ohne daß Gott ſie von Ewigkeit her gewußt hat, ſonſt, wenn er ſie nicht gewußt, ſetzen wir in Gott eine Unvollkommenheit. Aber, wie hat ſie Gott anders gewußt, als durch ſeine Beſchlüſſe? Seine Beſchlüſſe ſind alſo die Urſache unſerer Beſtimmungen, und ſo ſcheint wiederum zu folgen, daß der böſe Wille entweder nichts Böſes iſt, oder daß Gott die unmittelbare Urſache jenes Böſen iſt und es thut. Die Unterſcheidung der Theologen zwiſchen der Handlung und dem der Handlung anhängenden Böſen, kann hier nicht Statt finden, denn Gott hat ſowohl die Handlung, als die Daſeynsweiſe der Handlung beſchloſſen, d. h. Gott hat nicht nur beſchloſſen, daß Adam eſſen ſolle, ſondern auch, daß er nothwendig gegen den Befehl eſſen ſolle. Es ſcheint demnach wiederum zu folgen, daß entweder das Eſſen des Adam gegen die Vorſchrift nicht böſe

iſt, oder daß Gott ſelbſt es thut. Dieß iſt es, hochverehrter Herr, was ich im Augenblicke in Ihrer Schrift nicht begreifen kann, denn es iſt gewagt, auf beiden Seiten das Aeußerſte zu behaupten. Von Ihrem ſcharfſinnigen Urtheile und Ihrem Fleiße erwarte ich eine genügende Antwort, und hoffe, daß ich in meinen folgenden Briefen zeigen werde, wie viel ich Ihnen dabei zu verdanken habe. Seyen Sie, verehrter Herr, überzeugt, daß ich aus keiner andern Urſache, als aus Liebe zur Wahrheit frage. Ich bin frei, an keinen Beruf gebunden, ernähre mich von ehrbarem Handel, und wende die Zeit, die mir übrig bleibt, auf dieſe Gegenſtände. Ich bitte noch ergebenſt, daß Ihnen meine Einwendungen nicht unangenehm ſeyn mögen. Wenn Sie Willens ſind, mir zu antworten, was ich ſehnlichſt wünſche, ſo ſchreiben Sie an ꝛc.

Dortrecht, den 12. Decbr. 1664.

Wilh. van Blyenbergh.

---

32. Brief.

Spinoza an Wilh. van Blyenbergh.

Unbekannter Freund!

Ihren Brief vom 12. December, der in einem andern vom 24. deſſelben Monats beigeſchloſſen

war, habe ich endlich am 26. zu Schiedam erhalten, woraus ich ersah, daß die Liebe zur Wahrheit Ihr Streben und diese allein das Ziel aller Ihrer Studien ist. Dieß hat mich, dessen Seele ebenfalls auf nichts Anderes gerichtet ist, zu dem Schlusse gebracht, nicht nur Ihren Wunsch, Ihre mir jetzt und in Zukunft zu übersendenden Fragen nach meinen Verstandeskräften zu beantworten, vollkommen zu willfahren, sondern auch von meiner Seite Alles beizutragen, was einer weiteren Bekanntschaft und aufrichtigen Freundschaft dienen kann; denn was mich betrifft, so stelle ich unter allem dem, was nicht in meiner Macht ist, nichts höher, als mit aufrichtigen Wahrheitsfreunden Freundschaft zu schließen, weil ich glaube, daß wir durchaus nichts in der Welt, was nicht in unserer Gewalt ist, ruhiger lieben können, als solche Menschen, weil es ebensowohl unmöglich ist, die Liebe aufzulösen, die sie gegenseitig für einander hegen — indem dieselbe in der Liebe, die jeder von ihnen zur Wahrheitserkenntniß hat, begründet ist — als es unmöglich ist, die einmal erfaßte Wahrheit selbst nicht festzuhalten. Diese Liebe ist überdem die höchste und angenehmste, die es in Dingen, die nicht in unserer Macht stehen, geben kann, indem nichts als die Wahrheit die

verſchiedenen Sinnesweiſen und Gemüther im tiefſten zu vereinen vermag. Ich ſchweige von den hohen Vortheilen, die daraus entſpringen, um Sie nicht länger bei Dingen aufzuhalten, die Sie ohne Zweifel ſelbſt wiſſen, obwohl ich es bis jetzt that, um Ihnen um ſo beſſer zu zeigen, wie angenehm mir es auch in Zukunft ſeyn wird, Gelegenheit zu finden, Ihnen gefällig zu ſeyn.

Um jedoch die gegenwärtige Gelegenheit zu ergreifen, will ich zur Sache kommen und auf Ihre Frage antworten, die ſich darum dreht, nämlich: daß es klar zu folgen ſcheine, ſowohl aus Gottes Vorſehung, die ſich von ſeinem Willen nicht unterſcheidet, als aus Gottes Mitwirkung und aus der fortwährenden Erſchaffung der Dinge, daß es entweder keine Sünden und kein Böſes gibt, oder daß Gott dieſe Sünden und dieſes Böſe bewirke. Sie erklären aber nicht, was Sie unter Bös verſtehen und ſo viel man aus dem Beiſpiel von dem beſtimmten Willen Adams entnehmen kann, ſcheinen Sie unter dem Böſen den Willen ſelbſt zu verſtehen, inſoweit er als in ſolcher Weiſe beſtimmt begriffen werde, oder inſoweit er dem Gebote Gottes widerſtreite, und deßhalb ſagen Sie (wie ich ebenfalls, wenn ſich die Sache ſo verhielte), es ſey ein großer Unſinn eines von dieſen beiden aufzuſtellen, nämlich:

daß Gott selbst die Dinge, die gegen seinen Willen sind, thue, oder daß dieselben gut seyen, trotzdem, daß sie gegen den Willen Gottes stritten. Was mich betrifft, kann ich nicht zugeben, daß Sünde und das Böse etwas Positives sind, und noch viel weniger, daß etwas gegen den Willen Gottes ist, oder geschieht. Im Gegentheile sage ich, daß die Sünde nicht nur nicht etwas Positives ist, sondern ich behaupte auch, daß wir nur uneigentlich oder nach menschlicher Sprachweise sagen können, daß wir gegen Gott sündigen, wie wenn wir sagen, daß die Menschen Gott beleidigen.

Denn, was das erste betrifft, wissen wir, daß Alles, was ist, an und für sich betrachtet, ohne Rücksicht auf etwas Anderes, Vollkommenheit einschließt, die sich in jeder Sache soweit erstreckt, als sich das Wesen der Sache selbst erstreckt, denn das Wesen ist auch nichts Anders. Ich nehme z. B. den Entschluß oder den bestimmten Willen Adams, von der verbotenen Frucht zu essen. Dieser Entschluß oder dieser bestimmte Wille, an sich allein betrachtet, schließt so viel Vollkommenheit ein, als er an Realität ausdrückt, und das kann man daraus erkennen, daß wir nämlich in den Dingen keine Unvollkommenheit wahrnehmen können, wenn wir nicht auf andere Dinge Acht haben, die mehr Realität

haben; und deßhalb können wir in dem Beſchluße Adams, wenn wir ihn an ſich betrachten und ihn nicht mit andern vollkommneren oder einen vollkommneren Zuſtand darſtellenden Dingen vergleichen, keine Unvollkommenheit finden; denn man kann ihn ja mit unendlichen anderen in Bezug hierauf weit vollkommneren Dingen vergleichen, wie mit Steinen, Baumſtämmen u. ſ. w. Dieß gibt in der That auch jeder zu, denn jeder betrachtet die Dinge, die er bei dem Menſchen verabſcheut, und mit Widerwillen anſieht, bei den Thieren mit Bewunderung, wie die Kriege der Bienen und die Eiferſucht der Tauben u. ſ. w., was man bei den Menſchen verachtet, und weßhalb man nichts deſto weniger die Thiere für vollkommener hält. Da dieß ſo iſt, ſo folgt klar, daß die Sünden, da ſie nichts als eine Unvollkommenheit anzeigen, nicht in Etwas beſtehen können, was eine Realität ausdrückt, wie in Adams Beſchluß, und in deſſen Ausführung.

Ueberdieß können wir auch nicht ſagen, daß Adams Wille mit dem Geſetze Gottes ſtreite und daß er deßwegen böſe ſey, weil er Gott mißfallen hätte; denn außerdem, daß es eine große Unvollkommenheit in Gott ſetzte, wenn etwas gegen ſeinen Willen geſchähe und wenn

er etwas verlangte, deſſen er nicht mächtig iſt, und ſeine Natur auf ſolche Weiſe beſtimmt wäre, daß ſie, wie die erſchaffenen Weſen mit manchen Dingen Sympatien mit anderen Antipathien hätte, ſo würde es auch überhaupt mit dem Willen der göttlichen Natur ſtreiten; denn weil dieſer von ſeiner Erkenntniß nicht verſchieden iſt, ſo iſt es ebenſo unmöglich, daß etwas gegen ſeinen Willen, als daß etwas gegen ſeine Vernunft geſchieht, d. h. das, was gegen ſeinen Willen geſchähe, müßte ſolcher Natur ſeyn, daß es auch ſeiner Erkenntniß widerſtritte, wie z. B. ein rundes Viereck. Weil nun alſo der Wille oder der Beſchluß Adams, an ſich betrachtet, weder bös, noch auch eigentlich geſprochen gegen den Willen Gottes war, ſo folgt, daß Gott die Urſache davon ſeyn könne, ja, nach jenem Grunde, den Sie bemerken, ſeyn müſſe; jedoch nicht, in ſofern er bös war; denn das Böſe, das darin war, war nichts Anderes, als der Zuſtand der Abweſenheit (privatio), welchen Adam wegen ſeiner That annehmen mußte, und es iſt gewiß, daß die Abweſenheit nicht etwas Poſitives iſt, und daß dieſelbe in Rückſicht auf unſere, nicht aber auf Gottes Erkenntniß ſo genannt wird. Daß entſpringt aber daraus, weil wir alle Eigenheiten derſelben Gattung, Alles das z. B., was

die äußere Menſchengeſtalt hat, durch eine und dieſelbe Definition ausdrücken, und deßhalb urtheilen, Alles das ſey gleich geeignet zu der höchſten Vollkommenheit, die wir aus ſolcher Definition ableiten können: wenn wir aber Eines finden, deſſen Werke jener Vollkommenheit widerſtreiten, dann urtheilen wir davon, daß es derſelben beraubt ſey und von ſeiner Natur abirre, was wir nicht thun würden, wenn wir es nicht auf eine ſolche Definition zurückgebracht und ihm eine ſolche Natur beigelegt hätten. Weil aber Gott die Dinge weder abſtrakt kennt, noch derartige allgemeine Definitionen bildet, noch den Dingen mehr Realität zukommt, als die göttliche Erkenntniß und Macht ihnen eingab und in der That beilegt, ſo folgt offenbar, daß man von jener Abweſenheit nur rückſichtlich unſerer Erkenntniß, nicht aber rückſichtlich der Gottes ſprechen kann.

Dadurch iſt, wie mir ſcheint, die Frage ganz gelöst. Um jedoch den Weg noch mehr zu ebnen und allen Zweifel zu benehmen, muß ich nothwendig folgende zwei Fragen beantworten, nämlich erſtens: warum die Schrift ſagt, Gott züchtige, damit ſich die Schlechten bekehren; ſodann, warum er dem Adam verboten hat, von dem Baume zu eſſen, da er doch das Gegentheil beſchloſſen hatte. Zweitens, daß aus meinen

Schriften zu folgen ſcheine, daß die Schlechten durch Stolz, Habſucht, Verzweiflung u. ſ. w. Gott eben ſo verehren, als die Guten durch Edelſinn, Geduld, Liebe u. ſ. w., weil ſie ja den Willen Gottes vollziehen.

Zur Beantwortung des erſten ſage ich, daß die Schrift, weil ſie vorzüglich für das Volk paßt und dient, beſtändig in menſchlicher Weiſe ſpricht; denn das Volk iſt zum Begreifen der erhabenen Dinge ungeſchickt, und das iſt der Grund, weßhalb ich überzeugt bin, daß Alles, was Gott den Propheten als zum Heile nothwendig offenbarte, als Geſetz niedergeſchrieben iſt; und auf dieſe Weiſe haben die Propheten ganze Erzählungen erdichtet, indem ſie Gott, weil er die Mittel des Heiles und des Verderbens, deren Urſache er war, geoffenbart hatte, als König und Geſetzgeber ſchilderten, indem ſie die Mittel, die nichts als Urſachen ſind, Geſetze nannten und ſie nach Art und Weiſe der Geſetze niederſchrieben, das Heil und das Verderben, die nur Wirkungen ſind, die nothwendig aus jenen Mitteln fließen, als Belohnung und Strafe aufſtellten, und mehr nach dieſem Gleichniſſe, als nach der Wahrheit alle ihre Worte ordneten und Gott oft wie einen Menſchen reden ließen, bald erzürnt, bald barmherzig, bald die Zukunft

verlangend, bald von Eifer und Argwohn ergriffen, ja vom Teufel ſelbſt betrogen, ſo daß die Philoſophen und mit ihnen Alle, die über dem Geſetze ſind, d. h. die der Tugend nicht als einem Geſetze, ſondern aus Liebe, weil ſie das Vorzüglichſte iſt, folgen, in derartigen Worten keinen Anſtoß finden dürfen.

Demnach beſtand das dem Adam erlaſſene Gebot blos darin, daß Gott dem Adam offenbarte, daß das Eſſen von jenem Baume den Tod bewirke, wie er uns durch den natürlichen Verſtand offenbart, daß Gift tödtlich iſt. Wenn Sie aber fragen, zu welchem Zwecke er dieß ihm offenbart habe, gebe ich zur Antwort, um ihn durch das Wiſſen um ſo vollkommener zu machen. Gott alſo fragen, warum er ihm nicht einen vollkommeneren Willen gegeben habe, iſt eben ſo unſinnig, als zu fragen, warum dem Zirkel nicht alle Eigenſchaften der Kugel gegeben ſind, wie aus dem oben Geſagten ganz deutlich folgt und ich in der Scholie zu Satz 15 im erſten Theile der carteſiſchen Prinzipien bewieſen habe.

Was die zweite Schwierigkeit betrifft, ſo iſt es zwar wahr, daß die Schlechten den Willen Gottes auf ihre Weiſe ausdrücken, ſie ſind jedoch deßhalb mit den Guten in keinem Betreffe

zu vergleichen. Denn je mehr Vollkommenheit eine Sache hat, um ſo mehr Theil hat ſie auch an der Göttlichkeit und drückt um ſo mehr Gottes Vollkommenheit aus. Da alſo die Guten unſchäzbar mehr Vollkommenheit als die Schlechten haben, ſo kann auch ihre Tugend mit der Tugend der Schlechten nicht verglichen werden, eben weil die Schlechten die göttliche Liebe entbehren, die aus der Erkenntniß Gottes fließt und durch die wir allein uns nach unſerm menſchlichen Verſtande Diener Gottes nennen. Ja, weil ſie Gott nicht kennen, ſind ſie nichts als ein Werkzeug in der Hand des Künſtlers, welches unbewußt dient und im Dienſte verbraucht wird. Die Guten dagegen dienen mit Bewußtſeyn und werden im Dienen vollkommener ꝛc.

33. Brief.

Wilhelm van Blyenbergh an Spinoza.

Wertheſter Herr und Freund!

Im erſten Augenblicke, als ich Ihren Brief erhielt, und ich ihn ſchnell durchlief, war ich Willens, ihn nicht nur ſogleich zu beantworten, ſondern auch Vieles zu verwerfen. Je mehr ich

ihn jedoch durchlas, deſto weniger Stoff zu Einwendungen fand ich, und ſo groß das Verlangen war, das mich ergriff, ihn zu leſen, ſo groß war das Vergnügen, das ich beim Leſen empfand. Bevor ich jedoch zu meinem Geſuche gehe, daß Sie mir einige Schwierigkeiten löſen mögen, müſſen Sie zuerſt wiſſen, daß ich zwei Hauptregeln habe, wonach ich immer zu philoſophiren ſtrebe: die erſte Regel iſt der klare und beſtimmte Begriff meiner Erkenntniß, die zweite das offenbarte Wort Gottes, oder der Wille Gottes. Mit erſterer ſuche ich ein Freund der Wahrheit, mit beiden aber ein chriſtlicher Philoſoph zu ſeyn; und wenn es mir nach langer Prüfung einmal begegnet, daß meine natürliche Kenntniß entweder mit jenem Worte zu ſtreiten, oder weniger mit ihm übereinzuſtimmen ſcheint, ſo hat dieſes Wort bei mir ſo viel Anſehen, daß die Begriffe, die ich mir als klar vorſtelle, mir eher verdächtig ſind, als daß ich ſie über und gegen jene Wahrheit, die ich mir in jenem Buche vorgeſchrieben glaube, ſetzte. Und was Wunder? denn ich will feſt glauben, jenes Wort ſey Gottes Wort, d. h. es ſey von dem höchſten und vollkommenſten Gotte gekommen, der mehr Vollkommenheiten in ſich ſchließt, als ich begreifen kann, und vielleicht wollte er von ſich ſelbſt

und ſeinen Werken mehr Vollkommenheiten bekannt machen, als ich mit meiner endlichen Erkenntniß heute, heute, ſage ich, begreifen kann; denn es kann geſchehen, daß ich mich ſelber durch meine Werke meiner größeren Vollkommenheiten beraubt habe, und daher könnte ich, wenn ich vielleicht mit jener Vollkommenheit begabt wäre, deren ich durch eigene Handlungen beraubt bin, begreifen, daß alles das, was in jenem Worte uns aufgeſtellt und gelehrt wird, mit meinen geſundeſten Geiſtesbegriffen im Einklange ſtehe, weil ich mir aber ſelbſt verdächtig bin, ob ich nicht durch fortwährenden Irrthum mich ſelbſt eines beſſern Zuſtandes beraubt habe, uns, wie Sie in den Prinzipien Thl. 1. Satz 15. aufſtellen, unſere Erkenntniß, wenn ſie noch ſo klar iſt, noch eine Unvollkommenheit einſchließt, ſo neige ich mich lieber auch ohne Grund zu jenem Worte hin, indem ich mich auf dieſes Fundament ſtütze, welches von dem Vollkommenſten ausging (denn das nehme ich jetzt voraus an, weil der Beweis davon nicht hieher gehört, oder zu lange ſeyn würde) und das deßhalb von mir geglaubt werden muß. Wenn ich mich ſchon blos allein von meiner erſten Regel leiten ließe, die zweite ganz ausgeſchloſſen, als ob ich ſie nicht hätte, oder ſie nicht exiſtirte, und darnach über ihren

Brief urtheilte, müßte ich Vieles zugeben, wie ich auch zugebe und müßte gegen Ihre ſubtilen Begriffe Bedenken tragen. Die zweite Regel aber zwingt mich ganz anderer Meinung als Sie zu ſeyn, doch will ich jene nach Maßgabe eines Briefes unter Leitung der einen und der andern Regel etwas ausführlicher prüfen.

Zuvörderſt hatte ich nach der unter erſtens aufgeſtellten Regel gefragt, ob es nicht, weil nach Ihrem Satze Erſchaffen und Erhalten ein und daſſelbe iſt, uns, weil Gott nicht nur die Dinge, ſondern auch die Bewegungen und Daſeynsweiſen der Dinge in ihrem Zuſtande verbleiben macht, d. h. mit ihnen zuſammen wirkte, daraus zu folgen ſcheine, daß es kein Böſes gibt, oder daß Gott ſelbſt das Böſe thue, indem ich mich auf die Regel ſtützte, daß nichts gegen den Willen Gottes geſchehen kann, ſonſt würde es eine Unvollkommenheit in ſich begreifen, oder die Dinge, die Gott thut (worunter auch die Dinge, die wir bös nennen, begriffen ſcheinen), auch bös ſeyn mußten. Weil aber auch das einen Widerſpruch einſchließt, und ich, wie ich denſelben auch wenden und drehen mag, auch nicht von der Herausſtellung eines Widerſpruches frei machen kann, wendete ich mich deßhalb an Sie, als den beſten Ausleger Ihrer

Begriffe. In Ihrer Antwort sagen Sie, daß Sie auf Ihrer ersten Ansicht bestehen, daß nämlich nichts gegen den Willen Gottes geschehe oder geschehen könne. Da aber diese Schwierigkeit, ob also Gott keine Uebel thue, einer Antwort bedurfte, so leugnen Sie, „daß die Sünde etwas Positives sey," und fügen hinzu, „man könne nur ganz uneigentlich sagen, daß wir gegen Gott sündigen," und im Anhange Theil 1. Cap. 6. sagen Sie: „Es gibt kein absolutes Böse, wie an sich ganz offenbar ist, denn was existirt, schließt, an sich betrachtet, ohne Rücksicht auf irgend etwas Anderes, eine Vollkommenheit in sich, die sich immer in jeder Sache soweit erstreckt, als sich die Wesenheit der Sache selbst erstreckt, und deßhalb folgt ganz klar, daß die Sünden, weil sie nichts als eine Unvollkommenheit bezeichnen, nicht in etwas bestehen können, was eine Wesenheit ausdrückt." Wenn die Sünde, das Böse, der Irrthum, oder wie man es nennen will, nichts Anderes ist, als den vollkommenen Zustand aufgeben oder dessen beraubt werden, so scheint schlechterdings zu folgen, daß das Existiren nicht etwa etwas Böses oder eine Unvollkommenheit ist, oder daß irgend ein Böses in einer existirenden Sache entstehen kann. Denn das Vollkommene wird durch eine ebenso

vollkommene Handlung nicht des vollkommener Zustandes beraubt werden, sondern wohl dadurch, daß wir uns zu einem Unvollkommenen hinneigen, weil wir die uns überlassenen Kräfte mißbrauchen. Dieß scheinen Sie nicht bös, sondern weniger gut zu nennen, weil die Dinge an sich betrachtet, Vollkommenheit in sich schließen, sodann, weil den Dingen, wie Sie sagen, nicht mehr Wesenheit zukommt, als die göttliche Erkenntniß und Macht ihnen zutheilt und wirklich überträgt und sie deßhalb auch nicht mehr Existenz in ihren Handlungen zeigen, als sie Wesenheit empfingen: denn, wenn ich nicht mehr noch weniger Verrichtungen vollführen kann, als ich Wesenheit erhielt, so kann man auch keine Abwesenheit eines vollkommeneren Zustandes fingiren, denn, wenn nichts gegen den Willen Gottes geschieht und wenn nur allein so viel geschieht, als Wesenheit übertragen ist, auf welchem Wege kann das Böse, welches Sie die Abwesenheit des besseren Zustandes nennen, ausgedacht werden? Wie ist Einer im Stande, durch eine so festgesetzte und abhängige Handlung den vollkommneren Zustand zu verlieren? Ich bin daher der Ueberzeugung, daß Sie, hochgeehrter Herr, eines von beiden behaupten müssen, entweder daß es etwas Böses, oder wenn nicht,

daß es keine Beraubung des beſſeren Zuſtandes gebe. Denn daß es kein Böſes gebe und man doch des beſſeren Zuſtandes verluſtig werde, ſcheint mir im Widerſpruch zu ſtehen. Sie werden aber ſagen, durch die Beraubung des vollkommneren Zuſtandes fallen wir zwar ins weniger Gute, aber doch nicht ins abſolut Böſe. Sie haben (Anhang, Theil 1. Cap. 5.) gelehrt, daß man nicht wegen Worte ſtreiten ſolle, darum ſtreite ich nicht mehr darüber, ob jenes abſolut oder nicht abſolut genannt werden müſſe, ſondern nur, ob nicht aus einem beſſeren in einen ſchlimmeren Zuſtand fallen, bei uns mit Recht ein ſchlimmerer Zuſtand oder ein ſchlechter Zuſtand genannt wird und genannt werden muß. Aber Sie werden dagegen einwenden, jener böſe Zuſtand enthält noch viel Gutes; ich aber frage, ob nicht jener Menſch, der durch ſeine Unklugheit Urſache war, daß er des vollkommeneren Zuſtandes beraubt war und folglich nun geringer iſt, als er vorher war, bös genannt werden kann?

Um aber der vorhergehenden Schlußfolgerung, weil Ihnen einige Schwierigkeiten darin bleiben, auszuweichen, behaupten Sie, daß es zwar ein Böſes gebe und in Adam geweſen ſey, daß es aber nichts Poſitives ſey und wohl in Rückſicht

auf unſere, nicht aber auf Gottes Erkenntniß ſo genannt werde und daß es in Rückſicht auf uns Beraubung (jedoch nur ſoweit wir uns dadurch der beſten Freiheit, die auf unſere Natur Bezug hat und in unſerer Macht iſt, ſelbſt berauben), in Rückſicht auf Gott aber Negation ſey. Hier aber wollen wir unterſuchen, ob das, wie Sie wollen, angenommene Böſe in Rückſicht auf Gott nur Negation genannt werden muß.

Auf das erſte glaube ich ſchon oben gewiſſermaßen geantwortet zu haben, und obwohl ich zugebe, daß, wenn ich weniger vollkommen bin als ein anderes Weſen, dieſes noch nichts Böſes in mir ſetzt, weil ich ja keinen beſſeren Zuſtand vom Schöpfer verlangen kann und es blos bewirken kann, daß mein Zuſtand nach Graden verſchieden iſt, ſo kann ich deßhalb doch nicht zugeben und geſtehen, daß ich, wenn ich ſchon unvollkommener bin, als ich vorher war und ich mir dieſe Unvollkommenheit durch meine Schuld ſchuf, ich inſofern um ſo ſchlechter ſey, wenn ich, ſage ich, mich ſelbſt, bevor ich je in Unvollkommenheit gefallen war, betrachte und mich mit anderen damals mit größerer Vollkommenheit, als ich, Begabten, vergleiche, ſo wird jene geringere Vollkommenheit nicht bös, ſondern nach den Graden weniger gut ſeyn. Wenn ich aber,

nachdem ich aus dem vollkommeneren Zuſtande herausgetreten und deſſen durch eigenen Unverſtand beraubt bin, mich ſelbſt mit meiner erſten Geſtalt, worin ich aus der Hand meines Schöpfers hervorging und vollkommener war, vergleiche, muß ich urtheilen, daß ich ſchlechter bin, als vorher; denn nicht der Schöpfer, ſondern ich ſelbſt habe mich dazu gebracht, denn meine Kräfte waren mir, wie Sie ſelbſt zugeſtehen, hinreichend, um mich vor dem Irrthume zu bewahren.

Was das zweite betrifft, ob nämlich das Böſe, welches nach Ihrer Anſicht in der Beraubung des beſſeren Zuſtandes beſteht, den nicht nur Adam, ſondern wir Alle durch vorſchnelle und ungeordnete Handlung verloren haben, ob es, ſage ich, in Rückſicht auf Gott reine Negation ſey, ſo müſſen wir, um dieſes mit geſundem Geiſte zu prüfen, ſehen, wie Sie den Menſchen hinſtellen und vor allem Irrthume von Gott abhängig machen, und wie Sie denſelben Menſchen nach dem Irrthume hinſtellen. Vor dem Irrthume beſchreiben Sie ihn ſo, daß ihm nicht mehr Weſenheit zukommt, als ihm die göttliche Erkenntniß und Macht ertheilt und wirklich überträgt, d. h. (wenn ich Sie recht verſtanden) daß der Menſch nicht mehr noch weniger Vollkommenheit haben kann, als Gott Weſenheit

in ihn gelegt hat, das heißt aber den Menſchen ſolcher Art von Gott abhängig zu machen, wie die Elemente, Steine, Pflanzen u. ſ. w. Wenn aber dieß Ihre Anſicht iſt, dann begreife ich nicht, was die Worte in den Prinzipien Thl. 1 Satz 15 heißen ſollen: „Da aber der Wille frei iſt, ſich zu beſtimmen, ſo folgt, daß wir die Macht haben, die Fähigkeit der Zuſtimmung innerhalb der Grenzen der Erkenntniß zu halten und hiemit zu bewirken, daß wir nicht in Irrthum verfallen.“ Scheint es nicht ein Widerſpruch, den Willen ſo frei, daß er ſich vor einem Irrthume bewahren kann und zugleich ſo abhängig von Gott zu machen, daß er nicht mehr noch weniger Vollkommenheit hervorbringen kann, als Gott ihm Weſenheit gegeben hat? In Bezug auf das zweite, nämlich: wie Sie den Menſchen nach dem Irrthume hinſtellen, ſagen Sie, daß der Menſch durch vorſchnelle Handlung, wenn er nämlich den Willen nicht in den Grenzen der Erkenntniß hält, ſich ſelbſt des vollkommneren Zuſtandes beraubt. Mir ſcheint aber, daß Sie ſowohl hier, als in den Prinzipien die beiden Extreme dieſer Beraubung näher hätten erklären ſollen, was er vor der Beraubung beſeſſen und was er nach dem Verluſte jenes vollkommenen Zuſtandes (wie Sie ihn nennen) ſich bewahrt

habe. Es wird zwar in den Prinzipien Thl. 1 Satz 15 gesagt, was wir verloren, aber nicht, was wir behalten haben. Die ganze Unvollkommenheit des Irrthums besteht also nur allein in der Beraubung der besseren Freiheit, was Irrthum genannt wird. Lassen Sie uns dieß immerhin nach jener Weise, die Sie aufstellen, prüfen. Sie nehmen nicht blos an, daß es so viele verschiedene Arten zu denken in uns gibt, wovon wir die einen, die des Willens, die andern die des Erkennens nennen, sondern daß auch eine solche Ordnung unter ihnen Statt findet, daß wir die Dinge nicht eher wollen müssen, bevor wir sie klar erkennen. Denn Sie behaupten, daß wir, wenn wir unsern Willen in den Grenzen der Erkenntniß halten, wir niemals irren werden, und daß es endlich in unserer Gewalt ist, den Willen in den Grenzen der Erkenntniß zu halten. Wenn ich dieß ernstlich überdenke, ist es nothwendig, daß eines von beiden wahr ist, entweder alles das, was gesetzt wird, ist fingirt, oder Gott hat uns diese Ordnung eingeprägt. Wenn er sie uns eingeprägt hat, wäre es nicht widersinnig zu behaupten, das sey ohne Endzweck geschehen und Gott verlange nicht, daß wir irgend eine Ordnung beobachten und befolgen müssen; wie können wir so von Gott

abhängig, ſowohl ſeyn als bleiben, denn wenn Niemand mehr noch weniger Vollkommenheit hat, als er Weſenheit erhalten hat, und wenn dieſe Kraft aus den Wirkungen erkannt werden müßte, ſo hat der, welcher ſeinen Willen über die Grenzen der Erkenntniß hinaus ausdehnt, nicht ſo viel Kräfte von Gott empfangen, ſonſt würde er ſie zur Wirkung bringen und folglich hat auch der, der irrt, von Gott nicht die Vollkommenheit, nicht zu irren, erhalten, ſonſt würde er nie irren. Denn nach Ihnen iſt ſo viel Weſenheit gegeben, als Vollkommenheit bewirkt wird. Sodann, wenn uns Gott ſo viel Weſenheit ertheilt hat, daß wir jene Ordnung beobachten können, wie wir ſie ja nach Ihrer Behauptung bewahren können, und wenn wir ſo viel Vollkommenheit hervorbringen, als wir Weſenheit erlangt haben, wie kommt es, daß wir jene Ordnung überſchreiten, wie, daß wir ſie überſchreiten können und daß wir den Willen nicht immer in den Grenzen der Erkenntniß halten? Drittens: Wenn ich von Gott ſo ſehr abhänge, wie ich es eben als Ihre Anſicht gezeigt habe, daß ich den Willen weder innerhalb noch außerhalb der Grenzen der Erkenntniß halten kann, wenn Gott mir nicht zum voraus ſo viel Weſenheit gegeben, und nach ſeinem Willen eines

oder das andere vorher bestimmt hat, wie kann mir also, wenn wir es tiefer betrachten, die Willensfreiheit durch den Gebrauch kommen? Scheint es nicht einen Widerspruch in Gott zu legen, daß er uns die Ordnung vorschreibt, wie wir unsern Willen in den Grenzen unserer Erkenntniß halten sollen und uns nicht so viel Wesenheit oder Vollkommenheit gehöre, daß wir sie beobachten, und wenn er uns nach Ihrer Ansicht so viel Vollkommenheit überlassen hat, so könnten wir gewiß nie irren, denn so viel Wesenheit wir besitzen, so viel Vollkommenheit müssen wir hervorbringen und stets die uns gegebenen Kräfte in unserem Wirken zeigen. Unsere Irrthümer sind aber ein Beweis, daß wir eine solche Macht, die von Gott so abhing (wie Sie annehmen), nicht besitzen; es muß demnach eins von beiden wahr seyn, entweder, daß wir von Gott nicht so abhängen, oder daß wir die Macht, nicht zu irren, in uns haben, die Macht, zu irren, aber haben wir, wie Sie annehmen, also hängen wir nicht so von Gott ab.

Aus dem Gesagten scheint nun klar die Unmöglichkeit hervorzugehen, daß das Böse, oder des besseren Zustandes Beraubtwerden, in Rücksicht auf Gott, Negation sey. Denn was bezeichnet: beraubt werden, oder den vollkommneren

Zuſtand aufgeben? Iſt es nicht ſo viel, als von der größeren zu der geringeren Vollkommenheit, und folglich von der größeren zu der geringeren Weſenheit übergehen, und von Gott in ein gewiſſes Maß von Vollkommenheit und Weſenheit verſetzt werden? Iſt es nicht ſo viel, als die Meinung aufzuſtellen, daß wir außer der vollkommenen Kenntniß von ihm, keinen andern Zuſtand erlangen können, wenn er es nicht anders beſchloſſen und gewollt hätte? Iſt es möglich, daß jenes, vom allwiſſenden und höchſtvollkommenen Weſen hervorgebrachte Geſchöpf, weil er wollte, daß es einen ſolchen Zuſtand der Weſenheit haben ſollte, ja, mit welchem Gott, um es in dieſem Zuſtande zu halten, beſtändig zuſammenwirkt, daß es, ſage ich, in der Weſenheit abwiche, d. h. in der Vollkommenheit außer der Kenntniß Gottes geringer würde? Hierin ſcheint ein Unſinn enthalten zu ſeyn, oder iſt es kein Unſinn, zu ſagen, Adam habe einen vollkommneren Zuſtand verloren, und ſey folglich zu jener Ordnung, die Gott in ſeine Seele gelegt hatte, untauglich geweſen, und Gott habe keine Kenntniß davon, wie beſchaffen und wie groß die Vollkommenheit war, die Adam verſcherzte? Kann man begreifen, daß Gott ein Weſen ſo abhängig macht, daß es nur eine Handlung dieſer Art daraus

ableitete, und dann wegen dieſer Handlung den vollkommneren Zuſtand verliere, abgeſehen davon, daß er die abſolute Urſache davon iſt, und dennoch keine Kenntniß davon habe. Ich gebe zu, daß zwiſchen einer Handlung, und dem einer Handlung anhängenden Böſen ein Unterſchied Statt findet; jedoch aber das überſteigt meine Begriffe, daß das Böſe, in Rückſicht auf Gott, eine Negation ſey, daß Gott die Handlung wiſſe, dieſelbe beſtimme und dabei mitwirke, und demnach das Böſe, was in jener Handlung iſt, ſowie deren Ausgang nicht kenne, ſcheint mir in Gott unmöglich zu ſeyn. Laſſen Sie uns denken, Gott wirke mit in meinem Zeugungsakte mit meiner Frau; denn es iſt etwas Poſitives, und folglich hat Gott eine genaue Kenntniß davon, aber, inſoweit ich jenen Akt mißbrauche, und es mit der Frau eines Andern, gegen mein gegebenes Verſprechen und meinen Schwur, zu thun habe, iſt jener Akt vom Böſen begleitet. Was wäre hier denn, in Rückſicht auf Gott, Negatives? Nicht, daß ich den Zeugungsakt begehe, denn ſoweit dieſer poſitiv iſt, wirkt Gott dabei mit. Es muß alſo jenes Böſe, was ihn begleitet, nur darin liegen, daß ich gegen das eigne Bündniß oder gegen Gottes Gebot mit einer Andern zu thun habe, mit der es mir nicht erlaubt iſt. Iſt

es nun aber begreiflich, daß Gott unsere Handlungen wissen, dabei mitwirken, und doch nicht wissen soll, mit wem wir jene Handlung hervorbringen, um so mehr, da Gott auch bei jener Handlung der Frau, mit der ich zu thun hatte, mitwirkte? Das von Gott zu denken, scheint gewagt. Betrachten Sie die Handlung des Tödtens, so weit es ein positiver Akt ist, wirkt Gott dabei mit, jedoch aber die Wirkung dieser Handlung, nämlich die Zerstörung eines Wesens, und die Auflösung eines göttlichen Geschöpfes, sollte er nicht wissen? Als ob sein eignes Werk Gott unbekannt wäre. (Ich fürchte Ihren Sinn nicht ganz zu begreifen, denn Ihre Begriffe sind zu scharfsinnig, als daß Sie einen so häßlichen Irrthum begingen.) Vielleicht suchen Sie zu behaupten, daß jene Handlungen, wie ich sie setze, rein gut und von keinem Bösen begleitet sind, aber dann kann ich nicht begreifen, was Sie das Böse nennen, welches auf die Beraubung des vollkommneren Zustandes folgt, und dann würde die Welt in ewiger und fortwährender Verwirrung liegen, und wir den Thieren gleichgestellt werden. Sehen Sie doch, welchen Nutzen diese Ansicht der Welt bringen würde!

Sie verwerfen die gewöhnliche Schilderung vom Menschen, und theilen einem jeden Menschen

ſo viel Vollkommenheit zu, als Gott ihm zu ſeinen Verrichtungen mitgetheilt hat. Auf dieſe Weiſe ſcheinen Sie mir aber anzunehmen, daß die Schlechten durch ihre Handlungen Gott ebenſo verehren, wie die Guten. Warum? Weil beide keine vollkommneren Handlungen hervorbringen können, als ihnen beiden Weſenheit gegeben iſt, und ſie durch ihr Wirken beweiſen. Auch in Ihrer zweiten Antwort ſcheinen Sie meiner Frage nicht zu genügen, indem Sie ſagen: „Je mehr Vollkommenheit eine Sache hat, um ſo mehr hat ſie auch Theil an der Göttlichkeit, und drückt um ſo mehr die Vollkommenheit Gottes aus. Da alſo die Guten unſchätzbar mehr Vollkommenheit haben, als die Böſen, ſo kann ihre Tugend mit der Tugend der Böſen nicht verglichen werden. Die Böſen ſind, weil ſie Gott nicht erkennen, nichts als ein Werkzeug in der Hand des Künſtlers, welches unbewußt dient, und im Dienen ſich abnutzt, die Guten dagegen dienen mit Bewußtſeyn, und werden im Dienen vollkommener.“ — Bei beiden aber iſt das wahr, daß ſie nicht in weiterem Umfange handeln können, denn je mehr Vollkommenheit dieſer vor jenem hervorbringt, deſto mehr Weſenheit hat er auch vor demſelben empfangen. Verehren demnach die Böſen mit ihrer geringen Vollkommenheit

Gott nicht ebenso, wie die Guten? Nach Ihrer Ansicht erheischt ja Gott nichts weiter von den Bösen, sonst hätte er mehr Wesenheit in sie gelegt, aber mehr Wesenheit hat er nicht gegeben, wie aus den Wirkungen ersichtlich, also verlangt er nicht mehr von ihnen. Und wenn nun ein Jeder insbesondere nicht mehr noch weniger thut, als Gott will, warum wäre der, der wenig thut, aber doch so viel, als Gott von ihm verlangt, Gott nicht ebenso genehm, als der Gute? Zudem scheinen Sie, sowie wir durch das Böse, welches eine Handlung begleitet, durch unsere Unklugheit, nach Ihrer Ansicht, den vollkommneren Zustand verlieren, so auch anzunehmen, daß wir durch die Beschränkung des Willens innerhalb der Grenzen der Erkenntniß, nicht nur so vollkommen bleiben als wir sind, sondern daß wir überdieß durch Dienen vollkommener werden. Dieß enthält nach meiner Ueberzeugung einen Widerspruch, wenn wir nur so weit von Gott abhängen, daß wir nicht mehr und nicht weniger Vollkommenheit hervorbringen können, als wir Wesenheit empfangen haben, d. h. als Gott wollte, daß wir dann durch Unklugheit schlechter, oder durch Klugheit besser werden sollten. Sie scheinen also nichts Anderes anzunehmen, als daß, wenn der Mensch so ist,

wie Sie ihn ſchildern, die Böſen durch ihre Werke Gott ebenſo verehren, wie die Guten durch die ihrigen, und wir auf dieſe Weiſe von Gott eben ſo abhängig gemacht werden, wie die Elemente, Steine, Pflanzen u. ſ. w.

Wozu diente alſo unſer Verſtand? Wozu die Macht, den Willen in den Grenzen der Erkenntniß zu halten? Weßhalb iſt uns jene Ordnung eingeprägt? Und ſehen Sie doch von der andern Seite, welcher Sache wir uns berauben, nämlich des ſorgfältigen und ernſten Nachdenkens, uns ſelbſt nach der Regel der Vollkommenheit Gottes und der uns eingeprägten Ordnung vollkommen zu machen; wir berauben uns des Gebetes und des Flehens zu Gott, durch die wir ſo oft außerordentlichen Troſt empfangen zu haben wahrnehmen, und wir berauben uns der ganzen Religion und aller jener Hoffnung und Beruhigung, die wir von dem Gebete und der Religion hoffen. Allein, wenn Gott keine Kenntniß vom Böſen hat, iſt es viel weniger glaublich, daß er das Böſe ſtrafen werde. Was ſind alſo noch für Gründe vorhanden, daß ich nicht jegliche Schandthat, wenn ich nur dem Richter entgehe, mit Begierde vollführe? Warum ſoll ich nicht durch die verwerflichſten Mittel mir Reichthum erwerben, warum nicht ohne Unterſchied, wohin mich

die Sinnlichkeit reißt, das, was mir angenehm iſt, vollführen? Sie werden ſagen, weil man die Tugend an und für ſich ſelbſt lieben müſſe. Wie kann ich aber die Tugend lieben? es iſt mir nicht ſo viel Weſenheit und Vollkommenheit mitgetheilt, und wenn man ſo viel Beruhigung aus dieſem wie aus jenem haben kann, wozu thue ich mir Gewalt an, den Willen in den Grenzen der Erkenntniß zu halten? Warum thue ich nicht das, wozu mich die Leidenſchaft treibt? Warum tödte ich nicht heimlich einen Menſchen, der mir irgendwo im Wege ſteht? u. ſ. w. Sehen Sie, wie wir allen Böſen und allem Böſen Thür und Thor öffnen? wir machen uns den Klötzen und alle unſere Handlungen den Bewegungen der Uhren gleich.

Nach dem Geſagten ſcheint mir der Ausſpruch ſehr gewagt, daß man blos uneigentlich ſagen kann, wir ſündigen gegen Gott; denn wozu dient die uns gegebene Macht, den Willen in den Grenzen der Erkenntniß zu halten, wenn wir durch Ueberſchreitung derſelben nicht gegen jene Ordnung ſündigen? Sie werden vielleicht entgegnen, das ſey keine Sünde gegen Gott, ſondern gegen uns ſelbſt; denn wenn man von uns eigentlich ſagte, daß wir gegen Gott ſündigen, müßte man auch ſagen, daß etwas gegen

den Willen Gottes geſchehe, was Ihnen zufolge unmöglich iſt. Alſo auch die Sünde. Inzwiſchen muß eines von beiden wahr ſeyn, daß Gott entweder will oder nicht will; wenn er will, wie kann das Böſe in Rückſicht auf ihn ſeyn? wenn er nicht will, ſo würde es nach Ihrer Meinung nicht geſchehen. Obwohl dieß aber nach Ihrer Anſicht einen Unſinn in ſich begriffe, ſo ſcheint es doch höchſt gefährlich, den vorerwähnten Unſinn zuzulaſſen; wer weiß, ob ich bei ſorgfältiger Unterſuchung nicht ein Mittel finden könnte, um dieſes auf irgend eine Weiſe auszugleichen.

Und ſomit will ich die Unterſuchung Ihres Briefes nach meiner erſten Hauptregel endigen. Bevor ich jedoch zur Unterſuchung nach der zweiten Regel übergehe, will ich noch zwei Dinge vorausſtellen, die Ihren Brief betreffen, und die Sie in den Prinzipien Theil I, Satz 15 geſchrieben haben. Das erſte iſt, daß Sie behaupten, „wir könnten den Willen und die Urtheilskraft in den Grenzen der Erkenntniß zurückhalten," was ich durchaus nicht zugeben kann. Denn wäre das wahr, ſo würde ſich unter den Unzähligen ein Menſch finden, den man mit jener Macht begabt ſähe; es kann auch Jeder an ſich erfahren, daß er, welche Kräfte er auch

aufwende, dieſen Zweck doch nicht erreichen kann, und wer daran zweifelt, mag ſich ſelbſt prüfen, wie oft auch dann, wenn er ſeine höchſte Kraft aufbietet, die Leidenſchaften im Widerſpruche mit der Erkenntniß ſeiner Vernunft ſtehen. Sie werden aber ſagen, daß es, wenn wir darin weniger leiſten, nicht daher kömmt, weil es unmöglich iſt, ſondern weil wir nicht den hinreichenden Fleiß anwenden. Ich antworte hierauf, daß, wenn es möglich wäre, wenigſtens unter ſo vielen Tauſenden Einer gefunden würde. Aber unter allen Menſchen hat nicht Einer exiſtirt, oder exiſtirt jetzt keiner, der ſich zu rühmen wagte, er ſey nicht in Irrthümer verfallen. Was kann man davon für beſſere Gründe anführen, als die Beiſpiele ſelbſt? Wenn es wenige gäbe, würde es einen geben, da es aber gar keinen gibt, ſo gibt es auch davon keinen Beweis. Sie würden wiederum entgegnen, wenn es möglich iſt, daß ich dadurch, daß ich mein Urtheil zurück-, und den Willen in den Grenzen der Erkenntniß halte, einmal bewirken kann, daß ich nicht irre, warum kann ich bei Anwendung deſſelben Fleißes dieſes nicht immer bewirken? Ich erwidere: Ich kann nicht ſehen, daß, weil wir heute ſo viele Kräfte haben, wir immer darin verharren; einmal kann ich in einer

Stunde, wenn ich alle Nerven anſpanne, einen Weg von zwei Meilen in einer Stunde zurücklegen, aber ich kann das nicht immer; ſo kann ich mich mit höchſter Anſtrengung einmal vor dem Irrthume bewahren, aber, um es immer zu thun, fehlen nur die Kräfte. Es ſcheint mir klar, daß der erſte Menſch, als er aus der Hand jenes vollkommenen Künſtlers hervorging, mit jenen Kräften begabt war, daß er aber (wenn ich mit Ihnen übereinſtimme) durch nicht hinlänglichen Gebrauch oder durch Mißbrauch jener Kräfte den vollkommenen Zuſtand verloren habe, worin er das leiſten konnte, was früher in ſeinem freien Willen lag. Und das würde ich durch viele Gründe beſtätigen, wenn es nicht zu weitſchweifig wäre. Und in dieſem Punkte, glaube ich auch, beruht das ganze Weſen der heiligen Schrift, welche deßhalb von uns in Ehren gehalten werden muß, weil ſie uns das lehrt, was unſer natürlicher Verſtand ſo klar beſtätigt, nämlich daß der Verluſt unſerer erſten Vollkommenheit durch unſere Unklugheit geſchehen ſey. Was iſt alſo nöthiger, als die Berichtigung jenes Falles? und den gefallenen Menſchen zu Gott zurückzuführen, iſt auch der einzige Zweck der heiligen Schrift.

Das zweite iſt, daß Sie in den Prinzipien

Th. 1, S. 15 behaupten: „Die Dinge klar und beſtimmt zu erkennen, widerſtreite der Natur des Menſchen," woraus Sie denn den Schluß ziehen: „„es ſey viel beſſer, ſelbſt verworrenen Dingen beizupflichten und die Freiheit auszuüben, als immer gleichgültig, d. h. auf der tiefſten Stufe der Freiheit zu bleiben."" Dieſen Schluß zuzugeben, hindert mich die Unklarheit, denn das zurückgehaltene Urtheil erhält uns in demſelben Zuſtand, in dem wir vom Schöpfer erſchaffen ſind. Dingen aber verworren beizuſtimmen, heißt nichtverſtandenen Dingen, und eben ſo leicht dem Wahren als dem Falſchen beiſtimmen. Und wenn wir, wie Descartes irgendwo lehrt, jene Ordnung in der Beiſtimmung nicht beibehalten, welche Gott zwiſchen unſerer Erkenntniß und unſerem Willen feſtgeſtellt hat, daß wir nämlich nur dem klar Erkannten beiſtimmen ſollen, ſo ſündigen wir, wenn wir auch dann zufällig auf das Wahre gerathen, dennoch, weil wir das Wahre nicht in jener Ordnung, welche Gott wollte, auffaſſen; und ſo wie alſo das Verhindern der Beiſtimmung uns in dem Zuſtande erhält, worin wir von Gott geſetzt ſind, ſo macht auch eine verworrene Beiſtimmung unſern Zuſtand ſchlechter, denn ſie legt den Grund zum Irrthume, wodurch wir dann den vollkom-

menen Zuſtand verlieren. Aber ich höre Sie ſagen: Iſt es nicht beſſer, daß wir uns vollkommener machen, ſelbſt durch Beiſtimmung zu verworrenen Dingen, als daß wir durch Nichtbeiſtimmung immer auf der tiefſten Stufe der Vollkommenheit und Freiheit bleiben? Aber außerdem, daß wir dieſes geleugnet und gewiſſermaßen gezeigt haben, daß wir uns nicht beſſer, ſondern ſchlechter gemacht haben, ſcheint es uns auch unmöglich und ſo zu ſagen ein Widerſpruch, daß Gott ſeine Erkenntniß der von ihm ſelbſt beſtimmten Dinge weiter ausdehne, als diejenigen, die er uns gegeben, ja daß Gott alsdann die abſolute Urſache unſerer Irrthümer in ſich begreife. Auch ſteht dieſem nicht entgegen, daß wir Gott nicht anklagen können, daß er uns mehr übertragen ſollte, als er uns übertrug; denn hierzu war er nicht gehalten. Es iſt zwar wahr, daß Gott nicht gehalten iſt, mehr zu geben, als er gegeben hat; aber die höchſte Vollkommenheit Gottes bringt es auch mit ſich, daß ein aus ihm hervorgehendes Geſchöpf keinen Widerſpruch in ſich habe, ſo wie dann zu folgen ſcheint. Nirgends in der erſchaffenen Natur, außer in unſerer Erkenntniß, finden wir das Wiſſen; zu welchem anderen Zwecke wäre uns die Erkenntniß gegeben, als

um Gottes Werke zu betrachten und zu erkennen. Und was scheint augenscheinlicher hieraus zu folgen, als daß es eine Harmonie zwischen den zu erkennenden Dingen und unserer Erkenntniß geben muß?

Wenn ich Ihren Brief in Betreff des eben Gesagten nach meiner zweiten Hauptregel prüfte, würden wir noch mehr, als in der ersten, uneins seyn. Denn mir scheint (wenn ich irre, führen Sie mich auf den rechten Weg), daß Sie der heiligen Schrift nicht jene unfehlbare Wahrheit und Göttlichkeit zuschreiben, die nach meiner Ueberzeugung darin ist. Es ist zwar wahr, daß Sie, wie Sie sagen, glauben, daß Gott die Dinge der heiligen Schrift den Propheten geoffenbart hat, aber nur so unvollkommen, daß es, wenn es so ist, wie Sie annehmen, einen Widerspruch in Gott enthielte. Denn wenn Gott sein Wort und seinen Willen den Menschen offenbarte, so hat er es ihnen gewiß zu einem Zwecke und klar geoffenbart. Wenn nun die Propheten aus jenem Worte, welches sie empfangen hatten, das Gleichniß gebildet hätten, so hätte Gott es entweder gewollt oder nicht gewollt; wenn er es gewollt hätte, daß sie daraus ein Gleichniß bilden sollten, d. h. daß sie von seinem Sinne abirrten, so wäre Gott

die Ursache dieses Irrthums, und er würde etwas, was ihm entgegen wäre, wollen; wenn er es nicht gewollt hätte, so war es unmöglich, daß die Propheten das Gleichniß daraus bildeten. Ueberdem ist es glaublich, daß, wenn man supponirt, Gott habe sein Wort den Propheten gegeben, daß er es ihnen so gegeben hat, daß sie nach dessen Empfangen nicht mehr geirrt haben; denn Gott mußte mit der Offenbarung seines Wortes doch einen gewissen Zweck haben. Er kann sich aber nicht den Zweck vorsetzen, die Menschen in Irrthum zu führen, denn das wäre in Gott ein Widerspruch. Auch kennte der Mensch gegen den Willen Gottes nicht irren, denn das kann Ihnen zufolge nicht geschehen; außerdem kann man von jenem höchst vollkommenen Gotte nicht glauben, daß er erlaube, daß seinem Worte, das er den Propheten gegeben, von den Propheten, um es dem Volke zu erklären, ein anderer Sinn beigelegt wurde, als Gott wollte. Denn wenn wir annehmen, daß Gott den Propheten sein Wort überlassen habe, behaupten wir zugleich, daß Gott den Propheten auf außerordentliche Weise erschienen sey oder mit ihnen gesprochen habe. Wenn nun die Propheten aus diesem überlieferten Werke ein Gleichniß bilden, d. h. ihm einen andern Sinn

beilegen, als Gott ihm beigelegt haben wollte, so hätte Gott sie das gelehrt. Es ist auch sowohl in Rücksicht auf die Propheten unmöglich, als in Rücksicht auf Gott ein Widerspruch, daß die Propheten einen andern Sinn hätten haben können, als Gott wollte, daß sie haben sollten.

Daß Gott sein Wort so geoffenbart habe, wie Sie meinen, beweisen Sie zu wenig, daß er nämlich blos Heil und Verderben geoffenbart, gewisse Mittel zu diesem Zwecke verordnet habe; und daß Heil und Verderben nur die Wirkungen der verordneten Mittel seyen. Denn gewiß, wenn die Propheten Gottes Wort mit diesem Sinne empfangen hätten, welche Gründe hätten sie gehabt, ihm einen andern Sinn zuzuschreiben. Sie liefern aber auch keinen Beweis, wodurch Sie uns überführen, Ihre Meinung über die Propheten gelten zu lassen. Wenn Sie aber glauben, der Beweis sey der, daß sonst jenes Wort viele Unvollkommenheiten und Widersprüche in sich schließt, so sage ich, daß dieses blos gesagt, nicht aber bewiesen wird. Und wer weiß, wenn beide Sinnesarten vorgebracht würden, welche die geringeren Unvollkommenheiten in sich schließt. Endlich hatte das höchstvollkommene Wesen wohl erkannt, was das Volk begreifen kann, und welches die beste Methode sey, nach

welcher das Volk unterrichtet werden muß. — Was den zweiten Satz Ihrer ersten Frage betrifft, so fragen Sie sich selbst, warum Gott dem Adam verbot, vom Baume zu essen, da er doch das Gegentheil beschlossen hatte; Sie antworten aber, daß der an Adam ergangene Befehl blos darin bestehe, daß nämlich Gott dem Adam offenbarte, das Essen vom Baume sey Ursache des Todes, so wie er uns durch die natürliche Vernunft offenbarte, daß das Gift tödtlich sey. Wenn man annimmt, daß Gott dem Adam etwas untersagt habe, was sind dann die Gründe, daß ich mehr an die Art des Verbotes glaube, welche Sie angeben, als an die, welche die Propheten anführen, denen Gott selbst die Art des Verbotes geoffenbart hat? Sie werden sagen, mein Verbietungsgrund ist natürlicher und deßhalb mehr der Wahrheit und Gott angemessen, aber das Alles leugne ich. Ich begreife auch nicht, daß Gott uns durch die natürliche Erkenntniß geoffenbart hat, daß Gift tödtlich ist, und ich sehe die Gründe nicht, wodurch ich je wüßte, daß etwas giftig sey, wenn ich nicht die bösen Wirkungen des Giftes bei Andern gesehen und gehört hätte. Daß Menschen, die das Gift nicht kennen, unwissend davon essen und sterben, lehrt uns die tägliche

Erfahrung. Sie werden sagen, wenn die Menschen wüßten, daß jenes Gift ist, so würde es ihnen auch nicht verborgen seyn, daß es bös ist. Ich antworte aber, daß Niemand Kenntniß vom Gift hat oder haben kann, wer nicht gesehen oder gehört hat, daß sich Jemand durch den Gebrauch davon Schaden zugefügt habe; und nehmen wir den Fall an, daß wir bis auf diesen Tag niemals gesehen oder gehört haben, daß sich Jemand durch den Gebrauch desselben geschadet habe, so würden wir es nicht nur jetzt noch nicht wissen, sondern es auch ohne Furcht zu unserm eigenen Schaden gebrauchen, wie wir solche Wahrheiten täglich lernen können.

Was erfreut in diesem Leben den reinen und aufs Höhere gerichteten Geist mehr, als die Betrachtung jener vollkommenen Göttlichkeit? Denn so wie er sich mit dem Vollkommensten beschäftigt, so muß er auch das Vollkommenste, was in den Bereich unserer endlichen Erkenntniß fallen kann, in sich enthalten. Ich weiß im Leben nichts, was ich mit jener Freude vertauschen möchte; in ihr kann ich vom Verlangen nach dem Himmlischen getrieben, viele Zeit verbringen, aber auch zugleich von Trauer erfüllt werden, wenn ich sehe, daß so Vieles meiner endlichen Erkenntniß versagt ist. Die Trauer

ſtille ich aber mit jener Hoffnung, die ich beſitze, die mir theurer als das Leben iſt, daß ich nach dieſem Leben exiſtiren und dauern, und jene Göttlichkeit mit größerer Vollkommenheit als jetzt anſchauen werde. Wenn ich bei Betrachtung des kurzen und vorüberfliegenden Lebens, in welchem ich in jedem Momente den Tod erwarte, glauben müßte, daß ich ein Ende haben und jene heilige und erhabenſte Anſchauung entbehren werde, ſo wäre ich gewiß unter allen Geſchöpfen, denen die Kenntniß ihres Endes mangelt, am elendſten, denn die Todesfurcht würde mich vor dem Tode elend machen, und nach dem Tode wäre ich völlig nichts und folglich elend, weil ich jener göttlichen Anſchauung beraubt wäre. Dahin aber ſcheinen mich Ihre Meinungen zu führen, daß, wenn ich hier zu ſeyn aufhöre, ich auch auf ewig aufhörte, da im Gegentheil jenes Wort und der Wille Gottes mich durch ihr inneres Zeugniß in meiner Seele tröſten, daß ich mich nach dieſem Leben dereinſt in einem vollkommeneren Zuſtande durch Anſchauung der höchſt vollkommenen Göttlichkeit erfreuen werde. Gewiß, mag auch dieſe Hoffnung ſich dereinſt als falſch erweiſen, ſo macht ſie mich doch glückſelig, während ich hoffe. Und das Einzige, was ich mit Gebeten, Flehen und frommen Wünſchen

von Gott verlange und verlangen werde (könnte ich doch dazu noch mehr beitragen!), so lange mein Geist diese Glieder regiert, ist: daß es ihm gefallen möge, mich durch seine Güte so glückselig zu machen, daß, wenn sich dieser Körper auflöst, ich ein erkennendes Wesen bleibe, zur Anschauung jener vollkommensten Göttlichkeit, und wenn ich dieses nur verlange, so ist es mir gleich, was man hier glaubt, was man sich gegenseitig überzeugt, ob etwas auf die natürliche Erkenntniß sich gründet, oder von derselben begriffen werden kann, oder nicht. Das, das allein ist mein Wunsch, mein Verlangen, mein beständiges Gebet, daß Gott diese Gewißheit in meiner Seele bekräftige, und wenn ich sie besitze (weh mir Unglückseligem, wenn ich darum käme!) meine Seele vor Verlangen ausrufe: wie der Hirsch nach den Wasserbächen lechzet, so verlangt meine Seele nach dir, o lebendiger Gott! O wann wird der Tag kommen, an dem ich bei dir seyn und dich anschauen werde! Wenn ich nur dieses habe, dann bin ich im Besitze meines ganzen Seelenstrebens meines Verlangens. Weil aber unser Thun Gott mißfällt, so sehe ich, Ihrer Ansicht zufolge, jene Hoffnung nicht. Ich sehe auch nicht ein, daß Gott (wenn man von ihm in menschlicher

Weiſe ſprechen darf) uns, wenn er an unſerm Thun und Lobpreiſen kein Vergnügen hat, geſchaffen und erhalten hätte. Wenn ich aber in Ihrer Meinung mich irre, ſo bitte ich um Ihre Erklärung. Doch ich habe mich, und vielleicht auch Sie, länger als gewöhnlich aufgehalten. Ich will jedoch aus Mangel an Raum hier ſchließen. Von all dieſem bin ich begierig, die Löſung zu ſehen. Vielleicht habe ich hie und da einen Schluß aus Ihrem Briefe gezogen, der vielleicht nicht Ihre Meinung ſeyn wird; ich ſehne mich jedoch, über dieſe Sache Ihre Aufklärung zu hören.

Jüngſt war ich mit Ergründung gewiſſer Attribute Gottes beſchäftigt, wobei mir Ihr Anhang von nicht geringem Nutzen war. Ich habe ihren Sinn nur etwas weitläufiger entwickelt, der mir nur Beweiſe zu geben ſcheint, und darum bin ich über die Behauptung in der Vorrede erſtaunt, daß Sie nicht ſelbſt jener Anſichten ſeyen, ſondern verbunden geweſen ſeyen, ihrem Schüler verſprochenermaßen die carteſiſche Philoſophie zu lehren, und daß Sie bei weitem eine ganz andere Meinung ſowohl über Gott, als über die Seele, beſonders über den Willen der Seele hegten. Ich erſehe auch aus den Worten jener Vorrede, daß Sie dieſe meta-

physischen Betrachtungen in Kurzem ausführlicher herausgeben werden; beides erwarte ich sehnlich, denn ich hoffe etwas Besonderes davon. Indeß habe ich nicht die Gewohnheit, Jemanden durch Lob in die Wolken zu heben. Ich habe dieses mit aufrichtigem Herzen und rückhaltsloser Freundschaft geschrieben, wie Sie es in Ihrem Briefe verlangt haben, und mit der Absicht, die Wahrheit ans Licht zu bringen. Entschuldigen Sie die gegen meine Absicht allzu große Weitschweifigkeit. Wenn Sie mir darauf antworten, werden Sie mich äußerst verbinden. Ich bin nicht dagegen, wenn Sie mir in der Sprache, in der ich erzogen bin, oder in einer andern, wenn es nur lateinisch oder französisch ist, schreiben wollen; doch bitte ich Sie, die Antwort in gleicher Sprache zu schreiben, weil ich Ihren Sinn in derselben gut verstand, was vielleicht in der lateinischen Sprache nicht der Fall wäre. So werden Sie mich verbinden und ich werde seyn und bleiben

Ew. Wohlgeboren ergebenster Diener
W. van Blyenbergh.

Dortrecht, 16. Januar 1665.

Nachschrift. In Ihrer Antwort wünschte ich ausführlicher belehrt zu werden, was Sie unter „Negation in Gott" verstehen.

34. Brief.

Spinoza an W. van Blyenbergh.

Mein Herr und Freund!

Als ich Ihren erſten Brief las, glaubte ich, daß unſere Meinungen beinahe übereinſtimmten, aber aus dem zweiten, den ich den 21. d. M. erhielt, ſehe ich, daß dieſes keineswegs der Fall iſt, und daß wir nicht nur darüber, was bereits aus den erſten Prinzipien hergeholt werden muß, ſondern auch über dieſe Prinzipien ſelbſt uneins ſind; ſo daß ich kaum glaube, daß wir uns durch Briefwechſel werden belehren können, denn ich ſehe, daß Sie keinen Beweis, und wäre er auch nach den Geſetzen des Beweiſes der gediegenſte, gelten laſſen, der nicht zu jener Auslegung ſtimmt, den entweder Sie ſelbſt oder andere Ihnen nicht unbekannte Theologen der h. Schrift geben. Wenn Sie aber annehmen, daß Gott durch die h. Schrift klarer und wirkſamer ſpricht, als durch das Licht der natürlichen Erkenntniß, welches er uns auch gegeben hat, und beſtändig durch ſeine göttliche Weisheit feſt und unverdorben erhält, ſo haben Sie triftige Gründe, ihre Erkenntniß zu den Anſichten hinzuneigen, welche ſie der h. Schrift beilegen, denn ich ſelbſt könnte es dann nicht anders thun.

Was mich aber betrifft, der ich offen und geradezu geſtehe, die h. Schrift nicht zu verſtehen, obwohl ich mehre Jahre darauf verwendet habe, und weil es mir nicht entging, daß ich, wenn ich einen feſten Beweis erlangt habe, nicht in ſolche Gedanken verfallen kann, daß ich je an demſelben zweifeln könne, ſo beruhige ich mich vollkommen bei dem, was mir die Erkenntniß zeigt, ohne alle Beſorgniß, daß ich mich in dieſer Sache betrogen habe, noch daß die heil. Schrift, obwohl ich ſie nicht erforſche, ihr widerſprechen könne, weil die Wahrheit der Wahrheit nicht widerſtreitet, wie ich ſchon früher in meinem Anhange (das Kapitel kann ich nicht nennen, denn ich habe das Buch hier auf dem Lande nicht bei mir) klar gezeigt habe; und wenn ich die Frucht, die ich bereits aus der natürlichen Erkenntniß pflückte, auch einmal als falſch erkennen würde, ſo würde es mich glücklich machen, weil ich genieße und das Leben nicht in Trauer und Seufzen, ſondern in Ruhe, Freude und Heiterkeit zu verbringen trachte, und ich dadurch um eine Stufe höher ſteige. Ich anerkenne indeſſen (was mir die höchſte Genugthuung und Seelenruhe gewährt), daß Alles durch die Macht des höchſt vollkommenen We-

ſens und ſeinen unveränderlichen Beſchluß ſo geſchieht.

Um jedoch zu Ihrem Briefe zurückzukehren, ſage ich Ihnen, daß ich Ihnen von ganzem Herzen beſtens danke, daß Sie mir Ihre gegenwärtige Art zu philoſophiren eröffnet haben, doch dafür, daß Sie Derartiges, wie Sie aus meinem Briefe ableiten wollen, mir andichten, habe ich Ihnen keinen Dank. Welchen Grund, ich bitte Sie, hat Ihnen mein Brief gegeben, um mir ſolche Meinungen anzudichten, daß nämlich die Menſchen den Thieren gleich ſeyen, daß die Menſchen nach Art der Thiere ſterben und untergehen, daß unſere Werke Gott mißfallen u. ſ. w. (obgleich wir in dieſem letzten Punkte durchaus uneins ſind, weil ich Sie anders nicht begreife, als daß Sie meinen, Gott erfreue ſich an unſern Werken, wie Einer, der ſeinen Zweck erlangt hat, darüber, daß eine Sache nach Wunſch ging). Was mich betrifft, habe ich gewiß klar geſagt, daß die Guten Gott verehren und durch beſtändige Verehrung vollkommener werden, Gott zu lieben; heißt das, ſie den Thieren gleich machen, oder daß ſie, wie Thiere, zu Grunde gehen, oder endlich, daß ihre Werke Gott mißfallen? Wenn Sie meinen Brief mit größerer Aufmerkſamkeit geleſen hätten, hätten Sie klar erkannt,

daß unſere Meinungsverſchiedenheit blos darin liegt, ob Gott als Gott, d. h. abſolut, ohne ihm menſchliche Attribute beizulegen, die Vollkommenheit, welche die Guten empfangen, ihnen mittheile (wie ich annehme), oder als Richter, welches letztere Sie meinen, und deßhalb verwerfen, daß die Böſen, weil ſie nach Gottes Beſchluß thun, was ſie können, Gott ebenſo als wie die Guten dienen. Jedoch aber nach meinen Worten folgt das keineswegs, weil ich Gott nicht als Richter einführe, und daher ſchätze ich die Werke nach der Beſchaffenheit des Werkes, nicht aber nach der Macht des Wirkenden, und der dem Werke folgende Lohn folgt ihm ſo nothwendig als aus der Natur des Dreiecks folgt, daß deſſen drei Winkel zweien rechten gleich ſeyn müſſen. Das wird jeder einſehen, der nur darauf achtet, daß unſere höchſte Glückſeligkeit in der Liebe zu Gott beſteht, und daß dieſe Liebe nothwendig aus der Erkenntniß Gottes, die uns ſo ſehr empfohlen wird, fließt. Das aber kann allgemein ganz leicht bewieſen werden, wenn man nur auf die Natur des göttliches Beſchluſſes aufmerkſam iſt, wie ich in meinem Anhange erklärt habe. Aber ich geſtehe, daß Alle, die die göttliche Natur mit der menſchlichen vermengen, zu dieſem Verſtändniſſe ſehr untauglich ſind.

Ich war Willens, dieſen Brief hier zu endigen, um Ihnen nicht weiter mit Dingen zur Laſt zu ſeyn, die nur (wie aus dem ſehr ergebenen Zuſatze am Ende Ihres Briefes klar iſt) zu Scherz und Gelächter dienen, aber zu nichts frommen. Um jedoch nicht Ihr Geſuch ganz abzuweiſen, will ich weiter fortfahren, um die Worte Negation und Beraubung zu erklären und in Kürze das zu berühren, was nothwendig iſt, um den Sinn meines vorigen Briefes deutlicher zu entwickeln.

Ich ſage demnach zuerſt, daß Beraubung nicht der Akt des Beraubens iſt, ſondern nur die einfache und reine Abweſenheit, die an ſich nichts iſt; denn es iſt nur ein Verſtandesding oder die Denkweiſe, die wir bilden, wenn wir Sachen mit einander vergleichen. Wir ſagen z. B. der Blinde iſt des Geſichts beraubt, weil wir uns ihn leicht als ſehend vorſtellen, oder dieſe Vorſtellung daher entſteht, daß wir ihn wie andere Sehende, oder daß wir ſeinen gegenwärtigen Zuſtand mit ſeinem früheren, da er ſah, vergleichen, und wenn wir dieſen Mann auf dieſe Weiſe betrachten, nämlich mit Vergleichung ſeiner Natur mit der Natur Anderer, oder mit ſeiner früheren, dann ſagen wir, daß das Sehen zu ſeiner Natur gehört und deßhalb ſagen wir,

er ſey deſſen beraubt. Aber wenn man Gottes Beſchluß und deſſen Natur betrachtet, ſo können wir von jenem Menſchen ebenſowenig, als von einem Steine behaupten, er ſeye des Geſichtes beraubt, weil dann in dieſer Zeit jenem Menſchen nicht weniger ohne Widerſpruch das Sehen zukommt, als dem Steine; „weil nicht mehr zu jenem Menſchen gehört und ſein iſt, als das, was die göttliche Erkenntniß und der göttliche Wille ihm ertheilt hat.“ Und deßhalb iſt Gott nicht weniger die Urſache von jenem Nichtſehen, als von dem Nichtſehen des Steines; was die reine Negation iſt. „So auch, wenn wir auf die Natur des Menſchen, der von dem Verlangen der Wolluſt geleitet wird, achten, und das gegenwärtige Verlangen mit jenem, welches die Guten haben, oder mit dem, welches er ſonſt ſelbſt hatte, vergleichen, ſo ſagen wir, jener Menſch ſey des beſſeren Verlangens beraubt, weil wir dann von ihm urtheilen, daß ihm das Verlangen nach Tugend zukomme. Das können wir nicht thun, wenn wir auf die Natur des göttlichen Beſchluſſes und der göttlichen Erkenntniß achten, denn in dieſem Betracht gehört jenes beſſere Verlangen eben ſo wenig zur Natur jenes Menſchen in jener Zeit, als zur Natur des Teufels oder eines Steines;“ und deßhalb iſt in

dieſem Betracht das beſſere Verlangen nicht Beraubung, ſondern Negation. Beraubung iſt demnach nichts Anderes, als etwas an einer Sache verneinen, wovon wir urtheilen, es gehöre zu ihrer Natur, und Negation nichts Anderes, als etwas an einer Sache verneinen, weil es nicht zu ihrer Natur gehört; und daraus ergibt ſich, weßhalb das Verlangen Adams nach irdiſchen Dingen, nur in Rückſicht auf unſere, nicht aber auf Gottes Erkenntniß bös war; denn wußte auch Gott Adams vergangenen und gegenwärtigen Zuſtand, ſo erkannte er doch deßwegen nicht, daß Adam ſeines vergangenen Zuſtandes beraubt ſey, d. h. daß der vergangene zu ſeiner Natur gehöre, dann hätte Gott etwas gegen ſeinen Willen, d. h. gegen ſeine eigene Erkenntniß erkannt. Wenn Sie dieß recht verſtanden hätten und zugleich auch, daß ich jene Freiheit, welche Descartes dem Geiſte zuſchreibt, nicht zugebe, wie E. M. in der Vorrede in meinem Namen bezeugt hat, ſo würden Sie in meinen Worten auch nicht den geringſten Widerſpruch finden. Aber ich ſehe, daß ich viel beſſer gethan hätte, wenn ich in meinem erſten Briefe mit den Worten des Descartes geantwortet hätte, nämlich, daß wir nicht wiſſen können, wie unſere Freiheit, und was von ihr abhängt, mit

Gottes Vorsehung und Freiheit übereinstimme (wie ich im Anhange an mehren Orten gethan habe), so daß wir aus Gottes Schöpfung keinen Widerspruch in unserer Freiheit finden können, weil wir nicht fassen können, wie Gott die Dinge schuf, und (was dasselbe ist) wie er sie erhält. Ich glaubte aber, daß Sie die Vorrede gelesen hätten und ich, wenn ich nicht aus meiner inneren Ueberzeugung antwortete, gegen die Pflicht der Freundschaft sündigen würde, die ich von Herzen anbet. Doch, das hat nichts auf sich. Weil ich jedoch sehe, daß Sie den Sinn des Descartes bis jetzt nicht recht begriffen haben, so bitte ich auf folgende zwei Dinge Acht zu haben:

1) daß weder ich, noch Descartes je gesagt haben, es gehöre zu unserer Natur, daß wir unsern Willen in den Grenzen der Erkenntniß halten sollen, sondern nur, daß Gott uns eine bestimmte Erkenntniß und einen unbestimmten Willen gegeben hat, jedoch so, daß wir nicht wissen, zu welchem Zwecke er uns geschaffen hat; ferner, daß der solchermaßen unbestimmte, oder vollkommene Wille uns nicht nur vollkommen macht, sondern auch, wie ich Ihnen in Folgendem sagen werde, daß er uns auch sehr nothwendig ist.

2) daß unſere Freiheit weder in irgend einer Zufälligkeit, noch in einer Gleichgültigkeit beruht, ſondern in der Art der Bejahung oder Verneinung, ſo daß wir, je weniger gleichgültig wir eine Sache bejahen oder verneinen, deſto freier ſind. Z. B. wenn Gottes Natur uns bekannt iſt, ſo folgt das Behaupten, daß Gott exiſtirt, ſo nothwendig aus unſerer Natur, als es aus der Natur des Dreiecks folgt, daß deſſen drei Winkel zweien rechten gleich ſind, und doch ſind wir dann am freieſten, wenn wir eine Sache auf ſolche Weiſe bejahen. Weil aber dieſe Nothwendigkeit nichts Anderes iſt, als Gottes Beſchluß, wie ich in meinem Anhange klar gezeigt habe, ſo kann man daraus gewiſſermaßen erkennen, unter welcher Bedingung wir eine Sache frei thun und deren Urſache ſind, und daß dieß nicht hindert, daß wir ſie nothwendig und nach Gottes Beſchluß thun. Dieß, ſage ich, können wir gewiſſermaßen verſtehen, wenn wir etwas bejahen, was wir klar und beſtimmt begreifen, wenn wir aber etwas, was wir nicht klar und beſtimmt faſſen, behaupten, d. h. wenn wir zugeben, daß der Wille die Grenzen unſerer Erkenntniß überſchreite, dann können wir jene Nothwendigkeit und Gottes Beſchlüſſe nicht ſo begreifen, ſondern wohl unſere Freiheit, welche unſer Wille

stets in sich schließt (in welchem Betrachte unsere Werke allein gut oder bös genannt werden). Und wenn wir dann unsere Freiheit mit Gottes Beschluß und fortwährendem Erschaffen zu vereinen suchen, verneinen wir das, was wir klar und bestimmt erkennen, mit dem, was wir nicht begreifen, und deßhalb versuchen wir es vergebens. Es genügt uns also zu wissen, daß wir frei sind, und daß wir so seyn können, ohne daß Gottes Beschluß im Wege steht, und daß wir die Ursache des Bösen sind, weil keine Handlung anders, als nur in Rücksicht auf unsere Freiheit bös genannt werden kann. So weit in Betreff des Descartes, dessen Worte, wie ich beweisen wollte, von dieser Seite keinen Widerspruch leiden.

Nun komme ich zu dem, was mich betrifft, und will zuerst kurz den Nutzen zeigen, der aus meiner Meinung entsteht, die hauptsächlich darin besteht, daß nämlich unsere Erkenntniß dem göttlichen Wesen Geist und Körper, frei von allem Aberglauben, anheimstellt, und daß ich nicht lehre, daß Gebete uns sehr nützlich sind, denn mein Verstand ist zu klein, um alle Mittel zu bestimmen, die Gott hat, um die Menschen zur Liebe zu ihm, d. h. zum Heil zu führen, so daß diese Meinung so weit entfernt ist, schädlich zu wirken, daß sie im Gegentheile denen, die nicht

durch Vorurtheile und kindischen Aberglauben befangen sind, das einzige Mittel ist, zur höchsten Stufe der Glückseligkeit zu gelangen. Ihr Ausspruch, daß ich die Menschen dadurch, daß ich sie von Gott so abhängig mache, auch den Elementen, Pflanzen und Steinen ähnlich mache, beweist hinlänglich, daß Sie meine Meinung ganz verkehrt verstehen, und Dinge, die sich auf die Erkenntniß beziehen, mit der Einbildungskraft vermengen; denn hätten Sie mit klarem Verstande begriffen, was es heiße, von Gott abhängen, würden Sie gewiß nicht denken, daß die Dinge, sofern sie von Gott abhängen, todt, körperlich und unvollkommen seyen (wer hat je von dem höchst vollkommenen Wesen so niedrig zu reden gewagt), Sie würden im Gegentheile einsehen, daß sie gerade deßhalb, und insofern sie von Gott abhängen, vollkommen sind, so daß wir diese Abhängigkeit und dieß nothwendige Verfahren am besten durch den Beschluß Gottes verstehen, wenn wir nicht auf Klötze und Pflanzen, sondern auf die am meisten verstandesfähigen und die vollkommensten erschaffenen Dinge Acht haben, wie aus dem, was wir oben unter 2. über den Sinn des Descartes bemerkt haben, klar erhellt, worauf Sie hätten aufmerksam seyn sollen.

Ich kann nicht verschweigen, daß ich mich besonders darüber verwundere, daß Sie sagen, wenn Gott das Vergehen nicht bestrafte (d. h. als Richter mit einer solchen Strafe, die das Vergehen selbst nicht auflegt; denn nur das ist unsere Frage!), was sollte mich hindern, daß ich nicht jedes Verbrechen mit Begierde vollbringe? Gewiß, wer jenes nur (was ich von Ihnen nicht hoffe) aus Furcht vor Strafe unterläßt, der handelt auf keine Weise aus Liebe, und übt nichts weniger als die Tugend. Was mich betrifft, so unterlasse ich es, oder bestrebe mich es zu unterlassen, weil es ausdrücklich meiner besonderen Natur widerstreitet, und mich von der Liebe und Erkenntniß Gottes entfernen würde.

Wenn Sie ferner ein wenig auf die menschliche Natur geachtet, und die Natur von dem Beschlusse Gottes, wie ich sie in dem Anhange erklärt habe, begriffen, und gewußt hätten, wie eine Sache abgeleitet werden muß, bevor man zur Schlußfolge kommt, so hätten Sie nicht so leichthin gesagt, daß diese Meinung uns den Klötzen u. s. w. gleichstelle, und ebenso den vielen Unsinn, den sie sich einbilden, mir nicht angedichtet.

Wegen jener beiden Dinge, die Sie, wie Sie sagen, ehe Sie zu Ihrer zweiten Regel

weiter gehen, nicht begreifen können, antworte ich 1) daß Carteſius, um Ihren Schluß zu machen, genügt, da Sie nämlich, wenn Sie nur auf Ihre Natur aufmerkſam ſind, erfahren, daß Sie Ihr Urtheil zurückhalten können; wenn Sie aber ſagten, daß Sie nicht an ſich ſelbſt erfahren, daß wir heute ſo viel Macht über die Vernunft inne haben, daß wir dieß immer fortſetzen könnten, ſo wäre das nach Carteſius ebenſoviel, als wenn wir heute nicht ſehen können, daß wir, ſo lange wir exiſtiren, denkende Weſen ſeyn, oder die Natur des immer Denkenden behalten werden, was gewiß einen Widerſpruch in ſich enthält.

In Betreff des zweiten ſage ich mit Carteſius, daß, wenn wir unſern Willen nicht über die Grenzen unſerer ſehr begrenzten Erkenntniß ausdehnen könnten, wir höchſt elend wären, und es nicht in unſerer Macht ſtünde, nur einen Biſſen Brod zu eſſen, oder nur einen Schritt vorwärts zu gehen oder ſtill zu ſtehen; denn Alles iſt ungewiß und voll Gefahren.

Ich gehe nun zu Ihrer zweiten Regel über, und behaupte, daß ich zwar glaube, daß ich jene Wahrheit, die Sie in der Schrift befindlich glauben, ihr nicht zutheile und doch glaube, ihr ſo viel, wenn nicht mehr Autorität zuzuſchreiben,

und weil ich mich weit vorsichtiger als Andere hüte, ihr gewisse kindische und unsinnige Meinungen anzudichten, was eben Niemand leisten kann, als wer die Philosophie recht versteht, oder göttliche Offenbarungen hat; so rühren mich die Erklärungen, die die gewöhnlichen Theologen von der Schrift beibringen, sehr wenig, besonders, wenn sie von jenem Schlag sind, daß sie die Schrift immer nach dem Buchstaben und dem äußern Sinn nehmen, und nie habe ich außer den Sozinianern einen so krassen Theologen gesehen, der nicht begriffe, daß die heil. Schrift sehr häufig in menschlicher Weise von Gott spricht, und ihren Sinn durch Gleichnisse ausdrückt; und was den Widerspruch betrifft, den Sie (wenigstens nach meiner Meinung) vergebens zu zeigen suchen, so glaube ich, daß Sie unter Gleichniß überhaupt etwas Anderes, als man gewöhnlich annimmt, verstehen, denn wer hat je gehört, daß der seinen Sinn falsch ausdrücke, der seine Begriffe durch Gleichnisse ausdrückt? Als Micha dem König Aghab sagte, er habe Gott auf seinem Throne sitzen und die himmlischen Heerschaaren zur Rechten und Linken stehen, und Gott sie fragen gesehen, wer den Aghab verführte, so war dieses gewiß ein Gleichniß, wodurch der Prophet das Wesentliche

genügend ausdrückte, was er bei dieſer Gelegenheit (die nicht dazu vorhanden war, um die ſublimen Dogmen der Theologie zu lehren) im Namen Gottes verkünden mußte, ſo daß er in keiner Weiſe von ſeinem Sinne abirrte. So haben auch die übrigen Propheten auf dieſe Weiſe dem Volke das Wort Gottes auf Gottes Befehl verkündet, als durch das beſte Mittel, nicht aber, als ob Gott es verlangte, das Volk zum urſprünglichen Zweck der Schrift zu leiten, der nach dem Ausſpruche Chriſti darin beſteht, Gott über Alles, und ſeinen Nächſten wie ſich ſelbſt zu lieben. Die ſublimen Spekulationen, glaube ich, berühren dieſe Schrift am allerwenigſten. Was mich betrifft, ſo habe ich aus der heil. Schrift keine ewigen Attribute Gottes gelernt, noch lernen können.

Was aber das fünfte Argument betrifft (daß nämlich die Propheten Gottes Wort in ſolcher Weiſe verkündet hätten, weil die Wahrheit der Wahrheit nicht entgegen ſey), ſo bleibt nichts übrig, als daß ich (wie Jeder, der die Beweis-Methode begreift, urtheilen wird) beweiſe, daß die Schrift, wie ſie iſt, Gottes wahres geoffenbartes Wort ſey. Hievon kann ich den mathematiſchen Beweis nur durch göttliche Offenbarung haben. Und darum ſagte ich, ich glaube, aber,

ich weiß es nicht auf mathematische Weise, daß Alles, was Gott den Propheten u. s. w., weil ich fest glaube, aber nicht mathematisch weiß, daß die Propheten die vertrautesten Räthe und treuen Abgesandten Gottes waren; so daß in dem, was ich behauptete, durchaus kein Widerspruch ist, da man im Gegentheil auf der andern Seite nicht wenige findet.

Das Uebrige Ihres Briefes, nämlich wo Sie sagen: „endlich kannte das höchst vollkommene Wesen" u. s. w., sodann, was Sie gegen das Beispiel vom Gift beibringen, und endlich, was sich auf den Anhang und das darauf folgende bezieht, hat, sage ich, keine Berührung mit dieser gegenwärtigen Frage.

Die Vorrede des L. M. betreffend, wird in ihr gewiß gezeigt, was Cartesius noch beweisen müsse, um einen gründlichen Beweis von dem freien Willen zu bilden, und hinzugefügt, daß ich, was ich vielleicht seiner Zeit darstellen werde, die entgegengesetzte Meinung hege, und wie ich sie hege; für jetzt aber bin ich es nicht Willens.

Ueber das Werk über Cartesius habe ich weder gedacht, noch mich weiter darum bekümmert, nachdem es in holländischer Sprache erschienen war, und zwar nicht ohne einen Grund,

den anzuführen hier zu lang wäre. Es bleibt mir daher nichts weiter zu sagen, als daß ich bin u. s. w.

---

35. Brief.

Wilhelm von Blyenbergh an Spinoza.

Mein Herr und werthester Freund!

Ihren Brief vom 28. Januar habe ich seiner Zeit erhalten; andere Beschäftigungen neben meinen Studien haben mich abgehalten, bälder darauf zu antworten und weil er hie und da voll scharfen Tadels ist, wußte ich kaum, was ich davon urtheilen sollte; denn in Ihrem ersten Briefe vom 5. Januar hatten Sie mir so gütig Ihre Freundschaft von Herzen angeboten, mit der Betheuerung, daß Ihnen nicht nur der, zu jener Zeit geschriebene, sondern auch die nachfolgenden Briefe äußerst angenehm wären, ja Sie baten mich freundlichst, Ihnen alle Einwürfe, die ich noch machen könnte, frei darzulegen, wie ich auch in meinem Briefe vom 16. Januar etwas weitschweifig gethan habe; darauf erwartete ich eine freundliche und belehrende Antwort, Ihrer Aufforderung und Ihrem Versprechen gemäß, habe aber im Gegentheile eine solche

erhalten, die nicht besonders viel Freundschaft enthält, nämlich: „daß keine Beweise, wenn „auch die stärksten bei mir gelten, daß ich den „Sinn des Cartesius nicht begreife, daß ich geistige „Dinge zu sehr mit irdischen vermenge, u. s. w. „so daß wir uns nicht länger mit Briefwechsel „belehren könnten."

Hierauf antworte ich freundlich, daß ich fest glaube, daß Sie das oben Genannte besser als ich verstehen, und mehr gewöhnt sind, körperliche Dinge von den geistigen zu trennen, denn in der Metaphysik, die ich erst anfange, haben Sie die höchste Stufe erstiegen, und deßhalb nahm ich, um mich zu belehren, Ihr Wohlwollen in Anspruch, glaubte aber nie, daß ich mit meinen freimüthigen Entgegnungen eine Ursache zu Beleidigung geben würde. Ich sage Ihnen von Herzen meinen besten Dank, daß Sie sich mit Abfassung Ihrer beiden Briefe besonders des letzten, so viel Mühe gegeben haben. Ich habe Ihre Gesinnung aus dem letzteren klarer, als aus dem ersteren verstanden, und nichts desto weniger kann ich nicht beistimmen, wenn nicht die Schwierigkeiten, die ich noch darin finde, gehoben werden. Das kann auch keine Ursache zur Beleidigung abgeben; denn es zeigt von einem Fehler in unsrer Erkenntniß, wenn wir

der Wahrheit ohne die nothwendige Grundlage beistimmen. Mögen Ihre Begriffe wahr seyn, so darf ich Ihnen doch nicht beistimmen, so lange noch einige Gründe zur Unwahrheit, oder zum Zweifel in mir vorhanden sind, wenn auch die Zweifel nicht aus der aufgestellten Sache, sondern aus der Unvollkommenheit meiner Erkenntniß entstehen. Und da Ihnen dieß hinlänglich bekannt ist, so dürfen Sie auch nicht übel nehmen, wenn ich wieder einige Entgegnungen mache. Ich muß dieß so machen, so lange ich eine Sache nicht klar begreifen kann, denn es geschieht zu keinem andern Zwecke als zur Auffindung der Wahrheit, nicht aber gegen Ihren Wunsch Ihren Geist zu quälen, und deßhalb bitte ich Sie auf dieß Wenige um freundliche Antwort.

Sie sagen: „Zum Wesen einer Sache gehört „weiter nichts, als das, was der göttliche Wille „und die göttliche Macht ihr gestattet und wirklich zutheilt, und wenn wir auf die Natur eines „Menschen, der sich vom Wollustverlangen leiten „läßt, Acht geben, und sein gegenwärtiges Ver„langen mit demjenigen, das in dem Guten ist, „oder mit dem, das er selbst sonst hatte, ver„gleichen, so sagen wir, daß jener Mensch des „besseren Verlangens beraubt sey, weil wir dann

„von ihm urtheilen, daß ihm das Verlangen „der Tugend zukomme; was wir nicht thun „können, wenn wir auf die Natur des göttlichen „Beschlusses und der göttlichen Erkenntniß Acht „haben, denn in diesem Betrachte gehört jenes „bessere Verlangen ebenso wenig zur Natur jenes „Menschen zu jener Zeit, als zur Natur des „Teufels oder eines Steines, u. s. w. Denn „wußte auch Gott den vergangenen und gegen„wärtigen Zustand Adams, so erkannte er doch „deßhalb nicht, daß Adam des vergangenen Zu„standes beraubt sey, d. h. daß der vergangene „zu seiner gegenwärtigen Natur gehöre u. s. w." Aus diesen Worten scheint klar zu folgen, daß nach Ihrer Ansicht nichts Anderes zur Wesenheit gehört, als wie sich die Sache in dem Momente, wo sie wahrgenommen wird, verhält, das heißt, wenn mich das Verlangen nach Vergnügen erfüllt, so gehört jenes Verlangen in dieser Zeit zu meiner Wesenheit, und wenn es mich nicht erfüllt, so gehört jenes Nichtverlangen zu meiner Wesenheit in dem Momente des Nichtverlangens, woraus unfehlbar folgt, daß ich in Rücksicht auf Gott eben so viel Vollkommenheit in meinen (nur nach Graden sich unterscheidenden) Werken einschließe, wenn ich vom Verlangen nach Wollust erfüllt bin, wie wenn ich

nicht davon erfüllt bin, wenn ich alle Arten Laster begehe, ebenso wie wenn ich Tugend und Gerechtigkeit übe; denn zu meiner Wesenheit in jenem Zeitpunkte gehört nur so viel als ich thue; denn ich kann, nach Ihrem Satze nicht mehr und nicht weniger thun, als ich wirklich an Vollkommenheit erhalten habe, weil die Begierde nach Wollust und nach Verbrechen in jenem Zeitpunkte, wo ich es thue, zu meinem Wesen gehört und ich in diesem Zeitpunkte jene Wesenheit, nicht aber eine größere von der göttlichen Macht erhalte. Die göttliche Macht fordert also nur solche Werke. Und so scheint aus Ihrem Satze klar zu folgen, daß Gott die Verbrechen auf eine und dieselbe Weise wolle, wie er das will, was Sie mit dem Worte Tugend bezeichnen. Setzen wir nun, daß Gott, als Gott, nicht aber als Richter der Guten und Bösen eine solche und so viel Wesenheit gibt, als er will, daß sie hervorbringen sollten; welche Gründe gibt es, daß er nicht die That des Einen auf dieselbe Weise will, wie die des Andern? Denn weil er einem Jeden zu seinem Thun die Beschaffenheit ertheilt, so folgt schlechterdings, daß er von denen, welchen er weniger ertheilt hat, auf dieselbe Weise eben so viel verlangt, als von denen, welchen er mehr gegeben hat, und

folglich erheischt Gott, in Rücksicht auf sich selbst eine größere oder kleinere Vollkommenheit unserer Werke, Verlangen nach Wollüsten und nach Tugenden auf gleiche Weise; so daß der, welcher Verbrechen vollbringt, nothwendig dieselben vollbringen muß, weil auf seine augenblickliche Wesenheit nichts Anderes Bezug hat, sowie der, welcher Tugend übt, deßhalb die Tugend übt, weil Gottes Macht wollte, daß dieser zu seiner augenblicklichen Wesenheit gehöre. Wiederum scheint mir Gott die Verbrechen gleichermaßen und auf dieselbe Weise, wie die Tugenden zu wollen, insofern er aber beide will, ist er sowohl von diesem, als von jenem die Ursache und sie müssen ihm insoweit auch angenehm seyn. Und das von Gott anzunehmen, ist doch gewagt. — Sie sagen, wie ich sehe, daß die Guten Gott verehren; aber aus Ihren Schriften erkenne ich nichts Anderes, als daß Gott dienen nur heißt, solche Werke zu thun, wie Gott wollte, daß wir sie thun sollen; dasselbe erkennen Sie auch den Bösen und Wollüstigen zu; was ist also, in Rücksicht auf Gott, für ein Unterschied zwischen der Verehrung der Guten und der Bösen? Sie sagen ferner, daß die Guten Gott dienen und durch dieß Dienen beständig vollkommener werden; aber ich begreife nicht, was Sie unter dem

„vollkommener werden“ verstehen, noch was das „beständig vollkommener werden“ bezeichnet. Denn sowohl die Bösen als die Guten erlangen ihre Wesenheit und Erhaltung oder fortwährende Erschaffung von Gott, als Gott, nicht aber als Richter, und befolgen beide auf dieselbe Weise seinen Willen nach Gottes Beschluß. Was kann also in Rücksicht auf Gott zwischen beiden für ein Unterschied seyn, denn das „beständiger vollkommener werden“ fließt nicht aus der Handlung, sondern aus dem Willen Gottes, so daß, wenn die Bösen durch ihre Werke unvollkommener werden, dieß nicht aus ihren Werken, sondern bloß aus dem Willen Gottes fließt, und beide befolgen nur den Willen Gottes; es kann also in diesen beiden, in Rücksicht auf Gott, keinen Unterschied geben. Was sind also für Gründe, daß diese durch ihre Handlung beständig vollkommener, jene aber schlechter werden?

Sie scheinen den Unterschied zwischen der Handlung der Einen und der Handlung der Andern darein zu legen, daß diese Handlung mehr Vollkommenheit in sich schließt, als jene. Hierin steckt, wie ich zuversichtlich glaube, entweder Ihr oder mein Irrthum, denn man kann in Ihren Schriften keine Regel finden, nach welcher man

eine Sache mehr oder minder vollkommen nennt, als bloß die, daß sie mehr oder weniger Wesenheit hat. Wenn dieß nun die Regel der Vollkommenheit ist, so sind also die Verbrechen in Rücksicht auf Gott ihm ebenso angenehm, als die Werke der Guten, denn Gott will dieselben als Gott, d. h. in Rücksicht auf sich, auf dieselbe Weise, weil beide aus dem Beschlusse Gottes fließen. Wenn dieß die einzige Vollkommenheitsregel ist, so können Irrthümer nur uneigentlich so genannt werden, es gibt vielmehr in der That keine Irrthümer, keine Verbrechen und Alles, was ist, umfaßt nur jene und eine solche Wesenheit, wie sie Gott gegeben hat, welche immer, wie sie auch seyn mag, eine Vollkommenheit in sich schließt. Ich gestehe, daß ich dieß nicht klar begreifen kann, und Sie mögen mir vergeben, wenn ich frage, ob der Todtschlag Gott ebenso gefällt, als Almosen geben? Ob einen Diebstahl begehen, in Rücksicht auf Gott, ebenso gut ist, als gerecht seyn? Wenn Sie es verneinen, was haben Sie für Gründe? wenn Sie es bejahen, was sind für mich für Gründe vorhanden, die mich bewegen, diese Handlung, die Sie Tugend nennen, eher als jene zu verrichten? Welches Gesetz verbietet dieß mehr als jenes? Wenn Sie es das Gesetz der Tugend

nennen, ſo muß ich entſchieden bekennen, daß ich keines bei Ihnen finde, nach welchem die Tugend zu beſtimmen und woran ſie erkenntlich wäre: denn Alles, was iſt, hängt unzertrennlich von dem Willen Gottes ab, und folglich iſt dieß wie jenes gleicherweiſe tugendhaft. Ich begreife auch nicht, was Ihnen Tugend oder Tugendgeſetz iſt; ebenſo verſtehe ich auch Ihre Behauptung nicht, daß wir aus Liebe zur Tugend handeln müſſen. Sie ſagen zwar, daß Sie Verbrechen und Laſter unterlaſſen, weil ſie Ihrer beſondern Natur widerſtreiten und Sie von der Gotteserkenntniß und Liebe entfernen; aber darüber finde ich in allen Ihren Schriften weder eine Regel, noch einen Beweis. Entſchuldigen Sie mich ja, wenn ich ſage, daß das Entgegengeſetzte daraus folge. Sie unterlaſſen das, was ich Laſter nenne, weil es Ihrer beſondern Natur widerſtreitet, nicht aber, weil es Laſter in ſich faßt; Sie unterlaſſen es, wie man eine Speiſe, vor welcher unſere Natur Ekel hat, ſtehen läßt. Gewiß, wer das Böſe unterläßt, weil ſeine Natur Abſcheu davor hat, wird ſich wenig ſeiner Tugend berühmen können!

Hier kann nun wieder die Frage aufgeworfen werden, ob, wenn es eine Seele gäbe, deren beſonderer Natur es nicht widerſtritte, ſondern

mit der es sich vertrüge, Wollust und Verbrechen nachzugehen, ich sage, ob es einen Beweggrund der Tugend gibt, der zur Uebung der Tugend und Unterlassung des Bösen bestimmt? Aber wie kann es geschehen, daß Jemand die Begierde der Wollust aufgibt, da seine Begierde zu dieser Zeit zu seiner Wesenheit gehört und er sie jetzt eben erhalten hat, und nicht aufgeben kann? Ich sehe auch die Consequenz nicht in Ihren Schriften, warum jene Handlungen, die ich mit dem Namen von Verbrechen bezeichne, Sie von dieser Erkenntniß und Liebe Gottes abbringen: denn Sie haben bloß den Willen Gottes ausgeführt und konnten nichts weiter thun, weil zur Feststellung Ihrer damaligen Wesenheit vom göttlichen Willen und der göttlichen Macht nichts weiter gegeben war. Wie macht Sie eine so bestimmte und abhängige Handlung von der göttlichen Liebe abirren? Abirren ist verworren und unabhängig seyn, und das ist nach Ihnen unmöglich, denn wir äußern entweder dieß oder jenes, oder mehr oder weniger Vollkommenheit, wir empfangen es zu unserem Seyn für diese Zeit unmittelbar von Gott; wie können wir also abirren? oder ich verstehe nicht, was man unter Irrthum versteht. Aber doch muß hierin, hierin

ſage ich, allein die Urſache meines oder Ihres Irrthums liegen.

Hier möchte ich vieles Andere ſagen und fragen: 1) ob die intellektuellen Subſtanzen auf andere Weiſe als die Lebloſen von Gott abhängen, wenn auch die Verſtandesdinge mehr Weſenheit in ſich begreifen, als Lebloſe, ob nicht beide Gott und den Beſchluß Gottes zu ihrer Bewegung im Allgemeinen und zur Erhaltung ſolcher Bewegung im Beſondern nöthig haben, und folglich, in ſo weit ſie abhängen, ob ſie nicht auf eine und dieſelbe Weiſe abhängen.

2) Weil Sie der Seele die Freiheit nicht einräumen, die ihr Descartes beilegt, was der Unterſchied zwiſchen der Abhängigkeit des Verſtandes und der ſeelenloſen Weſen iſt; und wenn ſie keine Willensfreiheit haben, wie Sie es nehmen, daß ſie von Gott abhängen? und unter welcher Bedingung die Seele von Gott abhängt?

3) Ob nicht, wenn nur unſere Seele nicht mit jener Freiheit begabt iſt, unſere Handlung eigentlich die Handlung Gottes und unſer Wille eigentlich der Wille Gottes iſt? Ich könnte noch Anderes mehr fragen, aber ich möchte ſo viel nicht von Ihnen zu verlangen wagen: nur auf das Vorhergehende erwarte ich in Kurzem Ihre Antwort, ob ich vielleicht durch briefliche Ver-

mittlung Ihre Meinung beſſer verſtehe, um ſpäter darüber mit Ihnen perſönlich weiter zu verhandeln.

Wenn ich Ihren Brief erhalten haben werde, reiſe ich nach Leyden und werde Sie, wenn es Ihnen angenehm iſt, auf der Durchreiſe begrüßen. Mich hierauf verlaſſend, wünſche ich Ihnen wohl zu leben und ſage Ihnen von Herzen, daß ich verbleibe

Dortrecht, den 19. Febr. 1665.

Ihr ergebenſter Diener
Wilh. van Blyenbergh.

N. S. In der Eile habe ich folgende Frage einzuſchalten vergeſſen: ob wir das, was uns ſonſt begegnet, nicht durch unſere Einſicht verhindern können?

---

36. Brief.

Spinoza an Wilh. van Blyenbergh.

Mein Herr und Freund!

Ich habe in dieſer Woche zwei Briefe von Ihnen erhalten; der letztere vom 9. März diente blos dazu, um mir über den erſteren vom 19. Februar, der mir nach Schiedam geſchickt ward, Nachricht zu geben. In dem erſteren

beklagen Sie ſich, wie ich ſehe, daß ich geſagt habe, „bei Ihnen könne kein Beweis Statt finden," als ob ich dieß in Rückſicht auf meine Gründe, weil ſie Ihnen nicht ſogleich genügt haben, geſagt hätte, was von meinem Sinne weit entfernt iſt; ich hatte dabei Ihre eigene Worte im Auge, die ſo lauten: „Und wenn es ſich nach langem Forſchen träfe, daß mein natürliches Wiſſen mit dieſem Worte entweder zu ſtreiten ſcheint, oder nicht genug u. ſ. w., ſo hat jenes Wort bei mir ſo große Autorität, daß die Begriffe, die ich klar zu begreifen meine, mir eher verdächtig ſind u. ſ. w." Ich habe alſo nur Ihre Worte kurz wiederholt, ich glaube deßhalb nicht, daß ich irgendwo Urſache zum Zorne gegeben habe, um ſo mehr, da ich jenes als Grund anführte, um unſere große Meinungsverſchiedenheit zu zeigen.

Weil Sie ferner am Ende Ihres Briefes ſchrieben, Sie wünſchten und höfften nur allein, daß Sie im Glauben und in der Hoffnung verharren mögen, und daß das Uebrige, wovon wir uns gegenſeitig durch die natürliche Erkenntniß überzeugen, Ihnen gleichgültig ſey, ſo bedachte ich bei mir ſelbſt, und bedenke noch, daß Ihnen meine Meinungen von keinem Nutzen ſeyn würden, und daß ich deßhalb beſſer thäte, meine

Studien (die ich anderweitig so lange zu unterbrechen genöthigt bin) nicht für Dinge zu vernachlässigen, die keine Frucht bringen können. Und das widerspricht auch nicht meinem ersten Briefe, weil ich Sie dort als reinen Philosophen betrachtete, der (wie nicht wenige, die sich für Christen halten, zugeben) keinen andern Probierstein der Wahrheit hat, als die natürliche Erkenntniß, nicht aber die Theologie. Doch Sie haben mich hierüber eines Andern belehrt; und zugleich gezeigt, daß das Fundament, auf welchem ich unsere Freundschaft aufzubauen Willens war, nicht so gelegt sey, wie ich glaubte.

Was das Uebrige betrifft, so kommt dieß meistens so beim Streiten, so daß wir deßhalb die Grenzen der Humanität nicht zu überschreiten brauchen, und deßhalb will ich alles Derartige in Ihrem zweiten Briefe, sowie in diesem, als nicht bemerkt übergehen. Dieß über Ihre Beleidigung, um zu zeigen, daß ich keine Ursache dazu gegeben, und daß ich noch viel weniger nicht ertragen könne, daß man mir widerspricht. Nun wende ich mich zu Ihren Einwürfen, um sie abermals zu beantworten:

Ich setze daher erstlich fest, daß Gott absolut und wirklich die Ursache von Allem ist, was Wesenheit hat, was es auch seyn mag. Wenn

Sie nun beweisen können, daß das Böse, der Irrthum, die Verbrechen u. s. w. etwas sind, was eine Wesenheit ausdrückt, so werde ich Ihnen ganz zugeben, daß Gott die Ursache der Verbrechen, des Bösen und des Irrthums u. s. w. sey. Ich glaube hinlänglich gezeigt zu haben, daß das, was die Form des Bösen, des Irrthums, des Verbrechens setzt, nicht in etwas besteht, was eine Wesenheit ausdrückt, und man also nicht sagen kann, daß Gott die Ursache davon sey. Nero's Muttermord, z. B. soweit er etwas Positives begriff, war kein Verbrechen, denn er vollbrachte eine äußere That, und ebenso hatte auch Oreſtes die Absicht, seine Mutter zu tödten und doch wird er wenigstens nicht so angeklagt, wie Nero. Was war also Nero's Verbrechen? Kein Anderes, als daß er durch diese schändliche That sich als undankbar, unbarmherzig und ungehorsam zeigte. Es ist aber gewiß, daß nichts hievon eine Wesenheit ausdrückt, und also Gott deßhalb nicht die Ursache davon war, wenn er auch die Ursache der Handlung und der Absicht des Nero war.

Ferner möchte ich hier bemerken, daß wir, wenn wir philosophisch sprechen, uns keiner theologischen Phrasen bedienen dürfen, denn weil die Theologie hie und da, und nicht unbedacht,

Gott als vollkommenen Menſchen darſtellt, ſo iſt es deßhalb in der Theologie gelegen, zu ſagen: Gott verlange etwas, Gott werde von Abſcheu gegen die Werke der Böſen erfüllt, und freue ſich der Guten; in der Philoſophie aber, wo wir klar begreifen, daß man jene Attribute, die den Menſchen vollkommen machen, eben ſo wenig Gott beilegen, oder ihn damit bezeichnen kann, als wenn man das, was den Elephanten oder Eſel vollkommen macht, dem Menſchen beilegen wollte; in ihr finden dieſe und ähnliche Worte nicht Statt, und man darf ſie hier nicht ohne die höchſte Verwirrung unſerer Begriffe gebrauchen, darum kann man, philoſophiſch geſprochen, nicht ſagen: Gott verlange von Jemanden etwas, oder es ſey ihm etwas verhaßt oder angenehm, denn das ſind lauter menſchliche Attribute, die bei Gott nicht Statt finden.

Ich möchte ſodann noch bemerken, daß, obwohl die Werke der Guten (d. h. derer, die eine klare Idee von Gott haben, nach welcher Alle ihre Werke, ſowie auch ihre Gedanken ſich beſtimmen) und der Böſen (d. h. derer, die keine Idee von Gott haben, ſondern nur Ideen von irrdiſchen Dingen, nach welchen ſich ihre Werke und Gedanken beſtimmen), und endlich Alles deſſen, was iſt, aus Gottes ewigen

Geſetzen und Beſchlüſſen nothwendig fließen und beſtändig von Gott abhängen, ſo ſind ſie doch nicht nur in Graden, ſondern auch in der Weſenheit von einander verſchieden; denn wenn auch eine Maus ebenſo wie ein Engel, und ebenſo die Luſt wie die Unluſt von Gott abhängen, ſo kann doch eine Maus nicht die Spezies des Engels und der Luſt ſeyn.

Hiemit gedenke ich Ihren Einwürfen (wenn ich ſie recht verſtanden habe, denn bisweilen bin ich ſehr im Zweifel, ob die Schlußſätze, welche Sie daraus ziehen, nicht von dem Satze ſelbſt abweichen, welche Sie zu beweiſen unternehmen) geantwortet zu haben.

Doch das wird ſich klarer zeigen, wenn ich die aufgeſtellten Fragen von dieſer Grundlage aus beantworte. Die erſte iſt: Ob das Töten Gott ebenſo genehm iſt, als Almoſen ertheilen; die andere: ob Stehlen, in Rückſicht auf Gott, ebenſo gut iſt, als gerecht ſeyn; die dritte: ob, wenn es eine Seele gäbe, deren beſonderer Natur es nicht widerſtritte, ſondern mit der es ſich verträge, den Lüſten zu fröhnen und Verbrechen zu begehen, ob es in ihr einen Beweggrund der Tugend gibt, der ſie das Gute zu thun und das Böſe zu unterlaſſen beſtimmt.

Auf die erſte Frage antworte ich, daß ich

(philosophisch gesprochen) nicht weiß, was Sie mit den Worten „Gott genehm ist," wollen. Wenn Sie fragen, ob Gott diesen nicht hasse, jenen aber liebe, ob Einer Gott Schimpf angethan, ein Anderer ihm seine Geneigtheit bezeugt habe, so antworte ich Nein. Wenn aber die Frage ist, ob Menschen, die tödten und Almosen vertheilen, gleich gut und vollkommen sind, so antworte ich wieder mit Nein.

Auf die zweite entgegne ich: wenn gut in Rücksicht auf Gott erfordert, daß der Gerechte Gott etwas Gutes leistet, und der Dieb etwas Böses, so antworte ich, daß weder der Gerechte noch der Dieb in Gott Freude oder Verdruß verursachen kann; wenn aber gefragt wird, ob jene beiden Werke, soweit sie etwas Reelles und von Gott Verursachtes sind, gleich vollkommen sind, so sage ich: wenn wir blos auf die Werke achten und auf solche Weise, so kann es geschehen, daß beide gleich vollkommen sind. Wenn Sie also fragen, ob der Dieb und der Gerechte gleich vollkommen und glückselig sind, so antworte ich Nein; denn unter dem Gerechten verstehe ich den, der beständig verlangt, daß Jeder das Seine besitze, und dieses Verlangen, beweise ich in meiner (noch nicht herausgegebenen) Ethik, leitet bei den Guten nothwendig

seinen Ursprung aus der klaren Erkenntniß, die sie von sich selbst und von Gott haben. Und weil der Dieb kein Verlangen der Art hat, so ist er nachwendig der Kenntniß Gottes und seiner selbst, d. h. des Übernatürlichen, was uns Menschen glücklich macht, verlustig. Wenn Sie aber weiter fragen, was Sie bewegen könne, eher dieses Werk, welches ich Tugend nenne, als ein anderes zu thun, so sage ich, daß ich nicht wissen kann, welches von seinen unendlichen Wegen Gott sich bedient, um Sie zu diesem Werke zu bestimmen. Es könnte seyn, daß Gott Ihnen eine klare Idee von sich eingeprägt hat, daß Sie aus Liebe zu ihm die Welt ganz vergessen und die anderen Menschen wie sich selbst lieben, und es ist offenbar, daß eine solche Seelenverfassung allen anderen, die man böse nennt, widerstreitet, und deßhalb nicht in einem Subjekte seyn kann. Ferner ist hier nicht der Ort, die Grundlage der Ethik zu erklären, ebenso wenig, wie alle meine Worte zu beweisen, weil ich es nur damit zu thun habe, alle Ihre Fragen zu beantworten, und sie von mir abzuwenden und abzuhalten.

Was endlich die dritte Frage betrifft, so unterstellt sie einen Widerspruch, und es schien mir dasselbe, wie wenn Jemand fragte: wenn

es sich mit Jemandes Natur besser vertrüge, daß er sich selbst aufhänge, ob es Beweggründe gäbe, daß er sich nicht aufhänge. Gesetzt, es sey möglich, daß es eine solche Natur gäbe, so behaupte ich dann (wenn ich auch den freien Willen zugäbe, oder nicht zugäbe), daß, wenn Jemand sieht, daß er bequemer am Galgen leben kann, als wenn er an seinem Tische sitzt, dieser ganz dumm handelte, wenn er sich nicht aufhängt, und daß der, welcher klar sähe, daß er durch Ausführung eines Verbrechens in der That ein vollkommneres und besseres Leben oder mehr Wesenheit, als durch den Tugendwandel, genießen kann, ebenfalls dumm wäre, wenn er jenes nicht thäte. Denn die Verbrechen wären, in Rücksicht auf eine solche verkehrte menschliche Natur, Tugend. Die andere Frage, die Sie am Ende Ihres Briefes beifügten, beantwortete ich nicht, weil wir in einer Stunde tausend solcher Fragen thun könnten, und wir doch nie zum Abschlusse einer einzigen kämen, und da Sie selbst nicht so sehr auf die Antwort dringen, so sage ich Ihnen für jetzt nur, daß u. s. w.

37. Brief.

Wilhelm von Blyenbergh an Spinoza.

Mein Herr und Freund!

Als ich die Ehre Ihrer Gegenwart hatte, erlaubte mir die Zeit nicht, sie länger zu genießen und noch viel weniger gestattete mir mein Gedächtniß, Alles das, was wir im Gespräche abhandelten, festzuhalten, obwohl ich, sobald ich Sie verlassen, alle meine Gedächtnißkräfte sammelte, um das Gehörte zu behalten. Ich ging daher zum nächsten Orte und versuchte Ihre Meinungen dem Papiere zu übergeben; aber da machte ich die Erfahrung, daß ich wirklich nicht den vierten Theil des Gesprächs behalten hatte; so daß Sie mich entschuldigen müssen, wenn ich Ihnen noch einmal mit der einzigen Frage über jene Dinge, worin ich Ihren Sinn entweder nicht gut verstanden, oder nicht gut behalten habe, lästig bin. Ich wünschte Ihnen diese Mühe durch irgend eine Gefälligkeit vergelten zu können.

Das erste war: wie ich bei Lesung Ihrer Prinzipien und Ihrer methaphysischen Betrachtungen erkennen kann, was Ihre und was des Descartes Ansicht ist.

Das zweite: ob es eigentlich einen Irrthum gibt und worin er besteht.

Das dritte: auf welche Weise Sie behaupten, daß es keinen freien Willen gebe.

Viertens: Was Sie unter diesen Worten verstehen, die L. M. in Ihrem Namen in der Vorrede schrieb: „Dagegen gibt unser Autor zu, daß es in der Natur eine denkende Substanz gebe; er verwirft aber, daß sie die Wesenheit des menschlichen Geistes ausmache; vielmehr bestimmt er, daß wie die Ausdehnung, so auch das Denken unbegrenzt sey: wie daher der menschliche Körper nicht absolut, sondern nur auf gewisse Weise eine, nach den Gesetzen der ausgedehnten Natur durch Bewegung und Ruhe bestimmte Ausdehnung sey, so sey auch der menschliche Geist oder die Seele nicht absolut, sondern nur nach den Gesetzen der denkenden Natur ein durch Ideen auf gewisse Weise bestimmtes Denken, woraus man also den Schluß zieht, daß er nothwendig da seyn muß, sobald der menschliche Körper zu existiren anfängt."

Hieraus scheint zu folgen, daß, so wie der menschliche Körper aus tausend Körpern zusammengesetzt ist, auch der menschliche Geist aus tausend Gedanken bestehe, und wie sich der menschliche Körper in die tausend Körper, aus denen er zusammengesetzt ist, wieder auflöst, so löse sich auch unser Geist, sowie der Körper

aufhört, in so viel Gedanken wieder auf, als aus welchen er bestand; und sowie die aufgelösten Theile unseres menschlichen Körpers nicht mehr vereint bleiben, sondern sich andere Körper in sie eindrängen, so scheint auch zu folgen, daß, wenn unser Geist aufgelöst ist, jene unzähligen Gedanken, aus denen er bestand, nicht weiter verbunden, sondern getrennt sind. Und wie die aufgelösten Körper zwar Körper bleiben, aber keine menschlichen, so werde auch unsere denkende Substanz zwar vom Tode so aufgelöst, daß die Gedanken oder die denkenden Substanzen bleiben, nicht aber so wie ihre Wesenheit war, als sie menschlicher Geist genannt wurden. Daher scheint mir, als wenn Sie annehmen, daß sich die denkende Substanz des Menschen verändere und wie Körper auflöste, daß sogar einige so, wie Sie, wenn ich mich nicht irre, von den Bösen behaupteten, gänzlich zu Grunde gehen und gar keinen Gedanken für sich übrig behalten. Und wie Descartes, wie es bei L. M. heißt, nur voraussetzt, der Geist sey eine absolut denkende Substanz, so setzen auch Sie und L. M., wie mir scheint, es größtentheils voraus, daher ich Ihren Sinn in diesem Punkte nicht klar begreife.

Das fünfte ist: daß Sie, sowohl in unserm Gespräche, als in Ihrem letzten Briefe vom

13. März behaupten, die Beſtändigkeit, womit wir wünſchen, daß jeder das Seinige für ſich habe, entſpringe aus der klaren Erkenntniß Gottes und unſerer ſelbſt. Hier bleibt aber noch zu erklären, auf welche Weiſe die Erkenntniß Gottes und unſerer ſelbſt den beſtändigen Willen in uns erzeuge, daß Jeder das Seinige beſitze, d. h. auf welchem Wege jenes aus der Erkenntniß Gottes fließe, oder uns die Nöthigung auferlege, Gott zu lieben, und jene Werke zu laſſen, die wir Laſter nennen; und woher es komme (da ja Tödten und Stehlen nach Ihnen etwas ebenſo Poſitives als Almoſen geben in ſich ſchließt), warum ein Todtſchlag nicht ſo viel Vollkommenheit, Glückſeligkeit und Beruhigung als das Almoſengeben, in ſich begreife. Sie werden vielleicht ſagen, wie in Ihrem letzten Briefe vom 13. März, daß dieſe Frage zur Ethik gehöre und dort von Ihnen behandelt werde; da ich aber ohne Beleuchtung dieſer, wie auch der vorhergehenden Fragen Ihren Sinn nicht begreifen kann, ohne daß Widerſinnigkeit ſich herausſtelle, die ich nicht ausgleichen kann, ſo bitte ich Sie freundſchaftlich, mir etwas ausführlicher darüber zu antworten, und mir einige hauptſächliche Definitionen, Poſtulate und Axiome, worauf ſich Ihre Ethik und beſonders dieſe Unterſuchung

ſtützt, aufzuſtellen und deutlich zu machen. Sie werden ſich vielleicht entſchuldigen, weil Sie die Mühe abſchreckt, aber ich bitte Sie, wenigſtens dießmal meinem Wunſche zu willfahren, weil ich ohne die Löſung der letzten Frage Ihren Sinn nie werde recht begreifen können. Ich wünſche, daß ich Ihre Mühe durch eine Gefälligkeit vergelten dürfte. Ich wage Ihnen nicht eine Friſt von zwei oder drei Wochen vorzuſchreiben, ich wünſche nur, daß Sie mir vor Ihrer Reiſe nach Amſterdam hierauf eine Antwort geben. Sie werden mich durch dieſe Gefälligkeit äußerſt verbinden, und ich werde zeigen, daß ich bin und bleibe, mein Herr

Ihr zu jeder Dienſtleiſtung ſehr
bereitwilliger
Wilh. van Blyenbergh.

Dortrecht, den 27. März 1665.

---

38. Brief.

Spinoza an Wilh. van Blyenbergh.

Mein Herr und Freund!

Als ich Ihren Brief vom 27. März erhielt, ſtand ich gerade im Begriffe, nach Amſterdam zu reiſen; ich ließ ihn daher, als ich ihn zur

Hälfte gelesen, zu Hause zurück, um Ihnen bei meiner Rückkehr zu antworten, weil ich glaubte, daß er nichts als Fragen, die sich auf die erste Streitfrage bezögen, enthielte. Ich fand jedoch später beim Durchlesen, daß sein Inhalt ein ganz anderer sey, und daß Sie nicht nur den Beweis davon, was ich in der Vorrede zu meinen geometrischen Beweisen der cartesischen Prinzipien blos zu dem Ende schreiben ließ, um Jedem meine Ansicht darzulegen, nicht aber, um sie zu beweisen und die Menschen davon zu überzeugen, sondern daß Sie auch einen großen Theil der Ethik wünschen, die sich, wie Jedem bekannt ist, auf die Metaphysik und Physik gründen muß. Ich konnte mich deßhalb nicht dazu bringen, Ihren Fragen zu entsprechen, und will die Gelegenheit abwarten, wo ich Sie persönlich aufs Freundschaftlichste bitten kann, von dem Verlangten abzustehen, Ihnen den Grund meiner Weigerung angebe und zeige, daß sie mit der Lösung unserer ersten Streitfrage nichts zu schaffen haben, sondern größtentheils von der Lösung jenes Streites abhängen. Es ist also keineswegs der Fall, daß meine Ansicht in Betreff der Nothwendigkeit der Dinge ohne jene nicht begriffen werden kann, weil dieselben in der That nicht begriffen werden können, bevor

jene Anſicht im Voraus verſtanden wird. Ehe ſich aber hierzu Gelegenheit darbot, erhielt ich in dieſer Woche ein anderes Briefchen, das einige Unzufriedenheit wegen meines allzu langen Zögerns zu zeigen ſcheint. Und daher zwingt mich die Nothwendigkeit, dieß Wenige an Sie zu ſchreiben, um Sie von meinem Vorſatze und Beſchluſſe, wie ich nun gethan habe, zu benachrichtigen. Ich hoffe, Sie werden nach Erwägung der Sache von ſelbſt von Ihrem Wunſche abſtehen und mir dennoch Ihre Wohlgeneigtheit erhalten. Ich werde meinerſeits nach meinen Kräften in Allem zeigen, daß ich bin u. ſ. w.

---

39. Brief.

Spinoza an ***.

Hochgeehrteſter Herr!

. . . . Ihren Wunſch nach einem Beweiſe von der Einheit Gottes daraus, daß ſeine Natur nothwendiges Daſeyn in ſich ſchließe, habe auch ich in mich aufgenommen, und konnte ihn bis jetzt wegen anderweitiger Beſchäftigung nicht ſchicken. Um alſo dazu zu gelangen, mache ich folgende Vorausſetzungen:

1) Daß die wahre Definition eines jeden Dinges nichts als die einfache Natur des definirten Dinges in ſich ſchließe. Hieraus folgt

2) Daß keine Definition eine Vielheit oder eine gewiſſe Zahl von Individuen enthält oder ausdrückt, da ſie nichts als die Natur des Dinges, wie es an ſich iſt, enthält und ausdrückt. Die Definition des Dreiecks ſchließt z. B. nichts Anderes in ſich, als die einfache Natur des Dreiecks, aber nicht eine gewiſſe Zahl von Dreiecken; wie die Definition des Geiſtes, daß er ein denkendes Ding iſt, oder die Definition Gottes, daß er ein vollkommenes Weſen iſt, nichts Anderes, als die Natur des Geiſtes und Gottes in ſich ſchließt, aber nicht eine gewiſſe Zahl von Geiſtern oder Göttern.

3) Daß es von jedem exiſtirenden Dinge nothwendig eine poſitive Urſache geben muß, wodurch es exiſtirt.

4) Daß dieſe Urſache entweder in die Natur und die Definition des Dinges ſelbſt (weil nämlich die Exiſtenz zu ſeiner Natur gehört oder ſie nothwendig in ſich ſchließt), oder außerhalb des Dinges geſetzt werden muß.

Aus dieſen Vorausſetzungen folgt, daß, wenn in der Natur eine gewiſſe Anzahl von Individuen exiſtirt, es eine oder mehre Urſachen

geben muß, welche gerade dieſe, und weder eine größere noch eine geringere Anzahl von Individuen hervorbringen konnten. Wenn z. B. in der Welt zwanzig Menſchen exiſtiren (die ich zur Vermeidung aller Verwirrung miteinander als die erſten in der Natur vorhandenen annehme), ſo iſt es nicht hinreichend, die Urſache der menſchlichen Natur im Allgemeinen aufzuſuchen, um den Grund anzugeben, weßhalb zwanzig exiſtiren, ſondern es iſt auch der Grund aufzuſuchen, warum nicht mehr und nicht weniger als zwanzig Menſchen exiſtiren. Denn nach der dritten Hypotheſe iſt von jedem Menſchen der Grund und die Urſache anzugeben, warum er exiſtirt. Dieſe Urſache kann aber nach der zweiten und dritten Hypotheſe nicht in der Natur des Menſchen ſelber enthalten ſeyn, denn die wahre Definition des Menſchen enthält nicht die Zahl von zwanzig Menſchen. Sonach muß es nach der vierten Hypotheſe eine Urſache von der Exiſtenz dieſer zwanzig Menſchen, und folglich von jedem einzelnen beſonders, außerhalb derſelben geben. Hieraus kann man abſolut ſchließen, daß Alles, was man als in vielfacher Zahl exiſtirend begreift, nothwendig von äußeren Urſachen, und nicht durch die Kraft ſeiner eigenen Natur hervorgebracht wird. Weil aber

(nach der Hypotheſe) die nothwendige Exiſtenz zur Natur Gottes gehört, ſo muß ſeine wahre Definition auch eine nothwendige Exiſtenz in ſich ſchließen, und deßhalb muß aus ſeiner wahren Definition ſeine nothwendige Exiſtenz geſchloſſen werden. Aus ſeiner wahren Definition kann aber, wie ich ſchon vorher aus der zweiten und dritten Hypotheſe bewieſen habe, die nothwendige Exiſtenz vieler Götter nicht geſchloſſen werden. Es folgt alſo blos die Exiſtenz des einzigen Gottes. W. z. b. w.

Dieß, hochgeehrteſter Herr, ſchien mir zur Zeit die beſte Methode, um den aufgeſtellten Satz zu beweiſen. Ich habe dieß vordem anders bewieſen, indem ich die Unterſcheidung zwiſchen Weſen und Exiſtenz dabei anwandte, weil ich aber das, was Sie mir angegeben, bezweckte, ſo wollte ich Ihnen lieber dieſe ſchicken; ich hoffe, daß ſie Ihnen genügend ſeyn wird, und Ihres Urtheils hierüber gewärtig, verbleibe ich indeß ꝛc.

Voorburg, 1. Januar 1666.

---

40. Brief.

Spinoza an ***.

Hochgeehrteſter Herr!

Was mir in Ihrem Briefe vom 10. Febr. noch in gewiſſer Weiſe dunkel war, haben Sie in Ihrem letzten vom 30. März vortrefflich ans Licht geſetzt. Da ich nun weiß, was eigentlich Ihre Anſicht iſt, will ich den Stand der Frage, ſo wie Sie ihn faſſen, ſtellen: ob es nämlich nur ein Weſen gibt, das aus ſeiner Machtvollkommenheit oder Kraft beſteht; was ich nicht nur bejahe, ſondern auch zu beweiſen auf mich nehme, und zwar daraus, daß ſeine Natur eine nothwendige Exiſtenz in ſich ſchließt, obgleich man dieß ſehr leicht aus der Erkenntniß Gottes (wie ich dieß Satz 11 in meinen geometriſchen Beweiſen zu den Prinzipien des Carteſius gethan), oder aus anderen Attributen Gottes beweiſen kann. Um alſo zur Sache zu ſchreiten, will ich vorher kurz darthun, welche Eigenſchaften ein Weſen, das nothwendige Exiſtenz einſchließt, haben muß, dieſe ſind:

1) Es muß ewig ſeyn, denn wenn man ihm eine begrenzte Dauer beilegte, ſo begriffe man jenes Weſen außerhalb der begrenzten Dauer als nicht exiſtirend, oder als ein ſolches, das

eine nothwendige Exiſtenz nicht einſchließt, was ſeiner Definition widerſtreitet.

2) Es muß einfach, und nicht aus Theilen zuſammengeſetzt ſeyn. Denn die Theile, die es zuſammenſetzen, müßten der Natur und Erkenntniß nach früher ſeyn, als das Zuſammengeſetzte, was bei dem, das ſeiner Natur nach ewig iſt, nicht Statt findet.

3) Es kann nicht als begrenzt, ſondern nur als unendlich begriffen werden. Denn wenn die Natur jenes Dinges begrenzt wäre, und auch als begrenzt begriffen würde, ſo würde es ſeiner Natur nach außerhalb jener Grenzen als nicht exiſtirend begriffen, was ebenfalls ſeiner Definition widerſtreitet.

4) Es muß untheilbar ſeyn. Denn wenn es theilbar wäre, könnte es in Theile von gleicher oder von verſchiedener Natur getheilt werden; wenn Letzteres der Fall wäre, könnte es zerſtört werden und ſo nicht exiſtiren, was der Definition entgegen iſt; wenn Erſteres der Fall wäre, ſo würde jeder Theil für ſich eine nothwendige Exiſtenz einſchließen, und ſonach könnte eines ohne das andere exiſtiren, und folglich begriffen werden, und ſomit jene Natur als endliche aufgefaßt werden, was nach dem Vorhergehenden der Definition widerſtreitet. Hieraus

iſt zu erſehen, daß, wenn wir einem derartigen Weſen eine Unvollkommenheit zuſchreiben wollten, wir alsbald in einen Widerſpruch verfielen. Denn ſey es, daß die Unvollkommenheit, die wir einer ſolchen Natur andichten wollen, in einem Mangel oder in gewiſſen Grenzen beſtände, die eine derartige Natur beſitzen ſoll, oder in einer Veränderung, die es aus dem Mangel an Kräften von äußeren Urſachen erleiden muß, ſo kommen wir ſtets dahin, daß eine Natur, die eine nothwendige Exiſtenz einſchließt, nicht exiſtire, oder nicht nothwendig exiſtire, und deßhalb ſchließe ich

5) Daß Alles, was eine nothwendige Exiſtenz einſchließt, keine Unvollkommenheit an ſich haben könne, ſondern daß es eine reine Vollkommenheit ausdrücken muß.

6) Weil es ſodann blos aus der Vollkommenheit kommen kann, daß ein Weſen aus ſeiner Machtvollkommenheit und Kraft exiſtirt, ſo folgt, vorausgeſetzt, daß ein Weſen, das nicht alle Vollkommenheiten ausdrückt, ſeiner Natur nach exiſtirt, daß wir auch das Weſen als exiſtirend ſupponiren müſſen, das alle Vollkommenheiten in ſich faßt. Denn wenn ein mit geringerer Macht ausgeſtattetes aus ſeiner Machtvollkommenheit exiſtirt, um wie viel mehr ein

anderes, das mit größerer Macht ausgestattet ist.

Um also zur Sache zu kommen, so behaupte ich, daß das Wesen, dessen Existenz zu seiner Natur gehört, nämlich blos das Wesen, das alle Vollkommenheiten in sich hat, und das ich Gott nenne, nur ein einziges Wesen seyn kann. Denn wenn man ein Wesen annimmt, zu dessen Natur die Existenz gehört, so darf dieß Wesen keine Unvollkommenheit enthalten, sondern es muß alle Vollkommenheit ausdrücken (nach dem unter 5. Bemerkten), und deßhalb muß die Natur jenes Wesens zu Gott gehören (den wir nach Bemerkung 6. auch als existirend statuiren müssen), weil er alle Vollkommenheiten, und keine Unvollkommenheiten in sich hat. Es kann auch nicht außerhalb Gott existiren, denn wenn es außerhalb Gott existirte, so existirte ein und dieselbe Natur, die eine nothwendige Existenz in sich schließt, zweifach, was nach dem vorhergehenden Beweis widersinnig ist. Es existirt also nichts außerhalb Gott, sondern Gott allein ist es, der eine nothwendige Existenz einschließt. W. z. b. w.

Dieß ist es, hochgeehrtester Herr, was ich Ihnen jezt zum Beweise für diese Sache

darzulegen weiß. — Ich wünsche, Ihnen beweisen zu können, daß ich bin ꝛc.

Voorburg, den 10. April 1666.

---

41. Brief.

Spinoza an * * *.

Hochgeehrteſter Herr!

Auf Ihren Brief vom 19. Mai konnte ich Hinderniſſe halber nicht ſchneller antworten. Weil ich jedoch daraus entnehme, daß Sie Ihr Urtheil über die von mir überſchickte Beweisführung in Bezug auf den hauptſächlichſten Theil ſich vorbehalten (wie ich glaube, wegen der Dunkelheit, die Sie darin finden), will ich den Sinn derſelben hier deutlicher zu erklären ſuchen.

Zuerſt habe ich alſo die vier Eigenſchaften aufgezählt, die ein Ding, das aus ſeiner Machtvollkommenheit oder Kraft exiſtirt, haben muß. Dieſe vier und die übrigen ihnen ähnlichen habe ich in der fünften Bemerkung in eine zuſammengefaßt. Sodann habe ich, um alles zum Beweiſe Nöthige blos aus der Vorausſetzung abzuleiten, in der ſechſten aus der gegebenen Hypotheſe die Exiſtenz Gottes zu beweiſen geſucht, und daraus endlich, indem ich, wie ſich zeigt,

nichts weiter, als den einfachen Wortsinn vorausſetzte, das, was gefordert würde, geſchloſſen.

Dieß war kurz meine Aufgabe, dieß mein Zweck. Nun will ich den Sinn jedes einzelnen Gliedes für ſich beſonders auseinander legen, und zuerſt mit den vorausgeſchickten Eigenſchaften beginnen.

Bei der erſten finden Sie keine Schwierigkeit, und ſie iſt, wie auch die zweite nichts als ein Axiom. Denn unter einfach verſtehe ich blos was nicht zuſammengeſetzt iſt, ſey es, daß es aus Theilen, die von Natur verſchieden, oder aus anderen, die von Natur übereinſtimmen, zuſammengeſetzt wird. Der Beweis iſt gewiß allgemein.

Den Sinn der dritten Bemerkung (daß, wenn das Weſen — Denken iſt, es im Denken, wenn aber Ausdehnung, es in der Ausdehnung nicht als begrenzt, ſondern blos als unbegrenzt begriffen werden kann) haben Sie vollkommen aufgefaßt, obgleich Sie den Schluß nicht auffaſſen zu können behaupten, der doch blos dahin geht, daß es ein Widerſpruch iſt, ein Ding, deſſen Definition Exiſtenz einſchließt, oder (was daſſelbe iſt) Exiſtenz ſetzt, unter der Negation der Exiſtenz zu begreifen. Und weil begrenzt nichts Poſitives, ſondern blos eine Abweſenheit

der Exiſtenz dieſer Natur, die als begrenzt begriffen wird, bezeichnet, ſo folgt, daß das, deſſen Definition Exiſtenz ſetzt, nicht als begrenzt begriffen werden kann. Wenn z. B. die Grenze der Ausdehnung eine nothwendige Exiſtenz einſchließt, ſo kann man eben ſo wenig Ausdehnung ohne Exiſtenz, als Ausdehnung ohne Ausdehnung begreifen. Wenn man dieß ſo ſtatuirt, ſo wird es auch unmöglich ſeyn, eine begrenzte Ausdehnung zu begreifen. Denn, wenn man ſie als begrenzt begriffe, ſo müßte ſie durch ihre eigene Natur, nämlich durch die Ausdehnung begrenzt werden, und dieſe Ausdehnung, die begrenzt würde, müßte unter der Negation der Exiſtenz begriffen werden, was nach der Hypotheſe ein offenbarer Widerſpruch iſt.

In der vierten Bemerkung wollte ich blos zeigen, daß ein ſolches Weſen weder in Theile von gleicher, noch in Theile von verſchiedener Natur getheilt werden kann, ſey es, daß die, welche von verſchiedener Natur ſind, eine nothwendige Exiſtenz oder nicht enthalten. Denn, ſagte ich, wenn dieſes letztere Statt fände, könnte es zerſtört werden, weil ein Ding zerſtören, ſo viel heißt, als es wieder in ſeine Theile auflöſen, daß keiner von ihnen Allen die Natur des Ganzen ausdrückt; fände aber das erſtere Statt,

ſo widerſtritte dieß den drei bereits erklärten Eigenſchaften.

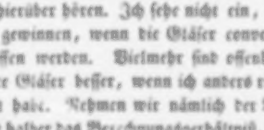
In der fünften habe ich blos vorausgeſetzt, daß die Vollkommenheit in dem Seyn, und die Unvollkommenheit in der Abweſenheit des Seyns beſteht. Ich ſage „in der Abweſenheit", denn obzleich z. B. die Ausdehnung an ſich das Denken negirt, ſo iſt dieß doch keine Unvollkommenheit an ihr. Das aber, wenn ihr die Ausdehnung entzogen würde, müſſe als Unvollkommenheit an ihr gelten, wie es wirklich geſchehen würde, wenn ſie begrenzt wäre, gleicherweiſe, wenn ſie ohne Dauer, Lage ꝛc. wäre.

Die ſechste geben Sie abſolut zu, und doch ſagen Sie, daß der Gegenſatz ganz ſtehen bleibe, warum es nämlich nicht mehrere für ſich exiſtirende und doch von Natur verſchiedene Weſen geben könne, wo Ausdehnung und Denken verſchieden ſind, und doch wohl durch ihre Machtvollkommenheit beſtehen können. Ich kann hieraus nichts Anderes entnehmen, als daß Sie es in einem ganz andern Sinn als ich faſſen. Ich glaube zu durchſchauen, in welchem Sinne Sie es auffaſſen, doch um nicht die Zeit zu verlieren, will ich blos den Sinn, wie ich es nehme, erklären. Ich ſage alſo in Betreff der ſechsten Bemerkung: wenn wir annehmen, daß etwas,

das blos in ſeiner Art unbegrenzt und vollkommen iſt, aus eigner Machtvollkommenheit exiſtire, ſo wird auch die Exiſtenz des abſolut unbegrenzten und vollkommenen Weſen zugeſtanden werden müſſen, und dieſes Weſen nenne ich Gott. Wenn wir z. B. den Satz aufſtellen wollen, daß die Ausdehnung oder das Denken (von denen jedes in ſeiner Art, d. h. in einer gewiſſen Art des Weſens vollkommen ſeyn kann) durch eigene Machtvollkommenheit exiſtire, ſo wird man auch die Exiſtenz Gottes, der abſolut vollkommen iſt, d. h. die Exiſtenz des abſolut unbegrenzten Weſens zugeſtehen müſſen. Hiebei will ich, wie ich ich eben geſagt, bemerken, was das Wort Unvollkommenheit heißt: es bezeichnet nämlich, daß einem Dinge etwas fehle, was doch zu ſeiner Natur gehört. Die Ausdehnung kann z. B. blos rückſichtlich der Dauer, Lage, Quantität unvollkommen genannt werden, weil ſie nämlich nicht länger dauert, ihre Lage nicht beibehält, oder weil ſie nicht größer wird; ſie kann aber niemals unvollkommen genannt werden, weil ſie nicht denkt, da ihre Natur nichts Derartiges erheiſcht, was blos in der Ausdehnung d. h. in einer gewiſſen Art des Weſens beſteht, rückſichtlich deſſen ſie blos begrenzt oder unbegrenzt, vollkommen oder unvollkommen genannt werden kann.

Und da die Natur Gottes nicht in einer gewiſſen Art des Weſens beſteht, ſondern in dem Weſen, das abſolut unbegrenzt iſt, ſo erheiſcht auch ſeine Natur alles das, was das Sein vollkommen ausdrückt, weil ſonſt ſeine Natur begrenzt und mangelhaft wäre. Hieraus folgt alſo, daß es blos ein Weſen, nämlich Gott, geben kann, das durch eigne Kraft exiſtirt. Denn wenn wir z. B. ſetzen, daß die Ausdehnung Exiſtenz enthält, ſo muß ſie, um ewig und unbegrenzt zu ſeyn, durchaus keine Unvollkommenheit, ſondern nur Vollkommenheit ausdrücken; und ſonach wird die Ausdehnung zu Gott gehören oder etwas ſeyn, was auf irgend eine Weiſe die Natur Gottes ausdrückt, weil Gott ein Weſen iſt, das nicht blos in einer gewiſſen Rückſicht, ſondern das abſolut in ſeiner Weſenheit und unbegrenzt und allmächtig iſt. Und dieß, was hier (Ihrem Wunſche gemäß) von der Ausdehnung geſagt wird, wird von allem dem gelten müſſen, was wir als ein ſolches ſtatuiren wollen. Ich ziehe alſo, wie in meinem vorigen Briefe den Schluß, daß nichts außer Gott und daß Gott allein durch ſeine Machtvollkommenheit beſteht. Ich glaube, daß dieß hinreichen wird, um den Sinn des vorigen zu erklären, damit werden Sie nun auch beſſer darüber urtheilen können. Ich ſchließe alſo hiemit.

Da ich mir aber neue Schalen zum Glasschleifen machen laſſen will, ſo möchte ich Ihren Rath hierüber hören. Ich ſehe nicht ein, was wir dabei gewinnen, wenn die Gläſer conver-concav geſchliffen werden. Vielmehr ſind offenbar plan-convere Gläſer beſſer, wenn ich anders richtig gerechnet habe. Nehmen wir nämlich der Bequemlichkeit halber das Berechnungsverhältniß, wie 3 zu 2 an und ſetzen wir die Buchſtaben in beiſtehender Figur, wie Sie ſie in Ihrer kleinen Dioptrik



haben, ſo ergibt ſich nach geordneter Gleichung N I oder $z = \sqrt{\frac{9}{4}x^2 - x^2} - \sqrt{1 - x^2}$.

Hieraus folgt, daß für $x = 0$ der Werth von $z = 2$ ſeyn wird, welches der größte Werth iſt, den z annehmen kann. Setzt man $x = \frac{3}{5}$ ſo hat man $z = \frac{43}{25}$ oder etwas mehr. Dieß gilt für die Vorausſetzung, daß der Strahl B I keine zweite Brechung erleidet, wenn er aus dem Glaſe

nach I fährt. Wir wollen nun aber annehmen, er würde, wenn er aus dem Glase fährt, in der ebenen Fläche B V gebrochen und zwar nicht nach I sondern nach R hin, die Linien B I und B R werden in demselben Verhältniß stehen, wie die Brechung also nach der Voraussetzung sich wie 3 zu 2 verhalten. Folgen wir hier dem Gange der Strichung, so ergibt sich $N R = \sqrt{z^2 - x^2} - \sqrt{1 - x^2}$. Setzen wir nun wieder, wie früher $x = 0$ so ist $N R = 1$ d. h. dem Halbmesser gleich. Ist aber $x = \frac{3}{5}$ so ist $N R = \frac{20}{25} + \frac{1}{50}$. Hieraus ergibt sich, daß die Brennweite kleiner als die vorhergehende ist, wiewohl der Tubus um den Halbmesser kleiner ist, so daß, wenn wir ein Teleskop von der Länge D I verfertigen, und den Halbmesser = 1½ setzen, während die Oeffnung B V dieselbe bleibt, die Brennweite viel kleiner ausfallen wird. Außerdem habe ich gegen die convex-concaven Gläser noch das zu erinnern, daß abgesehen von der doppelten Mühe und den doppelten Kosten, die sie verursachen auch die Strahlen, in sofern sie nicht alle nach einem und demselben Punkte hingehen, niemals senkrecht auf die concave Fläche fallen. Da Sie aber ohne Zweifel dieß schon lange überdacht genauer berechnet und die Sache

an ſich bekommt haben werden, ſo erſuche ich Sie um Ihr Urtheil und Ihren Rath hierüber.

---

62. Brief.

Spinoza an J. B.

Hochgelehrter Herr, wertheſter Freund!

Auf Ihren letzten längſt empfangenen Brief konnte ich bis jetzt nicht antworten, ich war von Beſchäftigungen und Sorgen ſo eingenommen, daß ich kaum endlich mich ſelbſt freiwinden konnte. Sobald es mir jedoch nur einigermaßen vergönnt iſt, meinen Geiſt zu ſammeln, will ich gern meiner Pflicht willfahren, vor Allem will ich Ihnen jedoch meinen tiefſten Dank für die Liebe und die Dienſtbefliſſenheit ausdrücken, die Sie ſchon oft durch die That und nun auch durch Ihren Brief in vollem Maße bewieſen haben.....

Ich gehe nun auf Ihre Frage über, die ſich folgendermaßen ſtellt: „ob es eine ſolche Methode gibt oder geben kann, mit der man ausgehorchen in der Erkenntniß der höchſten Dinge ohne Ueberdruß einhalten könne, oder ob, wie unſere Körper ſo auch die Geiſter den Zufällen unterworfen ſind, und ob unſere Gedanken mehr

durch das Geſchick als durch bewußte Regelung regiert würden?“ Ich glaube hierauf genügend zu antworten, wenn ich zeigen werde, daß es nothwendig eine Methode geben muß, womit wir unſere klaren und beſtimmten Wahrnehmungen leiten und miteinander verketten können, und daß die Erkenntniß nicht, wie der Körper, Zufällen unterworfen iſt. Dieß ergibt ſich daraus allein, daß eine einzige klare und beſtimmte Wahrnehmung oder mehre miteinander abſolut Urſache einer klaren und beſtimmten Erkenntniß ſeyn können. Ja, alle klaren und beſtimmten Wahrnehmungen, die wir bilden, können bloß von anderen klaren und beſtimmten Wahrnehmungen entſtehen, und die keine andere Urſache außerhalb unſerer ſelbſt anerkennen. Hieraus folgt, daß die klaren und beſtimmten Wahrnehmungen, die wir bilden, bloß von unſerer Natur und ihren beſtimmten und feſtſtehenden Geſetzen abhängen, d. h. von unſerer abſoluten Macht, aber nicht vom Schickſale, d. h. von Urſachen, die, obgleich ſie auch nach beſtimmten und feſtſtehenden Geſetzen wirken, uns doch unbekannt und unſerer Natur und Macht fremd ſind. Was die übrigen Wahrnehmungen betrifft, ſo geſtehe ich, daß ſie nicht vom Geſchicke abhängen. Hieraus erhellt alſo deutlich, wie die wahre Methode

ſeyn und worin ſie hauptſächlich beſtehen muß: nämlich in der bloßen Einſicht der reinen Erkenntniß, ihrer Natur und Geſetze. Um dieſe zu erlangen, muß man vor Allem zwiſchen Erkenntniß und Einbildung unterſcheiden, oder zwiſchen den wahren Ideen und den übrigen, nämlich den fingirten, falſchen, zweifelhaften und überhaupt allen, die bloß vom Gedächtniß abhängen. Zu dieſer Erkenntniß iſt es wenigſtens in Bezug auf die Methode nicht nöthig, die Natur des Geiſtes nach ſeiner erſten Urſache einzuſehen, es iſt vielmehr hinreichend, die kurze Geſchichte des Geiſtes oder der Wahrnehmungen auf die Weiſe zuſammenzufaſſen, wie ſie Baco lehrt. Mit dieſem Wenigen glaube ich die wahre Methode erklärt und nachgewieſen, und zugleich den Weg gezeigt zu haben, auf dem man zu derſelben gelangt. Ich muß Sie nun noch darauf aufmerkſam machen, daß alles dieſes Ihr immerwährendes Nachdenken und die höchſte Beharrlichkeit Ihres Geiſtes und Ihres Vorſatzes erfordert, zu dieſem Ende iſt es vor Allem nothwendig, ſich eine beſtimmte Lebensweiſe und Lebensart aufzuſtellen und ſich ein beſtimmtes Endziel vorzuſchreiben; doch für jetzt genug hievon ꝛc.

Veerburg, 10. Juni 1666.

43. Brief.

Spinoza an J. v. M.

Hochverehrteſter Herr!

Während ich hier auf dem Lande einſam lebe, habe ich Ihre Frage, die Sie mir einſt vorgelegt, bei mir überdacht, und ſie höchſt einfach gefunden. Der allgemeine Beweis beruht auf der Grundlage, daß der ein gerechter Spieler iſt, der ſeine Möglichkeit oder Ausſicht auf Gewinn oder Verluſt mit der ſeines Gegners auf gleichen Fuß ſtellt. Dieſe Gleichheit beſteht in der Möglichkeit und im Gelde, das die Gegner einlegen und aufs Spiel ſetzen, d. h. wenn die Möglichkeit für beide gleich iſt, muß auch jeder gleiches Geld einlegen und aufs Spiel ſetzen, wenn aber die Möglichkeit ungleich iſt, muß der eine um ſo mehr Geld einlegen als ſeine Möglichkeit größer iſt, und dann wird die Ausſicht für beide gleich und folglich das Spiel ein gerechtes ſeyn. Denn wenn z. B. A, der mit B ſpielt, zwei Ausſichten auf Gewinn und blos eine auf Verluſt hat, und dagegen B blos eine auf Gewinn und zwei auf Verluſt, ſo ergibt ſich deutlich, daß A für jede einzelne Möglichkeit ſo viel aufs Spiel ſetzen muß, als B für ſeine

aufs Spiel ſetzt, d. h. A muß doppelt ſo viel als B aufs Spiel ſetzen.

Um dieß noch deutlicher zu zeigen, wollen wir annehmen, drei, A B C, ſpielen mit gleicher Ausſicht miteinander, und Jeder ſetzt die gleiche Summe Geldes ein, ſo iſt offenbar, daß, weil Jeder gleich viel Geld einlegt, er blos ein Drittel aufs Spiel ſetzt, um zwei Drittel zu gewinnen, und daß, weil Jeder gegen zwei ſpielt, Jeder blos eine Ausſicht auf Gewinn und zwei auf Verluſt hat. Wenn wir nun den Fall aufſtellen, daß einer von dieſen dreien, nämlich C, bevor das Spiel zu Ende iſt, aufhören will, ſo iſt es offenbar, daß er wenigſtens das, was er eingelegt, d. h. den dritten Theil, zurückempfangen muß, und daß B, wenn er die Ausſicht des C erkaufen und in ſeine Stelle eintreten will, ſo viel einlegen muß, als C wieder erhalten hat. Dieſem Geſchäfte kann ſich A nicht widerſetzen, denn es iſt für ihn einerlei, ob er mit Einem gegen zwei Möglichkeiten zweier verſchiedenen Spieler, oder ob er mit einem Spieler das Spiel macht. Demnach folgt alſo hieraus, daß, wenn Einer ſeine Hand hinhält, damit wenn der Andere von zwei Zahlen eine räth, und er richtig räth, er eine gewiſſe Summe Geldes gewinne, oder wenn er es im Gegentheile nicht

räth, er die gleiche Summe verliere, daß, sage ich, die Aussicht für beide gleich ist, sowohl für den, der die Hand hinhält, um den Andern rathen zu lassen, als für den, der zu rathen hat. Ferner, wenn Jemand die Hand hinhält, damit ein Anderer aufs erste Mal eine von drei Zahlen rathe, und wenn er sie räth, er eine gewisse Summe Geldes erhalte, wo nicht, er die Hälfte des Geldes verliere, so ist die Möglichkeit und die Aussicht für beide gleich; ebenso ist auch die Aussicht gleich, wenn der, der die Hand hinhält, den Andern zweimal rathen läßt, daß er, wenn er es räth, eine gewisse Summe erhalte, oder wenn er es nicht räth, er doppelt so viel bezahlen muß. Die Möglichkeit und Aussicht ist auch gleich, wenn er den Andern um eine gewisse Summe von vier Zahlen dreimal rathen läßt, und daß er andererseits das Dreifache verliere, wenn er es nicht räth; oder viermal von fünf Zahlen, wobei er das Einfache gewinnen und das Vierfache verlieren soll, und so fort. Hieraus folgt, daß es dem, der rathen läßt, einerlei ist, daß einer so viel Mal als er wolle, von vielen Zahlen eine rathe, wenn er nur für so viel Mal, als er räth, so viel einlegt und aufs Spiel setzt, als die Anzahl seines Rathens durch die Summe der

Zahlen dividirt ausmacht. Wenn es z. B. fünf Zahlen ſind, und Jemand blos einmal rathen darf, ſo braucht er blos $^1/_5$ gegen $^4/_5$ des Andern aufs Spiel zu ſetzen; wenn er zweimal rathen darf, dann muß er $^2/_5$ gegen $^3/_5$ des Andern; wenn dreimal, $^3/_5$ gegen $^2/_5$ des Andern, und ſofort $^4/_5$ gegen $^1/_5$ und $^5/_5$ gegen $^0/_5$. Und folglich iſt es dem, der einen Andern rathen läßt, gleich, wenn z. B. blos $^1/_6$ des Einſatzes auf dem Spiele ſteht, um $^5/_6$ zu gewinnen, ob einer allein fünfmal, oder ob fünf einzelne Menſchen mit einander rathen, wie Ihre Frage zur Aufgabe ſtellt.

---

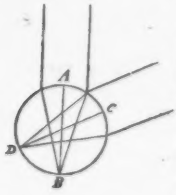
44. Brief.

Spinoza an J. J.

Lieber Freund!

Verſchiedene Umſtände haben mich verhindert, Ihnen früher zu antworten. Was Sie über die Dioptrik des Carteſius angemerkt haben, habe ich geſehen und geleſen. Er betrachtet keinen andern Grund, weßhalb die Bilder im Auge größer oder kleiner ausfallen, als das Kreuzen der Strahlen, die aus verſchiedenen Punkten des Objektes herkommen, je nachdem ſie ſich nämlich

mehr oder weniger nahe beim Auge zu kreuzen anfangen, ſo daß er mithin auf die Größe des Winkels, den dieſe Strahlen bilden, wenn ſie ſich auf die Oberfläche des Auges kreuzen, keine Rückſicht nimmt. Und wiewohl dieſe letzte Urſache die weſentlichſte iſt, die die Teleskope zeigen, ſo ſcheint er ſie dennoch gefliſſentlich mit Stillſchweigen übergangen zu haben, weil er, wie ich vermuthe, keine deutliche Vorſtellung von den Mitteln hatte, welches die Strahlen, die von verſchiedenen Punkten parallel ausgehen, in ebenſo vielen anderen Punkten vereinigt, und weßwegen er auch jenen Winkel nicht mathematiſch beſtimmen konnte; vielleicht ſchwieg er auch, damit nicht Jemand den Kreis vor den anderen von ihm eingeführten Figuren vorziehen möchte. Der Kreis übertrifft nämlich ohne Zweifel in dieſer Beziehung alle anderen denkbaren Figuren; denn weil der Kreis überall derſelbe iſt, ſo hat er auch überall dieſelben Eigenſchaften. Wenn z. B. der Kreis A B C D dieſe Eigenſchaft hat, daß alle der Are A B parallele Strahlen, die von der Seite A herkommen, ſo



auf ſeiner Oberfläche gebrochen werden, daß ſie ſich nachher alle im Punkte B vereinigen, ſo werden auch alle der Are C D parallele Strahlen, die von C herkommen, ſo auf der Oberfläche gebrochen werden, daß ſie im Punkte D zuſammentreffen, was von keiner andern Figur gilt, indem Ellipſe und Hyperbel unendlich viele verſchiedene Durchmeſſer haben. Es verhält ſich daher die Sache wie Sie ſchreiben; käme es nur auf die Länge des Auges oder des Teleskopes an, ſo müßten wir gar große Fernröhre anfertigen, ehe wir die Gegenſtände im Monde ſo deutlich wie irdiſche Gegenſtände ſehen könnten. Aber, wie geſagt, kömmt es hauptſächlich auf die Größe des Winkels an, den die von verſchiedenen Punkten ausgehenden Strahlen, auf der Oberfläche des Auges, wo ſie ſich kreuzen, einſchließen, und dieſer Winkel wird größer oder kleiner, je nachdem die Brennweite der Gläſer im Fernrohre mehr oder weniger verſchieden ſind. Wenn Sie den Beweis hiefür haben wollen, ſo bin ich bereit, Ihnen denſelben, wenn Sie es wünſchen, zu ſchicken.

Voorburg, den 3. März 1667.

45. Brief.

Spinoza an J. J.

Lieber Freund!

Ihr letztes Schreiben vom 14. dieses habe ich richtig erhalten; war aber aus verschiedenen Gründen verhindert, es früher zu beantworten. Ich besprach mich in der Sache des Helvetius mit Herrn Vossius, der (um nicht den ganzen Verlauf unseres Gespräches hier mitzutheilen) ungemein lachte, ja sich darüber verwunderte, daß ich ihn über solche Kleinigkeiten befragte. Hierüber jedoch mich hinausesetzend, begab ich mich zu jenem Goldarbeiter, der das Gold geprüft hatte, der Brechtelt heißt, dieser sprach ganz anders als Herr Vossius, indem er behauptete, daß das Gewicht des Goldes, zwischen dem Schmelzen und Trennen, gerade um so viel zugenommen habe, als das der Trennung wegen in den Schmelztigel geworfene Silber an Gewicht betrug, so daß die Meinung bei ihm feststeht, daß das Gold, welches sein Silber in Gold verwandelt hatte, etwas Eigenthümliches in sich enthielte. Und dieß ist nicht blos seine Meinung, sondern noch mehre andere Herren, die damals zugegen waren, bestätigten diese

Erfahrung. Sodann ging ich zu Helvetius selbst, der mir sowohl das Gold als auch den Schmelztigel und dessen innere übergoldete Wände zeigte, mit dem Beifügen, daß er kaum ein Viertel von einem Gerstenkorn oder von einem Senfkorn in das geschmolzene Blei geworfen habe. Er fügte hinzu, er werde in Kurzem den ganzen Verlauf der Sache veröffentlichen, wobei er noch bemerkte, daß Jemand (den er für eben denselben hielt, der bei ihm gewesen war) dieselbe Operation zu Amsterdam vorgenommen habe, wovon Sie ohne Zweifel gehört haben. Das ist Alles, was ich hierüber erfahren konnte.

Der Verfasser jener Abhandlung, deren Sie erwähnen (worin er ruhmredig beweisen will, daß die in der dritten und vierten Meditation vorgebrachten Gründe des Cartesius, woraus er die Existenz Gottes beweist, falsch seyen), wird gewiß mit seinem eigenen Schatten streiten, und mehr sich, als Anderen schaden. Zwar ist allerdings der Satz des Cartesius etwas dunkel, wie auch Sie bemerkt haben, und hätte deutlicher und wahrer so gelautet: „Daß die Kraft des Denkens zum Denken nicht größer ist, als die Kraft der Natur zum Daseyn und Wirken.“ Dieß ist ein deutliches und wahres Axiom, woraus die Existenz Gottes sich

aufs Klarſte und Nachdrücklichſte aus ſeiner Idee ergibt. Das von Ihnen gerügte Argument des erwähnten Verfaſſers zeigt deutlich genug, daß er die Sache noch nicht verſtehe. Freilich können wir, wenn damit eine Frage abſolut gelöst werden ſoll, bis ins Unendliche fortgehen, ſonſt iſt es aber ſehr thöricht. Fragt zum Beiſpiel Jemand, warum ein derartig beſtimmter Körper ſich bewege, ſo kann man antworten, er werde von einem andern Körper, und dieſer wiederum von einem andern, und ſo ins Unendliche weiter zu einer ſolchen Bewegung beſtimmt; das, ſage ich, kann man allerdings anworten, da ja nur von der Bewegung die Rede iſt, und wir bei der ſteten Annahme von einem anderen Körper eine hinreichende und ewige Urſache für dieſe Bewegung angeben. Sehe ich aber ein, an erhabenen Gedanken reiches, ſchön geſchriebenes Buch, in den Händen eines gemeinen Mannes, und frage ihn, woher er das Buch habe, und dieſer ſollte nun erwidern, er habe es von einem andern Buche eines andern Mannes abgeſchrieben, der auch ſchön ſchreiben konnte, und ſo immer weiter, ſo gibt er mir keine genügende Antwort, denn meine Frage betrifft nicht blos die Geſtalt und Ordnung der Buchſtaben, worauf er blos antwortet, ſondern auch die Gedanken und den

Sinn, den ihre Verbindung andeutet; bei einer solchen, ins Unendliche gehenden Erklärungsweise, wird nichts erzielt. Die mögliche Anwendung hiervon auf die Ideen, läßt sich leicht aus dem abnehmen, was ich im neunten Axiom der geometrisch von mir bewiesenen Prinzipien der Carteſiſchen Philoſophie erklärt habe.

Ich ſchreite nun zur Beantwortung Ihres zweiten Briefes vom neunten März, worin Sie eine weitere Erklärung über das, was ich in meinem früheren Briefe vom Kreiſe ſagte, verlangen. Sie werden dieß leicht einſehen können, wofern Sie nur bemerken wollen, daß alle Strahlen, von denen man vorausſetzt, daß ſie parallel auf das vordere Glas des Fernrohrs fallen, in Wahrheit nicht parallel ſind (da ſie ja nur aus einem und demſelben Punkte kommen), aber als ſolche betrachtet werden, weil der Gegenſtand ſo weit von uns entfernt iſt, daß die Oeffnung des Fernrohrs im Verhältniß zu der Entfernung nur wie ein Punkt anzuſehen iſt. Ferner iſt gewiß, daß wir, um einen Gegenſtand ganz zu ſehen, nicht blos die Strahlen, die aus einem Punkte kommen, ſondern auch alle anderen Strahlenkegel, die von allen andern Punkten herrühren, nöthig haben; weßhalb ſie auch in eben ſo vielen anderen Brennpunkten, wenn ſie durch das Glas

gehen, ſich vereinigen müſſen. Wiewohl nun das Auge nicht ſo genau gebaut iſt, daß alle aus verſchiedenen Punkten eines Gegenſtandes herkommenden Strahlen ganz genau in eben ſo vielen im Auge zuſammentreffen, ſo iſt doch ausgemacht, daß diejenigen Figuren, welche das leiſten können, allen anderen vorzuziehen ſind. Da nun aber ein beſtimmtes Kreisſegment die Fähigkeit beſitzt, alle aus einem Punkte kommenden Strahlen in einen andern Punkt ſeines Durchmeſſers (um mechaniſch zu ſprechen) zuſammenzudrängen, ſo wird es auch alle andern aus andern Punkten des Gegenſtandes kommenden Strahlen in eben ſo viel Punkte zuſammendrängen. Man kann nämlich aus jedem Punkte eines Gegenſtandes eine Linie ziehen, die durch die Mitte des Auges geht, wiewohl zu dieſem Zwecke die Oeffnung des Fernrohrs viel kleiner gemacht werden muß, als ſie ſonſt zu ſeyn brauchte, wenn man nur einen Brennpunkt nöthig hätte, wie Sie leicht einſehen werden.

Was ich hier vom Kreiſe ſage, gilt nicht von der Ellipſe, nicht von der Hyperbel, noch weniger

von andern mehr zusammengesetzten Figuren, weil man nur eine einzige Linie aus einem einzigen Punkte eines Gegenstandes, der durch beide Brennpunkte geht, ziehen kann. Dies wollte ich in meinem ersten Briefe hierüber sagen.

Den Beweis, daß der Winkel, den die aus verschiedenen Punkten kommenden Strahlen auf der Oberfläche des Auges machen, größer oder kleiner ausfällt, je nachdem die Brennweiten mehr oder weniger verschieden sind, können Sie aus beistehender Figur abnehmen: so daß ich nebst meinem ergebensten Gruße Ihnen nur noch zu sagen habe, wie sehr ich bin ꝛc.

Voorburg, den 25. März 1667.

---

46. Brief.

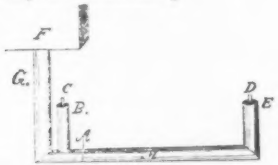
Spinoza an J. J.

Lieber Freund!

Hiermit will ich Ihnen blos kurz meine Erfahrung über das mittheilen, was Sie zuerst mündlich, dann brieflich von mir zu wissen wünschten; daran schließe sich sodann die Auseinandersetzung meiner nunmehrigen Ansicht.

Ich ließ mir eine hölzerne Röhre machen, 10 Fuß lang und $1^2/_3$ Zoll innerlich breit. Damit

ſetzte ich, wie beiſtehende Figur zeigt, drei lothrechte Röhren in Verbindung.



Um nun zuvörderſt herauszuſtellen, ob der Druck des Waſſers auf das Röhrchen **B** eben ſo ſtark ſey, wie auf **E**, ſo verſtopfte ich bei **A** die Röhre **M** mit einem zu dem Ende bereiteten Stäbchen. Dann verengte ich dermaßen die Oeffnung von **B**, daß ſie eine kleine Röhre wie **C** faßte. Nachdem ich ſomit die Röhre mittelſt des Gefäßes **F** mit Waſſer gefüllt hatte, ſo bemerkte ich, zu welcher Höhe dieſes durch das Röhrchen **C** anſtieg. Dann verſtopfte ich die Röhre **B**, nahm das Stäbchen **A** weg und ließ das Waſſer in die Röhre **E** fließen, die ich auf dieſelbe Weiſe wie **B** angepaßt hatte. Nachdem nun die ganze Röhre wieder mit Waſſer angefüllt war, fand ich, daß daſſelbe durch **D** zu derſelben Höhe anſteige, wie durch **C**, ein Reſultat, das mich hinlänglich davon überzeugte, daß die Länge der Röhre gar nicht, oder doch

nur sehr wenig im Wege stand. Um indeß die Untersuchung schärfer anzustellen, so suchte ich zu ermitteln, ob auch die Röhre **E** in einem eben so kurzen Zeitraume so gut wie **B** einen hierzu bereiteten Cubikfuß füllen könne. Zur Messung der Zeit gebrauchte ich in Ermangelung einer Pendeluhr eine gekrümmte Glasröhre wie **H**, deren kürzerer Theil ins Wasser ging, während der längere frei in der Luft hing. Nach diesen Vorrichtungen ließ ich das Wasser zuerst durch die Röhre **B** in gleichem Radius mit derselben Röhre fließen, bis der Cubikfuß voll war. Dann untersuchte ich mit einer genauen Wage, wie viel Wasser indeß in die Schale **L** gelaufen war, und fand dessen Gewicht im Betrage von 4 Unzen. Hierauf schloß ich die Röhre **B** und ließ das Wasser in einem mit der Röhre gleichen Radius durch die Röhre **E** in den Cubikfuß laufen. Als dieser voll war, so wog ich wie zuvor das Wasser, das inzwischen in die Schale gelaufen war, und überzeugte mich, daß dessen Gewicht nicht einmal um eine halbe Unze ver-

schieden war. Da aber die Wasserstrahlen sowohl aus B wie aus E nicht immer in derselben Stärke geflossen waren, so wiederholte ich das Experiment, und nahm dazu so viel Wasser, als wir aus der Erfahrung das erste Mal als nöthig erkannt hatten. Wir waren unserer drei, und wir stellten das Experiment mit allem Fleiße und genauer als zuvor an, jedoch nicht so genau, als ich gewünscht hatte. Doch genügte es mir, diese Sache auf irgend eine Weise zu bestimmen; da ich das zweite Mal fast denselben Unterschied fand, wie das erste Mal. Die Sache also an sich und diese Erfahrungen zu Rathe gezogen, muß ich annehmen, daß der von der Größe der Röhre möglicherweise herrührende Unterschied nur im Anfange Statt finde, d. h. wenn das Wasser zu laufen beginnt; daß es aber, nach einem kleinen Zeitverlauf, mit gleichmäßiger Kraft durch die längste wie durch die kürzeste Röhre fließen werde. Der Grund hiervon liegt darin, daß der Druck des höhern Wassers immer dieselbe Kraft beibehält, und alle Bewegung, die es mittheilt, stets mittelst der Schwerkraft empfängt; darum wird es diese Bewegung stets dem in der Röhre enthaltenen Wasser so lange mittheilen, als dieses in seiner Fortbewegung eben so viel Schnelligkeit empfängt,

als das höhere Waſſer ihm Schwerkraft mittheilen kann. Denn gewiß iſt, daß, wenn das in der Röhre G enthaltene Waſſer in dem erſten Augenblicke dem in der Röhre M enthaltenen einen Grad von Schnelligkeit mittheilt, es im zweiten Momente bei gleichbleibender Kraft, wie vorausgeſetzt wird, vier Grade der Schnelligkeit demſelben Waſſer mittheilen werde und ſo fort, ſo lange das in der längern Röhre M befindliche Waſſer gerade ſoviel Kraft empfängt, als die Schwerkraft des höhern in der Röhre G befindlichen Waſſers ihm mittheilen kann; ſo daß das durch eine vierzigtauſend Fuß lange Röhre laufende Waſſer nach einer kleinen Weile vermöge des bloßen Druckes des höheren Waſſers ſo viel Schnelligkeit erlangen wird, als es erlangte, wenn die Röhre M nur einen Fuß lang wäre. Die Zeit, welche das Waſſer in der längern Röhre braucht, um eine ſolche Schnelligkeit zu empfangen, hätte ich ermitteln können, wenn mir beſſere Inſtrumente zu Gebote geſtanden wären. Doch halte ich dies für minder nothwendig, weil die Hauptſache ziemlich ausgemacht iſt ꝛc.

Voorburg, den 5. September 1669.

47. Brief.

Spinoza an J. J.

Lieber Freund!

Bei einem neulichen Beſuche, denn mir Profeſſor N. N. abſtattete, erzählte er mir unter Anderm, er habe vernommen, daß mein theologiſch politiſcher Traktat ins Holländiſche übertragen worden ſey, und daß Jemand, den er nicht beim Namen angeben konnte, im Begriffe ſtünde, ihn drucken zu laſſen. Deßhalb erſuche ich Sie ſehr, dieß mit Eifer zu ermitteln und wo möglich zu hintertreiben. Dieß iſt nicht blos mein Wunſch, ſondern auch der vieler meiner Freunde und Bekannten, denen es leid thäte, dieſes Buch verboten zu ſehen, was nicht ausbleiben kann, wofern die holländiſche Ueberſetzung erſcheint. Ich zweifle nicht, daß Sie mir und der Sache dieſen Dienſt leiſten werden.

Einer meiner Freunde ſandte mir vor einiger Zeit eine Abhandlung unter dem Titel „homo politicus“, worüber ich viel gehört hatte. Ich durchging ſie, und fand darin das gefährlichſte Buch, das Menſchen erdenken können. Des Verfaſſers höchſtes Gut ſind Reichthümer und Ehrenſtellen, wornach er ſeine Anſichten aufſtellt,

und die Mittel zu jenem Zwecke aus einander-ſetzt; indem wir nämlich innerlich alle Religion von uns werfen, und äußerlich uns zu der unſern Intereſſen zuträglichſten bekennen ſollen; indem wir ferner Niemand Wort halten ſollen, wofern ſich dieß nicht mit unſerm Nutzen vertrüge. Außerdem erhebt er aufs Höchſte, zu heucheln, zu verſprechen, und das Verſprochene nicht halten, zu lügen, falſch zu ſchwören und dergleichen mehr. Nachdem ich dieß durchleſen hatte, gedachte ich, gegen den Verfaſſer indirekt eine Schrift zu ſchreiben, worin ich das höchſte Gut behandeln, ſodann die unruhige und elende Lage derjenigen, die nach Ehre und Reichthum ſtreben, zeigen, und zuletzt durch die evidenteſten Vernunftgründe ſowie durch viele Beiſpiele beweiſen würde, daß die unerſättliche Begierde nach Ehre und Reichthum den Untergang der Staaten nothwendig herbeiführe und herbeigeführt habe.

Wie viel beſſer und höher indeß die Philoſophie des Thales von Milet ſey, als die des erwähnten Verfaſſers, ergibt ſich ſchon aus dem folgenden Schluſſe. Alles, ſagte er, iſt unter Freunden gemeinſchaftlich: die Weiſen ſind die Freunde der Götter, und Alles gehört den Göttern: darum gehört Alles den Weiſen. So machte ſich mit einem Worte jener ſo weiſe

Mann zum reichſten Menſchen, indem er edlerweiſe den Reichthum vielmehr verachtete, als auf niedrige Weiſe darnach trachtete. Doch zeigt er an einer andern Stelle, daß die Weiſen nicht aus Nothwendigkeit, ſondern freiwillig ſich des Reichthums entſchlagen. Denn als ſeine Freunde ihm ſeine Armuth vorhielten, ſo erwiderte er: Wollt ihr, daß ich zeige, daß ich das erwerben könne, was ich meiner Bemühung unwerth halte, ihr aber ſo emſig ſuche? Als ſie dieß bejahten, ſo miethete er alle Keltern in ganz Griechenland. Denn als ausgezeichneter Aſtrolog hatte er vorhergeſehen, daß es eine reiche Olivenernte geben würde, während in den vorhergehenden Jahren gerade das Gegentheil Statt gefunden hatte; ſo vermiethete er, um welchen Preis er verlangte, was er um einen Spottpreis gemiethet hatte, und verſchaffte ſich in einem Jahre einen großen Reichthum, den er alsdann ebenſo freigebig vertheilte, als er ſich ihn durch Betriebſamkeit erworben hatte.

Haag den 17. Februar 1671.

48. Brief.

L. v. M. B. an J. C.*

Hochgelehrter Herr!

Endlich habe ich eine freie Zeit gefunden, und ich will nun Ihrem Verlangen und Ihren Wünſchen ſofort willfahren. Sie wünſchen, daß ich Ihnen meine Anſicht und mein Urtheil über das Buch, betitelt: Politiſch theologiſcher Discurs, darlege, und ich will es nun nach Zeit und Kräften thun. Ich werde aber nicht das Einzelne, ſondern das Ganze durchgehen, und den Sinn und die Anſicht des Verfaſſers über Religion auseinanderſetzen.

Ich weiß nicht, von welchem Volke der Verfaſſer iſt und welche Lebensweiſe er führt, und es thut auch nichts zur Sache, das zu wiſſen. Das Buch ſelbſt zeigt hinlänglich, daß er ein heller Kopf iſt, und daß er die Religionscontroverſen, die unter den europäiſchen Chriſten Statt finden, nicht bloß oberflächlich und leichthin behandelt und eingeſehen habe. Der Verfaſſer dieſes Buches geht von der Ueberzeugung aus, daß er die Anſichten, wodurch die Menſchen ſich in Faktionen und Parteien theilen, mit glück-

* Man ſehe über dieſen Brief die Biographie.

sicherem Erfolge prüfen werde, wenn er die Vorurtheile ablege und von sich werfe. Er hat sich daher mehr als genug bemüht, seinen Geist von allem Aberglauben zu befreien, und um sich frei davon zu zeigen, ist er allzu sehr in das Gegentheil verfallen, um den Vorwurf, abergläubisch zu seyn, zu vermeiden, scheint er alle Religion von sich geworfen zu haben. Uebrigens erhob er sich nicht über die Religion der Deisten, die überall in hinlänglich großer Anzahl vorhanden sind (so grundverderbt sind ja die Sitten unseres Jahrhunderts), und namentlich in Frankreich, gegen die Mersenne eine Abhandlung herausgab, die ich ehedem gelesen zu haben mich erinnere. Meines Erachtens hat jedoch unter den Deisten keiner mit so bösem Herzen, so schlau und verschlagen für jene grundschlechte Sache das Wort geführt, als der Verfasser dieser Abhandlung. Indem hat dieser Mensch, wenn mich meine Vermuthung nicht täuscht, sich nicht innerhalb der Grenzen der Deisten gehalten, und den unbedeutenderen Partien des Cultus den Menschen übrig gelassen.

Er erkennt Gott an, und bekennt ihn als Werkmeister und Schöpfer des Alls; er behauptet aber, daß die Form, die Art und die Ordnung der Welt durchaus nothwendig sey, ebenso wie die

Natur Gottes und die ewigen Wahrheiten, die er außerhalb dem Ermessen Gottes festgestellt wissen will, und somit spricht er es auch ausdrücklich aus, daß alles Zügellose durch Nothwendigkeit und unvermeidliches Schicksal erfolge. Und wenn man die Sache recht ansieht, so behauptet er auch, daß nirgends Gesetze und Befehle Statt finden, sondern daß die Unwissenheit der Menschen gleicherweise derartige Worte eingeführt habe, wie die Unerfahrenheit des Volkes Redensarten aufkommen ließ, wodurch man Gott Seelenbewegungen beilegt. Gott bequemt sich daher gleicherweise der Fassungskraft des Menschen an, wenn er jene ewigen Wahrheiten und alles Uebrige, was nothwendig erfolgen muß, den Menschen unter der Form des Befehls darlegt. Auch lehrt er, daß das, was durch Gesetze befohlen wird und was man dem Willen der Menschen zu Grunde liegend glaube, ebenso nothwendig erfolge, wie die Natur des Dreiecks nothwendig ist, und daß also das, was von Vorschriften eingeschränkt ist, ebenso wenig vom Willen des Menschen abhänge, oder daß, wenn man sie befolgt oder nicht befolgt, dadurch etwas Gutes oder Böses für die Menschen angeordnet werde, als man durch Beten den Willen Gottes lenken, oder seine ewigen und absoluten Beschlüsse

ändere. Es verhalte sich also mit den Vorschriften und Beschlüssen ebenso, und sie kommen darauf hinaus, daß die Unerfahrenheit und Unwissenheit der Menschen Gott dazu bewegte, sie für diejenigen nützlich seyn zu lassen, die keine vollkommeneren Gedanken von Gott bilden können, und die deßhalb solcher elenden Schutzmittel bedürfen, um die Liebe zur Tugend und den Haß gegen das Laster in sich anzuregen; hieraus ist also zu ersehen, daß der Verfasser in seiner Schrift die Anwendung des Gebetes nicht erwähnt, so wie auch nicht die des Lebens, des Todes, oder irgend einer Belohnung oder Bestrafung, die die Menschen vom Richter des Alls erhalten sollen.

Diese Behandlung ist in Uebereinstimmung mit seinen Prinzipien, denn wie kann das letzte Urtheil Statt finden? oder welche Erwartung des Lohnes oder der Strafe, wenn Alles dem Schicksal zugeschrieben, und behauptet wird, daß Alles mit unvermeidlicher Nothwendigkeit von Gott herkomme, oder vielmehr, wenn er dieses ganze Universum als Gott statuirt? Denn ich fürchte, unser Verfasser steht dieser Ansicht nicht sehr fern, wenigstens ist es nicht sehr verschieden, zu behaupten, daß Alles nothwendig aus der

Natur Gottes herfließe, oder daß das Universum selbst Gott sey.

Er setzt jedoch die höchste Lust des Menschen in Uebung der Tugend, die, wie er sagt, selber sich der höchste Lohn und der Schauplatz des Erhabensten sey, und deßhalb muß seiner Ansicht nach ein Mensch, der die Dinge richtig erkennt, sich der Tugend befleißen, nicht wegen der Vorschriften und des göttlichen Gesetzes, oder aus Hoffnung auf Lohn oder Furcht vor Strafe, sondern durch die Schönheit der Tugend und durch die Geistesfreude bewogen, die der Mensch in der Uebung der Tugend empfängt.

Er behauptet demnach, daß Gott durch die Propheten und die Offenbarung, mittelst der Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Strafe (zwei Dinge, die stets mit Gesetzen verbunden sind) die Menschen bloß bildlich zur Tugend ermahne, weil der Geist der gewöhnlichen Menschen so beschaffen und so schlecht unterrichtet ist, daß sie nur durch Beweggründe aus der Natur der Gesetze und durch Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Belohnung zur Uebung der Tugend bewegt werden können; daß aber die Menschen, die die Sache nach dem Wahren schätzen, einsehen, daß diesen Beweggründen keine Wahrheit und Kraft zu Grunde liege.

Er meint auch, daß es gleichgültig wäre, obgleich er durch dieſes Axiom richtig widerlegt wird, wenn die Propheten und heiligen Lehrer und alſo Gott ſelbſt, der durch ihren Mund geredet hat, Mittel angewendet haben, die bei genauerer Erwägung an und für ſich falſch ſind; denn offenkundig und unter anderem, wenn die Rede darauf kömmt, geſteht er, und macht er darauf aufmerkſam, daß die heilige Schrift nicht dazu da ſey, die Wahrheit und die Natur der Dinge zu lehren, die ſie erwähnt, und die ſie dazu gebraucht, um die Menſchen für die Tugend zu bilden; auch verneint er, daß die Propheten die Dinge ſo erkannt hätten, daß ſie in der Aufſtellung der Beweiſe und im Ermitteln der Gründe, womit ſie die Menſchen zur Tugend anregten, von den Irrthümern des großen Haufens ganz frei geweſen ſeyen, obgleich die Natur der moraliſchen Tugenden und Laſter vollkommen von ihnen ermittelt war.

Daher lehrt der Verfaſſer auch, daß die Propheten auch dann, wenn ſie diejenigen, an welche ſie geſchickt wurden, an ihre Pflicht mahnten, nicht frei vom Irthume im Urtheil geweſen ſeyen, daß aber deßhalb ihre Heiligkeit und Verläßigkeit nicht vermindert werde, obgleich ihre Rede und ihre Beweisgründe nicht wahr, ſondern

den vorgefaßten Meinungen derer, zu welchen ſie redeten, angepaßt waren, und womit ſie die Menſchen zu den Tugenden anregten, an denen nie Jemand zweifelte und worüber kein Streit unter den Menſchen iſt; denn der Endzweck der Sendung des Propheten war nicht die Lehre einer Wahrheit, ſondern Uebung der Tugend unter den Menſchen zu befördern. Er glaubt deßhalb, daß der Irrthum und die Unwiſſenheit eines Propheten den Zuhörern, die er zur Tugend entflammte, nicht ſchädlich war, weil ſeiner Anſicht nach wenig daran liegt, durch welche Beweggründe wir zur Tugend angeregt werden, wenn ſie nur nicht die moraliſche Tugend umſtoßen, zu deren Entflammung ſie beigebracht und von dem Propheten vorgetragen wurden; denn er glaubt, daß die Wahrheit anderer Dinge, die man mit dem Geiſte auffaßt, in Bezug auf die Frömmigkeit von keiner Bedeutung iſt, weil die Heiligkeit der Sitten eigentlich nicht in dieſer Wahrheit liegt, er glaubt auch, daß die Erkenntniß der Wahrheit und der Myſterien um ſo mehr oder weniger nothwendig ſey, je mehr oder weniger ſie zur Frömmigkeit beitragen.

Ich glaube, der Verfaſſer hat das Axiom der Theologen im Auge gehabt, die zwiſchen der dogmatiſchen und der einfach erzählenden Rede

eines Propheten einen Unterſchied machen; dieſen Unterſchied haben, wenn ich nicht irre, alle Theologen angenommen, und er glaubt höchſt irrthümlich, daß das ſeinige mit dieſer Lehre übereinſtimme.

Deßhalb glaubt er, daß Alle diejenigen, welche verneinen, daß Vernunft und Philoſophie Auslegerin der Schrift ſey, ſeiner Anſicht beipflichten werden. Da es aber allgemein feſtſteht, daß die Schrift Unendliches von Gott ſagt, was ihm nicht zukommt, ſondern der Faſſungskraft der Menſchen angepaßt iſt, um die Menſchen dadurch zu bewegen und Liebe zur Tugend in ihnen anzuregen, ſo glaubt er, daß der Grundſatz gelten müſſe, daß der heilige Lehrer mit dieſen Beweisgründen, die nicht wahr ſind, die Menſchen zur Tugend habe unterrichten wollen, oder daß Jeder, der die heilige Schrift lieſt, die Freiheit habe, über die Meinung und den Endzweck des heiligen Lehrers, aus den Prinzipien ſeiner Vernunft zu urtheilen, und dieſe Anſicht verwirft und weiſt der Verfaſſer durchaus ab, zugleich mit denen, die mit einem paradoxen Theologen behaupten, die Vernunft ſey Auslegerin der Schrift. Denn er glaubt, daß die Schrift nach dem buchſtäblichen Sinne zu verſtehen ſey, und daß dem Menſchen die Freiheit

nicht geſtattet werden dürfe, nach ſeinem Ermeſſen und ſeiner Vernunftanſicht die Auslegung zu geben, was unter den Worten der Propheten verſtanden werden müſſe, ſo daß er ſie nach ſeinen Vernunftgründen und nach ſeiner Erkenntniß, die er ſich von den Dingen verſchafft, prüfe, wann die Propheten im eigentlichen und wann ſie im figürlichen Sinne geſprochen. Doch hievon wird im Folgenden zu reden der Ort ſeyn.

Um wieder darauf zurückzukommen, wovon ich mich ein wenig entfernt habe, ſo verneint der Verfaſſer, indem er bei ſeiner Anſicht über die Schickſalsnothwendigkeit ſtehen bleibt, daß je Wunder geſchehen, die den Naturgeſetzen widerſprechen, weil er, wie oben bemerkt, behauptet, daß die Natur und die Ordnung der Dinge etwas eben ſo Nothwendiges ſey, als die Natur Gottes und die ewigen Wahrheiten; er lehrt deßhalb, daß es eben ſo unmöglich ſey, daß etwas von den Naturgeſetzen abweiche, als es unmöglich ſey, daß die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten nicht gleich ſind.

Gott könne nicht bewirken, daß ein leichteres Gewicht ein ſchwereres aufhebe, oder daß ein zwei Grade bewegter Körper einen vier Grade bewegten erreiche. Er ſtellt daher den Grundſatz auf, daß die Wunder den gemeinſchaftlichen

Geſetzen der Natur unterworfen ſind, und dieſe, lehrt er, ſind eben ſo unveränderlich, wie die eigentliche Natur der Dinge, weil ihre eigentlichen Naturen in den Geſetzen der Natur eingeſchloſſen ſind, und er gibt keine andere Macht Gottes zu, als die ordnungsmäßige, die ſich nach den Naturgeſetzen zeigt, und er iſt der Anſicht, daß man ſich keine andere fingiren könne, die, weil ſie die Natur der Dinge zerſtörte, ſich ſelber widerſpräche.

Ein Wunder iſt alſo, nach dem Sinne des Verfaſſers, das, was ſich unvermuthet ereignet, und deſſen Urſache der große Haufe nicht kennt; wie es eben der große Haufe der Kraft der Gebete und der beſondern Leitung Gottes zuſchreibt, wenn nach dem gebräuchlichen Gebete ein drohendes Uebel abgewendet, oder er ein verlangtes Gut erhalten zu haben ſcheint, während doch, nach der Anſicht des Verfaſſers, Gott ſchon von ewig her abſolut beſchloſſen hat, daß ſich das ereignen ſoll, wovon das Volk glaubt, daß es durch Dazwiſchenkunft und beſondere Wirkſamkeit ſich ereigne; denn das Gebet ſey nicht Urſache des Beſchluſſes, ſondern der Beſchluß Urſache des Gebetes.

Dieſe ganze Anſicht vom Schickſal und der unbezwingbaren Nothwendigkeit der Dinge, ſowohl

in Bezug auf die Natur, als in Bezug auf die Ereigniſſe der Dinge, die täglich geſchehen, fußt er auf die Natur Gottes, oder, um deutlicher zu ſprechen, auf die Natur des Willens und der Erkenntniß Gottes, die zwar dem Namen nach verſchieden, aber in Gott in der That eins ſind. Er ſtellt daher den Grundſatz auf, daß Gott dieſes Univerſum und Alles, was ſich fortwährend darin ereignet, eben ſo nothwendig gewollt habe, als er eben dieß Univerſum nothwendig erkenne. Wenn Gott aber dieſes Univerſum und ſeine Geſetze, wie auch die ewigen Wahrheiten, die in den Geſetzen enthalten ſind, nothwendig erkennt, ſo hat Gott eben ſo wenig ein anderes Univerſum ſchaffen können, als er die Natur der Dinge verwandeln, und machen kann, daß zweimal drei ſieben ſind. Wie wir alſo nichts von dieſem Univerſum und ſeinen Geſetzen — nach welchen die Entſtehung und der Untergang der Dinge geſchieht — Verſchiedenes begreifen können, ſondern Alles, was wir uns Derartiges fingiren können, ſich ſelbſt aufhebt, ſo lehrt er auch, daß die Natur der göttlichen Erkenntniß, des ganzen Univerſums und deren Geſetze, nach welchen die Natur verfährt, ſo beſchaffen ſeyen, daß Gott mit ſeiner Erkenntniß eben ſo wenig andere, von den jetzt vorhandenen

verſchiedene, erkennen könne, als es unmöglich iſt, daß die Dinge jetzt von ſich ſelber verſchieden ſeyen. Er zieht daher den Schlußſatz, daß, wie Gott jetzt nicht das machen kann, was ſich ſelbſt aufhebt, ſo kann auch Gott keine von den jetzt vorhandenen Naturen verſchiedene fingiren oder erkennen, weil das Begreifen und Erkennen dieſer Naturen eben ſo unmöglich iſt (weil es nach der Anſicht des Verfaſſers einen Widerſpruch ſetzt), als die Hervorbringung der Dinge, die von den jetzigen verſchieden ſind, unmöglich iſt, weil alle jene Naturen, wenn ſie von den jetzigen verſchieden begriffen würden, auch nothwendig den jetzigen widerſtreiten müßten; denn weil die Naturen der in dieſem Univerſum begriffenen Dinge (nach der Anſicht des Verfaſſers) nothwendig ſind, können ſie dieſe Nothwendigkeit nicht aus ſich, ſondern nur aus Gott haben, von dem ſie nothwendig ausgehen. Denn er will nicht mit Carteſius, als Anhänger von deſſen Lehre er jedoch gelten will, daß die Naturen aller Dinge, wie ſie von der Natur und dem Weſen Gottes verſchieden ſind, ſo auch ihre Ideen frei im göttlichen Geiſte ſind.

Mit dieſem bereits Beſprochenen, deckte ſich der Verfaſſer den Weg zu dem, was er am Schluſſe des Buches aufſtellt, und worauf Alles

hinausläuft, was er in den vorhergehenden Capiteln lehrt. Er will nämlich dem Geiste der Obrigkeit und aller Menschen das Axiom beibringen, daß der Obrigkeit das Recht zusteht, den Gottesdienst zu constituiren, der im Staate öffentlich beobachtet werden soll. Ferner, daß die Obrigkeit verpflichtet sey, den Bürgern zu gestatten, über Religion zu denken und zu sprechen, wie es ihnen ihr Geist und ihr Herz eingibt, und daß dieß so weit auch in Bezug auf die Handlungen des äußerlichen Cultus den Unterthanen eingeräumt werden müsse.

Was den Eifer für die Moralpflichten betrifft, oder daß die Frömmigkeit unversehrt bleiben könne, so folgert er daraus, daß, da über diese Tugenden kein Streit seyn kann, und die Erkenntniß und Ausübung der übrigen Sachen keine Moralpflicht enthält, es auch Gott nicht ungenehm seyn kann, was für heilige Gebräuche die Menschen sonst befolgen mögen; der Verfasser spricht aber von den heiligen Dingen, die die Moralität ausmachen und nicht gegen sie verstoßen, und die der Tugend nicht entgegen und fremd sind, sondern die die Menschen als Aufmunterungen zu den wahren Tugenden annehmen und bekennen, und daß sie so Gott durch die Liebe zu diesen Tugenden wohlgefällig und genehm

seyn können, weil man nicht gegen Gott verstößt durch die Liebe zu den Dingen und deren Ausübung, die indifferent, nicht zur Tugend und nicht zum Laster gehören, und doch die Menschen zur Uebung der Frömmigkeit führen, und deren man sich als Schutzmittel zur Uebung der Tugend bedient.

Der Verfasser stellt, um die Menschen zur Annahme dieser Paradoxen zu vermögen, erstens den Satz auf, daß der ganze Cultus von Gott eingesetzt und der den Juden, d. h. den Bürgern des israelitischen Staats, gegebene blos dazu gemacht worden sey, damit sie in ihrem Staate glücklich lebten, im Uebrigen seyen die Juden Gott nicht lieber und angenehmer gewesen, als die übrigen Völker, was er ihnen auch oft durch die Propheten bezeugte, wenn er sie ihrer Unwissenheit und ihres Irrthums bezüchtigte, daß sie den eingesetzten und von Gott ihnen befohlenen Cultus für Frömmigkeit und Gottesfurcht nehmen, da diese blos in dem Eifer für die sittlichen Tugenden, nämlich in der Liebe zu Gott und in der Nächstenliebe bestehen.

Und da Gott den Geist aller Völker mit den Prinzipien und gleichsam mit dem Samen der Tugenden ausgebildet, so daß sie aus eigenem Antrieb, fast ohne äußere Einrichtung, den Unterschied

zwiſchen bös und gut beurtheilen können, ſo zieht er daraus den Schluß, daß Gott die übrigen Völker nicht der Dinge untheilhaftig gelaſſen habe, die zur wahren Glückſeligkeit führen, ſondern, daß er ſich allen Menſchen als gleich wohlthätig bewieſen habe.

Ja, um die Heiden in Allem, was irgend zur Erlangung der wahren Glückſeligkeit dienlich und förderlich ſeyn kann, den Juden gleich zu ſtellen, beſtimmte er, daß die Heiden auch wahre Propheten hatten, und gab durch Beiſpiele den Beweis davon. Er hebt auch hervor, daß Gott durch gute Engel, die er nach der im alten Teſtamente gebräuchlichen Art, Götter nennt, die übrigen Völker regiert habe. Und deßhalb waren die Heiligthümer der übrigen Völker Gott nicht mißfällig, ſo lange ſie nicht durch den Aberglauben der Menſchen ſo verderbt wurden, daß ſie die Menſchen von der wahren Heiligkeit entfremdeten, und ſo lange ſie ſie nicht bewogen, das in der Religion zu erlangen zu ſuchen, was nicht mit der Tugend übereinſtimmt. Gott habe aber den Juden aus beſondern, dieſem Volke eigenen Gründen verbgten, die Götter der Heiden zu verehren, die nach der Einrichtung und Fürſorge Gottes von den Heiden eben ſo rechtmäßig verehrt wurden wie die Engel, die als

Wächter des jüdischen Staates eingesetzt waren, von den Juden zu den Göttern gezählt und göttlich verehrt wurden.

Und da es nach der Ansicht des Verfassers entschieden ist, daß der äußere Cultus an sich, Gott nicht genehm sey, so liegt nach seiner Ansicht nichts daran, mit welchen Ceremonien jener äußere Cultus ausgeführt wird, wenn er nur dergestalt ist, daß er so mit Gott übereinstimmt, daß er die Verehrung Gottes im Geiste der Menschen anregt und sie zum Tugendeifer bewegt.

Da ferner nach seiner Ansicht die Hauptsache der Religion in der Uebung der Tugend enthalten, und alle Kenntniß der Mysterien, die an sich nicht geeignet, und dazu da ist, die Tugend zu befördern, überflüssig ist, und jene um so mehr als nothwendig erscheint, je mehr Bedeutung sie in der Belehrung und der Begeisterung der Menschen für die Tugend hat, so zieht er hieraus den Schluß, daß alle jene Ansichten von Gott, seiner Verehrung, und Allem dem, was zur Religion gehört, anzuerkennen, oder wenigstens nicht zu verwerfen sind, die nach dem Geiste der Menschen, die dieselben hegen, wahr, und dazu da sind, die Rechtschaffenheit in voller Kraft und Blüte zu erhalten. Um dieses Dogma zu befestigen, zitirt er die Propheten selber als

Urheber und Zeugen ſeiner Anſicht, die darüber belehrt waren, daß Gott nichts daran liege, welche Anſichten die Menſchen über Religion haben, ſondern daß der Cultus und alle diejenigen Anſichten ihm genehm ſind, die von der Liebe zur Tugend und der Verehrung des höchſten Weſens ausgegangen ſind, und daß ſie ſich in ſo weit nachgaben, daß ſie auch ſolche Beweggründe vorbrachten, die die Menſchen zur Tugend anregen, obgleich ſie nicht an ſich wahr ſind, ſondern nur nach der Meinung derer, zu denen ſie redeten, dafür gehalten wurden, und die dazu geeignet waren, ſie anzuſpornen, ſich um ſo muthiger zur Tugendliebe zu rüſten. Er ſtellt daher den Satz auf, daß Gott es in der Wahl der Beweggründe den Propheten geſtattet habe, diejenigen zu gebrauchen, die für die Zeit und die Verhältniſſe der Perſonen paſſend, und die ſie nach ihrer Faſſungskraft für gut und wirkſam hielten.

Hieraus kömmt es nach ſeiner Meinung, daß von den göttlichen Lehrern, die einen dieſe, die andern andere Sätze anzewendet haben, die ſich oft unter einander widerſtreiten; daß Paulus lehrte, die Menſchen könnten nicht durch ihre Werke gerechtfertigt werden, Jakobus aber das Gegentheil einſchärfte. Denn Jakobus ſah, ſo

glaubt der Verfaſſer, daß die Chriſten die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben mißverſtehen, und deßhalb zeigte er vielfach, daß der Menſch durch den Glauben und durch Werke gerechtfertigt werde. Denn er erkannte, daß es für die Chriſten ſeiner Zeit nicht gemäß war, ihnen jene Lehre vom Glauben — bei der die Menſchen unthätig im Erbarmen Gottes ruhen, und nicht auf gute Werke bedacht ſind — ſo einzuſchärfen und ihnen auf die Weiſe aufzuſtellen, wie Paulus that, der es mit den Juden zu thun hatte, die irrthümlich ihre Rechtfertigung in die Werke des Geſetzes, das ihnen ſpeciell Moſes gegeben hatte, ſetzten, und wodurch ſie ſich über die Heiden erhoben, und ſich allein den Zugang zur Glückſeligkeit bereitet glaubten, und die Art des Heiles durch den Glauben verwarfen, wodurch ſie mit den Heiden gleichgeſtellt und ledig und baar von allen Privilegien gemacht wurden. Da alſo beide Sätze, ſowohl der des Paulus, als der des Jakobus, nach den verſchiedenen Bedingungen der Zeiten und Perſonen und den Nebenumſtänden, in hohem Grade dazu beitrugen, den Geiſt der Menſchen zur Frömmigkeit zu lenken, ſo glaubt der Verfaſſer, daß es apoſtoliſche Einſicht war, bald dieſe bald jene anzuwenden.

Und dieß ist unter vielen andern die Ursache, weßhalb der Verfasser glaubt, daß es der Wahrheit sehr ferne stehe, den heiligen Text durch die Vernunft erklären, sie zur Auslegerin der Schrift machen oder den einen heiligen Lehrer durch einen andern auslegen zu wollen, da sie gleiche Autorität hätten, und die Worte, die sie gebrauchen, aus der Redeform und aus der jenen Lehrern gemeinsamen Eigenheit der Sprache erklärt werden muß; es sey aber in der Erforschung des wahren Sinnes der Schrift, nicht auf die Natur der Sache, sondern blos auf den buchstäblichen Sinn zu achten.

Da also Christus selber und die übrigen von Gott gesandten Lehrer mit ihrem Beispiel und ihrer Einrichtung vorangingen, und zeigten, daß blos durch Tugendeifer die Menschen zur Glückseligkeit schreiten, und das Uebrige für nichts bedeutend zu halten sey, so will der Verfasser hieraus bewirken, daß die Obrigkeit blos dafür zu sorgen habe, daß Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit im Staate sey, daß es aber nur sehr wenig ihres Amtes sey, in Erwägung zu ziehen, welcher Cultus und welche Lehren am meisten mit der Wahrheit übereinstimmen, sie habe vielmehr blos zu sorgen, daß nichts unternommen würde, was, sogar im Sinne der

Bekenner dieses Cultus, der Tugend entgegenstünde. Die Obrigkeit könne also leicht ohne Verstoß gegen Gott verschiedene Kirchen in ihrem Staate dulden. Um diese Ansicht geltend zu machen, betritt er auch diesen Weg. Er stellt den Satz auf, daß die Art der sittlichen Tugenden, wie sie in den Staaten gehandhabt werden, und in den äußerlichen Handlungen begriffen sind, derartig sind, daß sie Niemand nach seinem Privaturtheil und Ermessen ausüben darf, sondern daß die Uebung, Ausführung und Modifikation von der Autorität und der Herrschaft der Obrigkeit abhängt, sowohl weil die äußeren Tugendhandlungen ihre Natur nach den äußeren Umständen verändern, als auch weil die Verpflichtung des Menschen zur Erfüllung solcher äußeren Handlungen nach dem Vortheil oder Nachtheil, der aus diesen Handlungen entspringt, geschätzt wird, so daß jene äußeren Handlungen, wenn sie nicht zur rechten Zeit ausgesucht werden, die Natur der Tugenden verlieren, und das Gegentheil davon, als Tugend gelten muß. Der Verfasser ist der Ansicht, daß es noch eine andere Art von Tugenden gibt, insofern sie im Geiste sind, die stets ihre Natur behalten, und nicht von der veränderlichen Lage der Umstände abhängen.

Niemanden ist es je gestattet, einem Hange

zur Grauſamkeit und Wildheit nachzugeben, ſeinen Nächſten und die Wahrheit nicht zu lieben. Es können aber Zeiten eintreten, in denen man zwar nicht die Aufgabe des Geiſtes und die Liebe zu den vorerwähnten Tugenden ablegen darf, in denen man ſich aber in Bezug auf die äußerlichen Handlungen entweder mäßigen, oder auch das thun darf, was dem äußeren Anſchein nach als dieſen Tugenden widerſtreitend gilt; und ſo geſchehe es, daß es nicht mehr die Pflicht des rechtſchaffenen Mannes iſt, die Wahrheit offen darzulegen und die Bürger durch Wort und Schrift dieſer Wahrheit theilhaftig zu machen, und ſie ihnen mitzutheilen, wenn wir glauben, daß aus dieſer Mittheilung den Bürgern mehr Nachtheil als Vortheil erwachſen werde. Und obgleich wir jeden einzelnen Menſchen mit Liebe umfaſſen müſſen und wir dieſe Seelenbewegung nie aufgeben dürfen, gibt es doch häufig Fälle, daß wir Manche ſtrenge behandeln dürfen, wenn es entſchieden iſt, daß aus der Güte, die wir gegen ſie anwenden wollten, uns ein großes Uebel entſtehen würde. So gilt als allgemeine Anſicht, daß man nicht zu jeder Zeit alle Wahrheiten, beziehen ſie ſich nun auf die Religion oder auf das bürgerliche Leben, paſſend aufſtellen kann. Und wer den Satz aufſtellt, daß man

die Perlen nicht vor die Säue werfen soll, wenn zu fürchten ist, daß sie die, die sie ihnen darbieten, schlimm zurichten werden, der wird auch nicht der Ansicht seyn, daß es Pflicht des rechtschaffenen Mannes sey, über gewisse Capitel in der Religion den gemeinen Haufen zu belehren, von denen, wenn er sie vorgetragen und unter dem gemeinen Haufen verbreitet hat, zu fürchten ist, daß sie Staat oder Kirche so in Verwirrung bringen, daß für das Bürgerthum und Kirchenthum mehr Schaden als Nutzen dadurch gestiftet würde.

Da aber die bürgerlichen Gesellschaften, von denen die Herrschaft und die Befugniß der Gesetzgebung nicht getrennt werden kann, außer anderm auch das eingeführt haben, daß es nicht dem Ermessen der Einzelnen überlassen werden dürfe, wie sich die Menschen, die einen Staatskörper bilden, zu verhalten haben, dieß vielmehr den Regierenden zusteht, so zieht der Verfasser hieraus die Folgerung, daß der Obrigkeit das Recht zustehe, welcherlei und was für Dogmen im Staate öffentlich gelehrt werden sollen, und was das äußere Bekenntniß betrifft, sey es die Pflicht der Unterthanen, sich in der Lehre und dem Bekenntniß der Dogmen zu mäßigen, über welche der Staat durch ein Gesetz bestimmt, daß

man öffentlich davon schweigen solle; weil Gott dieß eben so wenig dem Urtheil der Privaten gestattet hat, als er ihnen einräumte, gegen den Geist und die Befehle der Obrigkeit oder ein richterliches Urtheil so zu handeln, daß dadurch die Macht der Gesetze aufgehoben oder der Endzweck der Obrigkeit vereitelt würde. Der Verfasser ist der Meinung, daß die Menschen über derartige Dinge, die den äußern Cultus und dessen Bekenntniß betreffen, zufrieden gestellt werden können, und daß die äußerlichen Handlungen der Gottesverehrung, ebenso sicher dem Urtheil der Obrigkeit überlassen werden kann, als man ihr das Recht und die Macht einräumt, ein Vergehen gegen den Staat zu beurtheilen und zu bestrafen. Denn wie ein Privatmann nicht gehalten ist, sein Urtheil über ein gegen den Staat begangenes Vergehen nach dem Urtheile der Obrigkeit einzurichten, vielmehr seine eigne Meinung haben kann, obgleich er, wenn es die Sache mit sich brächte, gehalten wäre, zur Vollziehung des obrigkeitlichen Beschlusses auch seine Hülfe zu leisten, so glaubt auch der Verfasser, daß es zwar die Sache der Privaten im Staate sey, ein Urtheil über Falschheit und Wahrheit, wie auch über die Nothwendigkeit eines Dogmas zu fällen, und daß

ein Privatmann nicht geſetzlich verbunden ſeyn könne, ebenſo über Religion zu denken, obgleich es von dem Urtheil der Obrigkeit abhänge, welche Dogmen öffentlich aufgeſtellt werden dürfen, und daß es die Pflicht der Privaten ſey, ihre Anſichten über Religion, die von der Anſicht der Obrigkeit verſchieden ſind, mit Stillſchweigen für ſich zu halten, und nichts Derartiges zu thun, wodurch die von der Obrigkeit aufgeſtellten Geſetze über den Cultus nicht ihre Geſetzeskraft behalten können.

Weil es aber kommen kann, daß die Obrigkeit im Capitel der Religion eine von der Mehrheit des großen Haufens verſchiedene Anſicht hegt, und ſie Manches öffentlich lehren laſſen will, was dem Urtheile des großen Haufens fremd iſt, und wovon die Obrigkeit dennoch glaubt, daß es die göttliche Ehre erfordere, daß das Bekenntniß dieſer Dogmen öffentlich in ihrem Staate geſchehe, ſo ſah der Verfaſſer, daß jene Schwierigkeit noch nicht beſeitigt ſey, durch welche wegen der Verſchiedenheit des obrigkeitlichen Urtheils von dem des großen Haufens für die Bürger der höchſte Nachtheil erzeugt werden kann; deßhalb fügt der Verfaſſer zu der vorigen Anſicht noch dieſe andere hinzu, die gleicherweiſe ſowohl den Geiſt der Obrigkeit als den der

Unterthanen beruhigen und die Freiheit in der Religion unangetaſtet erhalten ſoll. Die Obrigkeit brauche nämlich Gottes Zorn nicht zu fürchten, wenn ſie auch ein nach ihrem Urtheil unrichtiges Kirchenthum in ihrem Staate handhaben laſſe, wenn dieß nur den ſittlichen Tugenden nicht widerſtreitet und ſie nicht verkehrt. Sie werden den Grund dieſer Anſicht wohl erkennen, da ich ihn in dem Vorigen ausführlich genug dargelegt habe. Der Verfaſſer ſtellt nämlich den Satz auf, daß Gott nichts darnach frage, was für Meinungen die Menſchen in der Religion hegen und in ihrem Geiſte halten und bewahren, und was für Kirchenthum ſie öffentlich haben, da Alles dieß unter die Dinge gezählt werden muß, die mit Tugend und Laſter nichts gemein haben, obgleich es die Pflicht eines Jeden ſeyn muß, ſein Verhalten ſo einzurichten, daß er diejenigen Dogmen und den Cultus befolge, durch welche er die größten Fortſchritte in der Liebe zur Tugend machen zu können glaubt.

Hiemit haben Sie alſo, Hochverehrteſter Herr, im Auszuge die Grundanſicht der theologiſch politiſchen Lehre, die nach meinem Urtheil allen Cultus und alle Religion aufhebt und von Grund aus umkehrt, insgeheim den Atheismus einführt, oder einen ſolchen Gott fingirt, deſſen Weltregie-

rung zu verehren etwas iſt, was die Menſchen nichts angeht, weil er ſelbſt dem Fatum unterworfen iſt, und keine göttliche Leitung oder Vorſehung mehr Statt finden kann, und alle Belohnung oder Beſtrafung aufgehoben iſt. Dieß wenigſtens iſt aus der Schrift des Verfaſſers deutlich zu erſehen, daß durch ſeine Verfahrungsweiſe und Beweisgründe die Autorität der ganzen heiligen Schrift vernichtet wird, und daß er nur zum Scheine derſelben erwähnt, ſo wie aus ſeinen Behauptungen hervorgeht, daß auch der Koran dem Worte Gottes gleich zu ſtellen ſey. Dem Verfaſſer bleibt auch nicht einmal ein Grund, um zu beweiſen, daß Mahomed kein wahrer Prophet war, weil die Türken nach der Vorſchrift ihres Propheten die ſittlichen Tugenden üben, worüber die Heiden nicht ſtreiten, und nach der Lehre des Verfaſſers iſt es bei Gott nicht ſelten, daß er auch die Heiden, denen er die den Juden und Chriſten gegebenen Orakel nicht mitgetheilt, durch andere Offenbarungen in den Kreis der Vernunft und des Gehorſams führe.

Ich glaube alſo die Wahrheit nicht ſehr zu verfehlen, und dem Verfaſſer nicht Unrecht zu thun, wenn ich es offenkundig mache, daß er mit überdeckten und übertünchten Beweisgründen den bloßen Atheismus lehre.

49. Brief.

Spinoza an J. B.

Hochgelehrter Herr!

Sie haben ſich gewiß gewundert, daß ich Sie ſo lange warten ließ, aber ich konnte mich kaum dazu bringen, auf die Schmähſchrift jenes Mannes, die Sie mir mittheilen wollten, zu antworten, und ich thue es jetzt nur, weil ich es verſprochen habe. Um aber auch meiner Sinnesweiſe, ſoweit es möglich iſt, zu willfahren, will ich es ſo kurz, als ich kann, abmachen und zeigen, wie er meine Geſinnung ſo falſch ausgelegt hat, ob aus Bosheit oder aus Unwiſſenheit, kann ich nicht ſo leicht ſagen. — Doch zur Sache.

Er ſagt zuerſt: „Es ſey von keiner Bedeutung, zu wiſſen, von welchem Volke ich ſey, oder was für ein Leben ich führe.“ Hätte er allerdings dieſes gekannt, ſo hätte er ſich nicht ſo leicht der Anſicht hingegeben, daß ich den Atheismus lehre. Denn die Atheiſten ſuchen gewöhnlich Ehrenſtellen und Reichthümer übermäßig, die ich ſtets gering geſchätzt habe, wie Alle wiſſen, die mich kennen. Um ſich den Weg zu ſeinem Ziele zu bahnen, ſagt er dann, daß ich kein borniirter Menſch ſey, um dadurch deſto

leichter die Anſicht geltend zu machen, daß ich mit Verſchlagenheit und Liſt und in böſer Abſicht für die grundſchlechte Sache der Deiſten geſprochen hätte. Dieß zeigt zur Genüge, daß er meine Gründe nicht erkannt; denn wer könnte ſo verſchlagenen und liſtigen Geiſtes ſeyn, daß er heuchleriſch ſo viele und ſo triftige Gründe für eine Sache, die er für falſch hält, aufſtellen könnte? von wem, ſage ich, wird er dann noch dafür halten, daß er aus wahrer Seele geſchrieben, wenn er glaubt, daß man ſowohl Fingirtes als Wahres gründlich beweiſen könne? Doch darüber wundere ich mich nicht mehr; denn ſo wurde Carteſius von Voetius und ſo werden ſtets die Beſten übertragen.

Er fährt ſodann fort: „Es ſcheine ihm zur Vermeidung des Vorwurfs der Abergläubigkeit nöthig, alle Religion von ſich zu werfen.“ Ich weiß nicht, was er unter Religion und was er unter Aberglaube verſteht. Aber wirft denn der alle Religion von ſich, der den Grundſatz aufſtellt, daß Gott als das höchſte Gut anerkannt und mit freier Seele als ſolcher geliebt werden müſſe, und daß hierin allein unſere höchſte Glückſeligkeit und unſere höchſte Freiheit beſteht? daß ferner der Lohn der Tugend die Tugend ſelber, die Strafe der Nichterkenntniß und Unmacht eben

die Nichterkenntniß ſey? und daß endlich Jeder ſeinen Nächſten lieben und den Befehlen der höchſten Gewalt gehorchen muß? Dieß habe ich nicht nur ausdrücklich geſagt, ſondern auch noch mit den kiftigſten Gründen bewieſen. Aber ich glaube zu ſehen, woran es liegt. Dieſer Mann findet nämlich in der Tugend und Erkenntniß an ſich nichts, was ihn ergötzte, und er möchte lieber nach dem Antriebe ſeiner Seelenbewegungen leben, wenn ihm nicht das Eine im Wege ſtände, daß er Strafe fürchtete. Er enthält ſich alſo der ſchlechten Handlungen wie ein Sklave, unfreiwillig und ſchwankenden Geiſtes, und befolgt ebenſo die göttlichen Befehle, und er erwartet für dieſe Sklaverei von Gott durch weit angenehmere Geſchenke als die göttliche Liebe an ſich belohnt zu werden, und zwar um ſo mehr, je mehr er dem Guten, was er thut, innerlich entgegen iſt und es ungern thut; und hievon kommt ſein Glaube, daß Alle, die nicht durch dieſe Furcht zurückgehalten werden, ungezügelt leben und alle Religion von ſich werfen. Doch ich laſſe dieß und gehe zu ſeiner Deduktion über, mit der er darthun will, daß ich mit verdeckten und übertünchten Argumenten den Atheismus lehre.

Die Grundlage ſeines Beweisverfahrens iſt das, daß er glaubt, ich nehme Gott die Freiheit

und unterwerfe ihn dem Fatum. Dieß iſt gewiß falſch. Denn ich behaupte auf dieſelbe Weiſe, daß Alles mit unvermeidlicher Nothwendigkeit aus der Natur Gottes folge, wie man allgemein behauptet, daß aus der Natur Gottes folge, daß er ſich ſelbſt erkennt; es wird gewiß Niemand leugnen, daß dieß nothwendig aus der göttlichen Natur folge, und doch faßt es Niemand ſo, daß Gott durch ein Fatum gezwungen ſey, ſondern daß er durchaus frei, wenn gleich nothwendig ſich ſelbſt erkenne. Ich finde hier nichts, was nicht Jeder erfaſſen könnte, und wenn er glaubt, daß dieß nichts deſto minder mit böſer Abſicht geſagt ſey, was denkt er denn von ſeinem Carteſius, der die Behauptung aufſtellt, daß nichts von uns geſchehe, was Gott nicht ſchon vorher angeordnet, ja daß wir in jedem einzelnen Momente von Gott gleichſam von Neuem geſchaffen werden und daß wir nichts deſto minder nach der Freiheit unſeres Ermeſſens handeln, was gewiß, wie Carteſius ſelber eingeſteht, Niemand begreifen kann.

Sodann hebt dieſe unvermeidliche Nothwendigkeit der Dinge weder die göttlichen, noch die menſchlichen Geſetze auf; denn die moraliſchen Lehrſätze, ob ſie die Geſetzesform von Gott empfangen oder nicht, ſind doch göttlich und

heilsam, und ob ein Gut, das aus der Tugend und göttlichen Liebe erfolgt, von Gott als dem Richter empfangen wird, oder ob es aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur hervorgeht, es wird deßhalb nicht minder oder mehr wünschenswerth, und andererseits sind auch die Uebel, die aus bösen Handlungen entspringen, deßhalb nicht minder zu fürchten, weil sie nothwendig aus ihnen erfolgen, und ob wir endlich das, was wir thun, frei oder nothwendig thun, wir werden doch von Hoffnung oder Furcht geleitet. Er behauptet daher fälschlich, „daß ich den Satz aufstelle, daß Vorschriften und Befehle nicht mehr Statt finden können," oder, wie er hernach fortfährt, „daß es keine Erwartung von Lohn oder Strafe gebe, wenn Alles dem Fatum zugeschrieben und behauptet wird, daß Alles mit unvermeidlicher Nothwendigkeit aus Gott fließe."

Ich will hier nun nicht fragen, warum es einerlei und nicht sehr verschieden seyn soll, zu behaupten, daß Alles nothwendig aus der Natur Gottes fließe, und daß das Universum Gott sey; ich wünsche jedoch, daß Sie bemerken, wie er nicht minder gehässig hinzufügt, „daß ich wolle, der Mensch müsse sich der Tugend befleißen nicht wegen der Vorschriften und des Gesetzes Gottes, oder wegen Hoffnung auf Lohn

oder Furcht vor Strafe, ſondern ꝛc." Dieß werden Sie in meinem Tractate nirgends finden, im Gegentheil habe ich vielmehr im vierten Capitel ausdrücklich geſagt, daß der Inhalt des göttlichen Geſetzes (das unſerm Geiſte von Gott eingeſchrieben iſt, wie ich Cap. 2 geſagt) und deſſen oberſte Vorſchrift darin beſtehe, Gott als das höchſte Gut zu lieben, und zwar nicht aus Furcht vor einer Beſtrafung (denn Liebe kann nicht aus Furcht entſpringen), auch nicht aus Liebe zu einem andern Dinge, an dem wir uns zu erfreuen verlangen, denn dann liebten wir nicht ſowohl Gott als das Ding, das wir verlangen; und ich habe auch in demſelben gezeigt, daß Gott eben dieſes Geſetz den Propheten geoffenbart habe, und ob ich nun behaupte, daß dieſes Geſetz von Gott ſelber die Rechtsform erhalten habe, oder ob ich es wie die übrigen Beſchlüſſe Gottes begreife, die eine ewige Nothwendigkeit und Wahrheit in ſich ſchließen, ſo wird es nichts deſto minder ein Beſchluß Gottes und eine heilſame Lehre bleiben; ob ich nun frei oder aus der Nothwendigkeit des göttlichen Beſchluſſes Gott liebe, ſo werde ich doch Gott lieben und werde ſelig ſeyn. Ich könnte deßhalb hier ſchon behaupten, daß jener Menſch zu der Gattung derjenigen gehöre, von denen ich

am Schluſſe meiner Vorrede geſprochen, daß es mir lieber wäre, wenn ſie mein Buch ganz überſähen, als daß ſie, wie ſie es bei Allem thun, durch verkehrte Auslegung läſtig, und während ſie ſich nicht förderlich, Andern hinderlich ſind.

Obgleich ich glaube, daß dieß genügt, um das, was ich wollte, zu zeigen, ſo hielt ich es doch der Mühe werth, noch Einiges zu bemerken; daß er nämlich fälſchlich glaubt, daß ich jenes Axiom der Theologen im Auge gehabt, die zwiſchen der dogmatiſchen und der einfach erzählenden Rede eines Propheten unterſcheiden. Denn wenn er unter dieſem Axiom das verſteht, was ich Cap. 15 nach einem Rabbi Jehuda Alpakhar zitirte, wie konnte er glauben, daß ich mit ihm übereinſtimme, da ich ihn in demſelben die Falſchheit ſeiner Anſicht aufgezeigt habe? Meint er aber ein anderes, ſo geſtehe ich, daß ich ſolches bis jetzt nicht kenne, und es alſo auch keineswegs im Auge haben konnte.

Ich ſehe auch ferner nicht, warum er ſagt, ich glaubte, daß Alle diejenigen auf meine Anſicht eingehen werden, welche verneinen, daß Vernunft und Philoſophie die Auslegerin der Schrift ſey, da ich doch ſowohl die Anſicht dieſer, als die des Maimonides verworfen habe.

Es wäre zu lang, Alles von ihm herzuzählen, wodurch er zeigt, daß er nicht mit ruhigem Geiſte über mich geurtheilt; ich gehe deßhalb zu ſeinem Schlußſatze über, wo er ſagt, „daß mir kein Grund zu dem Beweiſe übrig bleibe, daß Mahomed kein wahrer Prophet geweſen.“ Dieß ſucht er aus meinen Anſichten darzuthun, während ſich doch deutlich aus ihnen ergibt, daß er ein Betrüger war, da er jene Freiheit durchaus nimmt, die die allgemeine durch das natürliche und das prophetiſche Licht geoffenbarte Religion geſtattet, und wovon ich gezeigt, daß ſie durchaus geſtattet werden müſſe. Und wenn auch das nicht wäre, bin ich denn gehalten, zu zeigen, daß ein Prophet ein falſcher war? Im Gegentheil, die Propheten ſind gehalten, zu zeigen, daß ſie wahre ſind. Erwidert er mir dagegen, daß auch Mahomed ein göttliches Geſetz gelehrt und ſichere Zeichen ſeiner Sendung gegeben habe, ſo wird gewiß kein Grund vorhanden ſeyn, weßhalb er verneinte, daß er ein wahrer Prophet war.

Was aber die Türken und die übrigen Heiden betrifft, ſo glaube ich, daß, wenn ſie Gott durch Uebung der Gerechtigkeit und Liebe gegen den Nächſten anbeten, ſie den Geiſt Chriſti haben und ſelig ſind, was ſie auch wegen ihrer

Unwiſſenheit über Mahomed und die Orakel für Anſichten haben mögen.

Sie ſehen alſo, mein Freund, daß jener Mann die Wahrheit ſehr weit verfehlt; ich gebe aber nichts deſto minder zu, daß er nicht mir, ſondern am meiſten ſich ſelbſt unrecht gethan hat, da er ſich nicht auszuſagen ſchämte, daß ich mit verdeckten und übertünchten Argumenten den Atheismus lehre.

Ich glaube übrigens nicht, daß Sie hier etwas finden, was Sie als zu unnachſichtig gegen dieſen Mann erachten könnten; ſollte Ihnen jedoch etwas Derartiges aufſtoßen, ſo bitte ich Sie, es zu ſtreichen, oder nach Ihrem Gutdünken zu corrigiren. Es iſt meine Abſicht nicht, ihn, wer er auch ſey, zu reizen und mir durch meine Bemühung Feinde zu machen, und weil dieß aus derartigen Disputationen oft kömmt, ſo konnte ich mich kaum dazu bringen, zu antworten, und ich hätte mich nicht dazu gebracht, wenn ich es nicht verſprochen gehabt hätte. — Leben Sie wohl, ich überlaſſe dieſen Brief Ihrer klugen Einſicht und bin ꝛc.

50. Brief.

Spinoza an * * *.

Wohlgeneigteſter Herr!

Was die Politik betrifft, ſo beſteht der Unterſchied zwiſchen mir und Hobbes, worüber Sie mich befragen, darin, daß ich das natürliche Recht ſtets unangetaſtet erhalte, und daß ich den Grundſatz aufſtelle, daß der höchſten Obrigkeit in jeder Stadt nicht mehr Recht über die Unterthanen zuſteht, als nach Maßgabe der Gewalt, worin ſie über den Unterthanen ſteht, was im Naturzuſtande ſtets Statt findet.

Was ferner den Beweis betrifft, den ich im Anhange der geometriſchen Beweiſe bei den Prinzipien des Carteſius aufſtelle, daß nämlich Gott nur ſehr uneigentlich der Eine oder Einzige genannt werden könne, ſo erwidre ich, daß man ein Ding blos rückſichtlich ſeiner Exiſtenz, und nicht rückſichtlich ſeines Weſens ein eines oder einziges nennt, denn wir begreifen die Dinge erſt nachdem ſie in eine gemeinſame Gattung gebracht ſind, unter dem Zahlbegriffe. Wer z. B. einen Seſterz und einen Reichsthaler in der Hand hält, wird nicht an die zweifache Zahl denken, außer wenn er dieſen Seſterz und

dieſen Reichsthaler mit ein und derſelben Bezeichnung, nämlich der Zahl oder der Münzen benennen kann, denn dann kann er behaupten, daß er zwei Gelder oder Münzen habe, weil er nicht nur den Seſterz, ſondern auch den Reichsthaler mit der Benennung Geld oder Münze bezeichnet. Hieraus erhellt alſo deutlich, daß ein Ding blos eines oder einziges genannt wird, nachdem man ein anderes Ding begriffen hatte, das, wie geſagt, mit ihm übereinſtimmt. Weil aber die Exiſtenz Gottes ſein eigentliches Weſen iſt, und wir uns von ſeinem Weſen keine allgemeine Idee bilden können, ſo iſt es gewiß, daß, wer Gott den Einen oder Einzigen nennt, keine wahre Idee von Gott hat, oder uneigentlich von ihm ſpricht.

In Bezug auf das, daß die Figur eine Negation und nichts Poſitives iſt, iſt offenbar, daß die ganze Materie als unendliche betrachtet keine Figur haben kann, und daß die Figur blos bei endlichen und begrenzten Körpern Statt findet. Denn, wenn man ſagt, daß man eine Figur auffaſſe, ſagt man damit nichts Anderes, als daß man ein Ding als begrenzt und auf welche Weiſe es begrenzt ſey, begreife. Dieſe Begrenzung gehört alſo in Bezug auf ſein Seyn nicht zu dem Dinge, ſondern ſie iſt im Gegentheil ſein

Nichtſeyn. Weil alſo die Figur nichts Anderes als Begrenzung, und die Begrenzung Negation iſt, ſo kann die Figur, wie geſagt, nichts als Negation ſeyn.

Das Buch, das ein Utrechter Profeſſor gegen mich geſchrieben, und das nach ſeinem Tode herausgegeben wurde, ſah ich im Buchladen ausgeſtellt, und nach dem Wenigen was ich damals darin geleſen, iſt es meines Erachtens nicht des Leſens, viel weniger der Erwiderung werth. Ich ließ alſo das Buch und ſeinen Verfaſſer. Ich überdachte mit Lächeln, daß gerade die Unwiſſendſten ſtets die Keckſten und zum Schreiben aufgelegteſten ſind. Mir ſcheint *** ſeine Waaren ebenſo auszuſtellen, wie die Trödler, die ſtets das Geringere zuerſt vorzeigen: ſie ſagen, der Teufel ſey durchtrieben, mir ſcheint aber ihr Genius ihn an Durchtriebenheit noch weit zu übertreffen. Leben Sie wohl

Haag, den 2. Juni 1674.

---

51. Brief.

Gottfried Leibnitz an Spinoza.

Hochgeehrteſter Herr!

Außer dem andern Rühmlichen, was der Ruf von Ihnen verkündet, weiß ich auch, daß

Sie ein ausgezeichneter Kenner der Optik ſind. Dieß beſtimmt mich, Ihnen einen Verſuch von mir zu ſchicken, da ich nicht leicht einen beſſeren Beurtheiler in dieſem Gebiete finden kann. Den Aufſatz, den ich Ihnen hiebeiſchicke und den ich „Notitia opticae promotae“ betitelt habe, habe ich in ſolcher Weiſe veröffentlicht, daß ich ihn Freunden und Kennern bequemer mittheilen kann. Ich höre, daß auch der geehrte * * * dieſes Fach ſehr gut verſteht und bezweifle nicht, daß Sie mit ihm wohlbekannt ſeyn werden: Sie würden mich daher ganz beſonders verbinden, wenn Sie mir auch ſein Urtheil hierüber zukommen ließen. Der Aufſatz ſelbſt bezeichnet ſeinen Inhalt hinlänglich.

Es iſt Ihnen wohl der italieniſch geſchriebene Prodromus des Jeſuiten Franziskus Lana zugekommen, worin ſich einiges Intereſſante über die Optik findet; auch Johann Oltius Helvetius, ein in dieſen Dingen ſehr gelehrter junger Mann, hat phyſikaliſch-mechaniſche Betrachtungen über das Sehen herausgegeben, worin er erſtens eine ſehr einfache und allgemeine Vorrichtung um Gläſer jeder Art zu ſchleifen verſpricht, und außerdem verſichert, eine Methode gefunden zu haben, um alle von allen Punkten eines Gegenſtandes ausgehenden Strahlen in ebenſo vielen

entſprechenden Punkten zu vereinigen, jedoch nur bei einem gewiſſen Abſtand und bei einer gewiſſen Geſtalt des Gegenſtandes.

Uebrigens bezweckt mein Vorſchlag nicht die Strahlen aller Punkte wieder zu vereinigen (denn das iſt bei jeder beliebigen Entfernung oder Geſtalt des Gegenſtandes, ſo viel man bis jezt weiß, nicht möglich), ſondern daß die Strahlen, die von den außerhalb der optiſchen Are liegenden Punkten herrühren, ebenſowohl wieder vereinigt werden, als diejenigen, welche den in der optiſchen Are liegenden Punkten entſprechen, und daß alsdann die Oeffnungen der Gläſer, ohne dem deutlichen Sehen Eintrag zu thun, beliebig groß gemacht werden können. Dieß überlaſſe ich jedoch Ihrem ſcharfſinnigen Urtheile. Leben Sie wohl, Hochgeehrteſter Herr,

Ihr ergebenſter Verehrer

Gottfried Leibnitz,

Dr. der Rechte u. Rath zu Mainz.

Frankfurt den 5. Okt. n. St. 1671.

52. Brief.

Spinoza an Leibnitz.

Hochgeehrteſter Herr!

Den Aufſatz, den Sie mir gütigſt überſchickten, habe ich geleſen und danke Ihnen ſehr für deſſen Mittheilung. Ich bedaure, daß ich Sie nicht ganz verſtanden habe, wiewohl ich nicht bezweifle, daß Sie ſich deutlich genug ausgedrückt haben. Ich weiß nämlich nicht recht, ob Sie glauben, daß es noch eine andere Urſache gibt, weßwegen wir die Oeffnungen der Gläſer nicht zu groß nehmen dürfen, als die, daß die Strahlen, die aus einem Punkte kommen, ſich nicht genau in einem andern Punkte, ſondern einem kleinen Raum, den wir den mechaniſchen Punkt zu nennen pflegen, vereinigen, welcher Raum nach Verhältniß der Oeffnung größer oder kleiner iſt. Außerdem muß ich fragen, ob die Gläſer, die Sie pandochiſche nennen, dieſen Fehler aufheben, ſo daß nämlich der mechaniſche Punkt oder der Raum, in welchem ſich die Strahlen, welche aus demſelben Punkte kommen, nach der Brechung vereinigen, immer gleich groß iſt, mag nun die Oeffnung groß oder klein ſeyn. Leiſten ſie dieſes, ſo darf man auch ihre Oeffnung beliebig vergrößern und ihre Geſtalt iſt mithin

allen anderen mir bekannten weit vorzuziehen. Im entgegengesetzten Falle kann ich nicht einsehen, warum Sie sie den gewöhnlichen Linsen so sehr vorziehen. Die kreisförmigen Linsen haben nämlich überall dieselbe Axe, und mithin darf man bei ihrem Gebrauch alle Punkte des Gegenstandes als in der optischen Axe liegende ansehen; und wiewohl sich nicht alle Punkte des Gegenstandes in derselben Entfernung befinden, so ist doch der Unterschied nicht merkbar, sobald die Gegenstände nur sehr entfernt sind, weil alsdann die aus einem Punkte kommenden Strahlen als parallele anzusehen sind, wenn sie auf das Glas fallen. Ihre Linsen können vielleicht von Nutzen seyn, wenn wir mehrere Gegenstände mit einem Blicke übersehen wollen (wie es der Fall ist, wenn wir sehr große kreisförmige Conver-* Gläser anwenden), daß alsdann alles deutlicher erscheint. Doch will ich mein Urtheil hierüber lieber zurückhalten, bis Sie sich deutlicher erklärt haben, um was ich Sie sehr bitte. Dem *** habe ich nach Ihrem Wunsche das andere Exemplar geschickt; er antwortete, die Zeit gestatte

* Im Texte steht: lentes circulares *conversas*, was keinen Sinn zu geben scheint, es muß daher wohl convexas heißen. A. d. U.

ihm jetzt nicht, es aufmerksam zu lesen, er hoffe aber bald Zeit dazu zu finden.

Den Prodromus des Fr. Lana habe ich noch nicht gesehen, auch nicht die physiko-mechanischen Betrachtungen des Joh. Oltius; was ich noch mehr bedaure, ist, daß mir Ihre Hypothesis Physika noch nicht zugekommen ist, sie ist auch hier im Haag nicht käuflich zu haben. Das mir so freundlich angebotene Geschenk wird mir daher sehr erwünscht seyn, und wenn ich Ihnen in irgend etwas Anderem dienen kann, so werden Sie mich stets finden ꝛc.

Nachschrift. Es wohnt hier kein Herr Diemerbruck, ich muß daher diesen Brief der gewöhnlichen Post übergeben. Sie werden ohne Zweifel hier im Haag Jemanden kennen, der die Besorgung unserer Briefe zu übernehmen geneigt ist; wollen Sie mir denselben angeben, damit die Briefe bequemer und sicherer besorgt werden können? Wenn Ihnen der politisch-theologische Traktat noch nicht zugekommen ist, so werde ich so frei seyn, Ihnen ein Exemplar zu schicken. Leben Sie wohl.

---

53. Brief.

J. Ludwig Fabritius an Spinoza.

Hochgeehrteſter Herr!

Seine Durchlaucht, der Kurfürſt von der Pfalz, mein gnädiger Herr, hat mich beauftragt an Sie, der Sie mir bisher unbekannt ſind, aber bei dem Durchlauchtigſten Fürſten ſehr in Gunſten ſtehen, zu ſchreiben, und Sie zu fragen, ob ſie geneigt wären, die Stelle eines ordentlichen Profeſſors der Philoſophie an ſeiner Univerſität anzunehmen. Die Beſoldung iſt jährlich, gleich wie bei den anderen ordentlichen Profeſſoren. Sie werden nirgends einen Fürſten finden, der gegen ausgezeichnete Geiſter, wozu er Sie rechnet, huldvoller iſt. Sie werden die ausgedehnteſte Freiheit zu philoſophiren haben, und er hegt die Ueberzeugung, daß Sie dieſe nicht zum Umſturze der öffentlich feſtſtehenden Religion mißbrauchen werden. Ich meines Theils vollziehe hiemit den Auftrag meines hochweiſen Fürſten. Ich erſuche Sie daher dringendſt, mir baldmöglichſt zu antworten und Ihre Antwort entweder dem kurfürſtlichen Reſidenten im Haag, Dr. Grotius, oder dem Herrn Gilles van der Heck zum Beiſchluſſe in das Briefpaket, das man gewöhnlich nach dem hieſigen Hofe ſchickt,

zu übergeben, oder wenn Sie ſich hiezu einer andern Ihnen am genehmſten ſcheinenden Gelegenheit bedienen wollen. Das Eine füge ich noch hinzu, daß Sie, wenn Sie hieher kommen, ein eines Philoſophen würdiges Leben mit Vergnügen führen werden, wenn ſich nicht Alles anders, als wir hoffen und erwarten, ereignet. Leben Sie wohl. Hochgeehrteſter Herr,

Ihr ergebenſter
J. Ludwig Fabritius,
Prof. an der Univerſität zu Heidelberg
und kurpfälziſcher Rath.

Heidelberg, 16. Februar 1673.

---

54. Brief.

Spinoza an Fabritius.

Hochgeehrteſter Herr!

Wenn es je mein Wunſch geweſen wäre, die Profeſſur einer Fakultät zu übernehmen, ſo hätte ich mir bloß dieſe wünſchen können, die mir von dem Durchlauchtigſten Kurfürſten von der Pfalz durch Sie angeboten wird, beſonders wegen der Freiheit zu philoſophiren, die der Durchlauchtigſte Kurfürſt mir einräumt, zu geſchweigen, daß ich ſchon längſt wünſchte, unter

der Regierung eines Fürſten zu leben, deſſen Weisheit allgemein bewundert wird. Weil es aber nie meine Abſicht war, öffentlicher Lehrer zu werden, ſo konnte ich nicht dazu beſtimmt werden, dieſe ausgezeichnete Gelegenheit zu ergreifen, obgleich ich die Sache lange bei mir überlegt habe. Denn ich bedenke erſtlich, daß ich von der Fortbildung der Philoſophie zurücktrete, wenn ich mich dem Unterrichte der Jugend widmen wollte. Zweitens bedenke ich, daß ich nicht weiß, innerhalb welcher Grenzen jene Freiheit zu philoſophiren gehalten ſeyn muß, damit ich nicht die öffentlich feſtſtehende Religion umſtürzen zu wollen ſcheine; da die Schismas nicht ſowohl aus innigem Religionseifer, als aus dem verſchiedenen Affekte der Menſchen und aus dem Eifer zu widerſprechen entſtehen, wonach man Alles, obgleich es recht geſagt war, zu verkehren und zu verdammen gewohnt iſt. Da ich dieß in meinem privaten und einſamen Leben ſchon erfahren habe, um wie viel mehr wird das zu befürchten ſeyn, wenn ich dieſes öffentliche Amt angetreten haben werde. Sie ſehen alſo, Hochgeehrteſter Herr, daß ich nicht in der Erwartung eines beſſern äußern Schickſals ſtehe, ſondern in der Liebe zur Ruhe, die ich noch auf die Weiſe bewahren zu können glaube, wenn ich

mich der öffentlichen Vorleſungen enthalte. Ich erſuche Sie daher inſtändigſt, den Durchlauchtigſten Kurfürſten zu bitten, daß er mir geſtatte, dieſe Sache noch ferner zu überlegen, ſowie, daß Sie fortfahren mögen, mir die Gunſt des Durchlauchtigſten Kurfürſten zuzuwenden, wodurch Sie um ſo mehr verbinden werden, Hochgeehrteſter Herr,

Ihren ergebenſten
B. d. S.

Haag, 30. März 1673.

---

55. Brief.

* * * an Spinoza.

Verehrteſter Herr!

Der Grund, warum ich Ihnen dieſes ſchreibe, iſt, weil ich Ihre Anſichten über die Erſcheinungen, Geſpenſter oder Geiſter zu wiſſen wünſchte, und wenn es ſolche gibt, was Sie davon halten, und wie lang ihr Leben dauert, da die Einen ſie für unſterblich, die Anderen für ſterblich halten. Ich mag nicht fernerhin in meinem Zweifel bleiben, ob Sie zugeben, daß es deren gibt. So viel iſt indeß gewiß, daß die Alten an ihre Exiſtenz

glaubten; die heutigen Theologen und Philosophen glauben noch, daß derartige Geschöpfe existiren, wenn sie auch nicht übereinstimmen, was ihr Wesen sey; die einen behaupten, daß sie aus der zartesten und feinsten Materie bestehen, die andern, daß sie geistig sind. Meine Meinung jedoch ist (die ich schon zu sagen angefangen habe) sehr verschieden von den beiden eben angegebenen, weil ich noch im Zweifel bin, ob Sie solche wirklich annehmen, obgleich, wie Sie auch wohl wissen, sich so viele Beispiele und Geschichten im ganzen Alterthume vorfinden, so daß es schwer ist, sie ganz zu leugnen, oder daran zu zweifeln. Das unterliegt keinem Zweifel (was Sie freilich, wenn Sie ihre Existenz annehmen, nicht glauben können), daß einige von ihnen die Seelen Verstorbener sind, wie die Vertheidiger des römisch-katholischen Glaubens meinen. Ich will abbrechen, und Ihre Antwort erwarten. Den Krieg und das Gerücht, das sich verbreitet, lassen Sie mich mit Stillschweigen übergehen, weil unser Jahrhundert in solche Zeit verfällt ꝛc.

14. Septbr. 1674.

56. Brief.

Spinoza an * * *.

Hochgeehrteſter Herr!

Ihr Brief, den ich geſtern erhielt, war mir ſehr anzenehm, theils weil ich eine Nachricht von Ihnen vermißte, als auch, weil ich nun ſehe, daß Sie meiner nicht ganz vergeſſen haben. Manche würden es vielleicht als ein böſes Zeichen betrachten, daß Geſpenſter der Grund Ihres Schreibens geweſen; ich jedoch ſehe nun, daß nicht blos Wahrheiten, ſondern auch Spielereien und Einbildungen mir Nutzen bringen können. Ob es indeß Geſpenſter, Erſcheinungen und Geiſter gebe, wollen wir dahingeſtellt ſeyn laſſen, weil es Ihnen ja doch eben ſo ſonderbar ſcheint, ſie zu leugnen, oder ſie zu bezweifeln, als Einem, der durch ſo viele Geſchichten, die Neuere ſowohl als die Alten erzählen, völlig überzeugt iſt. Die groſſe Achtung und das Anſehen, in dem Sie bei mir ſtehen, erlaubt es mir nicht, Ihnen zu widerſprechen, aber noch viel weniger Ihnen zu ſchmeicheln. Die Mittelſtraße, die ich hier einſchlagen will, iſt die, daß ich von ſo vielen Geſpenſtergeſchichten die eine oder die andere auszuwählen gedenke, und zwar die, die am wenigſten

Zweifel zuläßt, und die mir den deutlichſten Beweis von der Exiſtenz der Geſpenſter liefert; denn, um offen zu reden, ich habe noch nie einen glaubwürdigen Schriftſteller geleſen, der mir ihr Daſeyn deutlich bewieſen hätte, und ſo bin ich bis jetzt über ihr Weſen noch im Dunkeln, und noch Niemand konnte mich hierüber belehren. So viel iſt jedoch gewiß, daß wir das Weſen einer Sache kennen müſſen, die die Erfahrung ſo deutlich zeigt, ſonſt könnten wir ſehr ſchwer von irgend einer Geſchichte veranlaßt, auf Geiſter ſchließen; wir ſchließen wenigſtens auf etwas, deſſen Weſen Niemand kennt. Wenn Philoſophen nur unbekannte Dinge Geſpenſter nennen wollen, ſo werde ich dieſelben nie leugnen, weil es unendliche Dinge gibt, die mir unbekannt ſind. Bevor ich jedoch, mein Hochgeſchätzter Herr, in dieſer Sache weiter gehe, ſagen Sie mir doch, was Sie ſich denn nun unter dieſen Geſpenſtern und Geiſtern denken. Sind es Kinder, Blödſinnige, oder ſind es Wahnſinnige? Denn was ich noch darüber gehört, läßt ſich mehr von Unvernünftigen als von Vernünftigen erwarten, und hat, um mich glimpflich auszudrücken, mehr Aehnlichkeit mit Kindereien und Spielereien. Bevor ich ſchließe, will ich Ihnen noch Eines zu bedenken geben, daß nämlich jenes Verlangen,

das die meiſten Menſchen beſeelt, die Sachen nicht, wie ſie in der That ſind, ſondern wie ſie ſie wünſchen, zu erzählen, ſich ziemlich leicht aus den Erzählungen über Geiſter und Geſpenſter entnehmen läßt; der weſentliche Grund hievon liegt nach meiner Anſicht darin, daß, da ſolche Geſchichten keinen andern Zeugen, als den Erzähler ſelbſt, aufzuweiſen haben, der Erfinder nach Belieben Nebenumſtände, die ihm gerade am bequemſten ſcheinen, hinzuthun oder hinwegnehmen kann, ohne einen Widerſpruch zu befürchten zu haben, beſonders aber macht er ſolche Bemerkungen, um die Furcht, die er vor Traumgeſichtern und Geſpenſtern hat, zu rechtfertigen, theils auch um ſeine Kühnheit, Glaubwürdigkeit, und ſeine Anſicht zu bekräftigen. Außerdem beſtimmt mich noch ein Grund, wenn auch nicht an den Geſchichten ſelbſt, doch wenigſtens an den beigefügten Umſtänden zu zweifeln, und dieſe ſind es hauptſächlich, die uns auf den Schluß bringen, den wir aus dieſen Geſchichten zu ziehen ſuchen. Ich will hier ſchließen, bis ich eingeſehen habe, was denn eigentlich jene Geſchichten ſind, die Sie ſo ſehr überzeugt, daß Sie es für widerſinnig halten, an ihnen zu zweifeln.

57. Brief.

* * * an Spinoza.

Ich erwartete keine andere Antwort, als ſie mir zu Theil ward, zumal von einem anders denkenden Freunde. Es erregt mir dieß keine weitere Beſorgniß, denn Freunde konnten immer, unbeſchadet ihrer Freundſchaft, in indifferenten Sachen verſchieden denken. Sie wünſchen, daß, bevor Sie Ihre Anſicht ausſprechen, ich Ihnen ſage, was man unter dieſen Geſpenſtern und Geiſtern zu verſtehen habe, ob es Kinder, Blödſinnige oder Wahnſinnige ſeyen; ja Sie ſagen ſogar noch, daß ſich das, was Sie über ſie gehört haben, mehr von Unvernünftigen, als Vernünftigen erwarten ließ. Es iſt ein wahres Sprichwort: „Vorurtheil verhindert die Erforſchung der Wahrheit.“ Ich glaube alſo aus folgenden Gründen an das Daſeyn von Geſpenſtern. Vorerſt, weil ihr Daſeyn zur Schönheit und Vollkommenheit des Univerſums gehört. Sodann iſt es wahrſcheinlich, daß der Schöpfer ſie geſchaffen habe, weil ſie mehr Aehnlichkeit mit ihm haben, als die körperlichen Geſchöpfe, ferner weil ebenſo gut ein Körper ohne Seele, als eine Seele ohne Körper beſteht. Endlich glaube ich, daß es in der oberſten

Luft, in dem oberſten Ort oder Raum keinen verborgenen Körper gebe, der nicht ſeine Bewohner habe, daß ſomit der unermeßliche Raum von Geiſtern bewohnt werde, und ſonach wohl die höchſten und entfernteſten die wahren Geiſter, die unterſten aber in den unterſten Luftſchichten Geſchöpfe von der feinſten und zarteſten Subſtanz, und ſomit unſichtbar ſind. Ich glaube daher an Geiſter aller Art, doch nur nicht an Geiſter weiblichen Geſchlechts. Dieſe Beweisführung wird diejenigen, welche leichtfertig glauben, daß die Welt durch Zufall geſchaffen worden ſey, keineswegs überführen. Abgeſehen von dieſen Gründen lehrt indeß die tägliche Erfahrung, daß es Geſpenſter gibt, wovon noch viele, ſowohl neue als alte Geſchichten vorhanden ſind. Man findet Geſchichten von ihnen bei Plutarch, in ſeinem Buche über die berühmten Männer und in ſeinen andern Werken; bei Sueton, in den Lebensbeſchreibungen der Cäſaren; ebenſo bei Wierus und Lavater, in den Büchern über die Geſpenſter, die ausführlich von dieſem Gegenſtande handelten und ſie aus den Schriftſtellern jeder Art zuſammentrugen. Der als Gelehrter hochberühmte Cardanus ſpricht auch von ihnen in ſeinen Büchern über die „Freiheit," „Verſchiedenheit" und über „ſein

eigenes Leben," worin er aus Erfahrung darthut, daß sie ihm, seinen Verwandten und Freunden erschienen seyen. Melanchthon, der weise Mann und Wahrheitsfreund, und viele Andere, bezeugen es aus ihren eigenen Erfahrungen. Ein Rathsherr, ein gelehrter und verständiger Mann, der noch lebt, erzählte mir einst, daß er es gehört habe, wie bei Nacht in der Bierbrauerei seiner Mutter die Arbeit so fertig gemacht wurde, wie man sie bei Tag, wenn man Bier sott, beendigte. Er bezeugte mir, daß dieß oft geschehen sey. Dasselbe begegnete mir auch oft und wird mir nie aus der Erinnerung kommen, so daß ich durch diese Erfahrungen und die genannten Gründe überzeugt wurde, daß es Gespenster gibt.

Was die bösen Geister, die die armen Menschen in diesem und nach diesem Leben plagen, und die Magie betrifft, so halte ich die Geschichten von diesen für Fabeln. In den Abhandlungen, die über die Geister handeln, finden Sie eine Masse von Umständen. Sie können auch, wenn Sie wollen, außer den früher Erwähnten, Plinius den jüngeren, Buch 7 in dem Briefe an Sura; Sueton, im Leben Julius Cäsars, Cap. 32; Valerius Maximus, Cap. 8, Buch 1, Abtheilung 7 und 8; und Alexander

von Alexander, in dem Werke: „Geniale Tage,“ nachſchlagen; denn ich glaube, daß Sie dieſe Bücher zur Hand haben. Ich ſpreche nicht von den Mönchen und Pfaffen, die ſo viel Erſcheinungen und Viſionen der Seelen und böſen Geiſter, und ſo viel, ich möchte ſagen, Fabeln von Geſpenſtern erzählen, daß ſie wegen der Maſſe den Leſer anekeln. Der Jeſuit Thyräus behandelt Derartiges auch in ſeinem Buche über Erſcheinungen der Geiſter. Sie behandeln dieſe aber nur des Gewinnes halber, um beſſer beweiſen zu können, daß es eine Hölle gebe, was für ſie eine Erzader iſt, woraus ſie eine große Maſſe von Gold und Silber graben. Dieß findet aber bei den erwähnten und andern modernen Schriftſtellern nicht Statt, die ohne Parteiſucht ſind und deßhalb größeren Glauben verdienen.

Als Antwort auf Ihren Brief, worin Sie über die Thoren und Unſinnigen ſprechen, ſetze ich hier den Schluß des gelehrten Lavater her, womit er ſein erſtes Buch über Geſpenſter oder Geiſter ſchließt: „Wer ſo viel einſtimmige, zeitgenöſſiſche, wie alte Zeugen zu verwerfen wagt, verdient meines Erachtens keinen Glauben; denn wie es ein Zeichen der Leichtgläubigkeit iſt, allen denen, die behaupten, Geſpenſter geſehen zu haben, durchaus zu glauben, ſo wäre es anderer-

ſeits eine ungeheure Unverſchämtheit, ſo vielen glaubwürdigen Geſchichtsſchreibern, Kirchenvätern und andern Männern von großer Autorität leichtfertig und ohne Scheu zu widerſprechen."

21. September 1674.

---

58. Brief.

Spinoza an ***.

Hochgeehrteſter Herr!

Geſtützt auf das, was Sie in Ihrem Brief vom 21. vorigen Monats ſagen, daß nämlich Freunde in einer indifferenten Sache, unbeſchadet ihrer Freundſchaft, verſchiedener Anſicht ſeyn können, will ich deutlich ſagen, was ich von den Gründen und Geſchichten halte, woraus Sie folgern, daß es Geſpenſter von jeder Gattung, aber nur etwa nicht von der weiblichen, gebe. Der Grund, warum ich Ihnen nicht eher antwortete, war, weil ich die Bücher, die Sie anführen, nicht zur Hand habe, und nur den Plinius und Sueton fand. Dieſe beiden aber haben mich der Mühe überhoben, die anderen zu unterſuchen, weil ich überzeugt bin, daß ſie alle auf dieſelbe Weiſe faſeln und Erzählungen von ungewöhnlichen Dingen lieben, die die Menſchen

erſchüttern und ſie zum Staunen hinreißen. Ich geſtehe, daß ich mich nicht wenig wunderte, nicht ſowohl über die Geſchichten, die erzählt werden, als über diejenigen, die dieſelben ſchreiben. Ich wundere mich, daß Männer von Geiſt und Bildung ihre Redekraft vergeuden und mißbrauchen, um uns derartige Alfanzereien glauben zu machen. Laſſen wir jedoch die Schriftſteller und ſchreiten zur Sache, und meine Erörterung wird zuerſt ein wenig bei Ihrem Schluſſe ſtehen bleiben. Sehen wir alſo, ob ich, der ich verneine, daß es Geſpenſter oder Geiſter gebe, die Schriftſteller, die über dieſen Gegenſtand geſchrieben haben, nicht gehörig verſtehe, oder ob Sie, der Sie behaupten, daß ſolche exiſtiren, dieſe Schriftſteller nicht höher ſtellen, als ſie es verdienen. Was Sie von der einen Seite nicht bezweifeln, daß es Geiſter männlichen Geſchlechts gebe, von der andern Seite aber bezweifeln, ob es ſolche vom weiblichen Geſchlechte gebe, ſcheint mehr einer Einbildung, als einem Zweifel ähnlich; wäre dieß wirklich Ihre Meinung, ſo würde ſie mehr mit der Vorſtellung des Volkes übereinſtimmen, das ſich Gott männlichen, aber nicht weiblichen Geſchlechts denkt. Ich wundere mich, daß die, welche die Geſpenſter nackt geſehen, ihr Augen-

merk nicht auf die Geſchlechtstheile gerichtet haben; vielleicht war es Furcht, die ſie davon abhielt, oder konnten ſie es nicht unterſcheiden. Sie werden mir erwidern, daß dieß die Sache ins Lächerliche ziehen, nicht aber einen vernünftigen Schluß ziehen heißt, und eben daraus ſehe ich, daß Sie Ihre Gründe für ſo ſtark und auf ſo feſten Grund gebaut halten, daß Ihnen Niemand (wenigſtens nach Ihrem Urtheil) widerſprechen kann, außer wenn Jemand die verkehrte Anſicht hätte, die Welt ſey durch Zufall entſtanden. Bevor ich in dieſer Sache ſelbſt Ihre früheren Gründe prüfe, drängt es mich, kurz über dieſen Satz, ob die Welt durch Zufall entſtanden, meine Meinung darzuthun. — Meine Antwort iſt dieſe: So gewiß es iſt, daß Zufall und Nothwendigkeit zwei einander ganz entgegengeſetzte Dinge ſind, eben ſo klar iſt es auch, daß der, der behauptet, die Welt ſey nothwendig von der göttlichen Natur geſchaffen, das Entſtandenſeyn der Welt durch Zufall durchaus leugnet; daß aber im Gegentheil der, welcher behauptet, Gott habe die Schöpfung der Welt unterlaſſen können, nur mit andern Worten zugibt, die Welt ſey durch Zufall entſtanden; weil er von einem Willen ausgeht, der nirgends exiſtiren konnte.

Weil aber dieſe Meinung und dieſe Anſicht durchaus widerſinnig iſt, ſo gibt man allgemein und einſtimmig zu, daß der Wille Gottes ewig und nie indifferent geweſen ſey; und deßhalb muß man nothwendigerweiſe zugeſtehen, daß (wohlbemerkt) die Welt nothwendig von der göttlichen Natur erſchaffen ſey. Mag man dieß mit Wille, Einſicht, oder mit was für einem Namen man will, bezeichnen, es kömmt doch darauf hinaus, daß man eine und dieſelbe Sache mit verſchiedenen Namen bezeichnet. Fragt man, ob ſich denn der göttliche Wille vom menſchlichen unterſcheide, ſo antwortet man: der erſtere habe nur den Namen mit dem letztern gemein; außerdem geſteht man aber zu, daß Wille, Einſicht, Weſen oder Natur Gottes ein und dieſelbe Sache ſey, ſo wie ich, um durchaus die göttliche nicht mit der menſchlichen Natur zu vermengen, die menſchlichen Attribute: Vergnügen, Einſicht, Aufmerkſamkeit, Gehör u. ſ. w. der Gottheit nicht zuſchreibe. Ich widerhole daher meine frühere Behauptung, die Welt ſey nothwendig durch die göttliche Natur, nicht aber durch Zufall entſtanden.

Dieß, glaube ich, wird genügen, Sie zu überzeugen, daß, wenn es Leute gibt, die behaupten, die Welt ſey durch Zufall entſtanden,

ſie mit meiner Anſicht durchaus im Widerſpruche ſtehen, und auf dieſe Vorausſetzung geſtützt, ſchreite ich zur Unterſuchung der Gründe, woraus Sie die Exiſtenz der Geſpenſter jeder Art ſchließen. Was ich Ihnen hierüber im Allgemeinen zu ſagen habe, iſt, daß es mir mehr Vermuthungen als Beweisgründe zu ſeyn ſcheinen, und ich kann nur ſchwer glauben, daß Sie dieſelben für Beweisgründe halten, doch, wir wollen ſehen, ſeyen es nun Vermuthungen oder Beweisgründe, ob man ſie für begründet annehmen kann.

Ihr erſter Grund iſt, weil ihr Daſeyn zur Schönheit und Vollkommenheit des Univerſums gehört. Die Schönheit, geehrteſter Herr, iſt nicht ſowohl die Beſchaffenheit des Objekts, das uns vor Augen ſteht, als der Eindruck, den es auf den Anſchauenden macht. Sind unſere Augen ſchärfer oder ſchwächer, oder ſind wir ſo oder anders geſtimmt, ſcheint uns das, was wir im Augenblicke für ſchön halten, häßlich, das hingegen, was wir jetzt für häßlich halten, ſchön. Die ſchönſte Hand durchs Mikroskop betrachtet, wird uns gräßlich vorkommen. Manches iſt von der Ferne aus ſchön, und, von Nahem betrachtet, das Gegentheil, ſonach ſind die Dinge, an ſich betrachtet oder in Beziehung auf Gott,

weder ſchön noch häßlich. Wer daher behauptet, Gott habe die Welt, damit ſie ſchön ſey, geſchaffen, muß nothwendig eines von beiden annehmen, nämlich entweder, daß Gott die Welt zum Genuſſe und für das Auge der Menſchen erſchaffen habe, oder daß der Genuß und das Auge der Menſchen um der Welt willen da ſey. Ob wir nun aber das eine oder das andere annehmen, ſo ſehe ich nicht ein, warum Gott die Geſpenſter und Geiſter erſchaffen mußte, um eines von dieſen beiden zu Stand zu bringen. Vollkommenheit und Unvollkommenheit ſind Benennungen, die nicht viel von den Benennungen Schönheit und Häßlichkeit verſchieden ſind. Jedoch, um nicht zu weitſchweifig zu ſeyn, frage ich blos: was trägt mehr zur Zierde und Vollkommenheit der Welt bei, das Daſeyn von Geſpenſtern oder von manchfachen Ungeheuern, wie die Centauren, Hydren, Harpyien, Satyren, Greifen und Geſchöpfe, wie der Argus und noch mehr Unſinn dieſer Art? Die Welt wäre wahrlich ſchön geſchmückt, wenn Gott ſie nach dem Belieben unſerer Phantaſie und mit ſolchen Dingen geſchmückt und verziert hätte, die ſich jeder leicht vorſtellt und erträumt, Niemand aber zu erkennen im Stande iſt.

Ihr zweiter Grund beruht darauf, daß es

auch wahrscheinlich sey, daß Gott die Geister erschaffen habe, weil sie mehr als irgend eine körperliche Creatur, sein Ebenbild sind. Ich muß aber eingestehen, daß ich in der That nicht weiß, worin die Geister mehr als andere Geschöpfe das Gepräge der Gottheit tragen. Das weiß, ich, daß zwischen dem Endlichen und Unendlichen keine Proportion Statt findet, so daß der Unterschied zwischen dem höchsten und vorzüglichsten Geschöpfe und Gott kein anderer ist, als zwischen Gott und dem unbedeutendsten Geschöpfe. Dieß trägt daher nichts zur Sache bei. Wenn ich eine so klare Idee von den Gespenstern, wie von einem Dreiecke oder Kreis hätte, so würde ich keinen Augenblick anstehen, zu behaupten, daß die Gespenster von Gott erschaffen werden; nun kann ich aber, soweit wenigstens die Ideen, die ich von denselben habe, nicht mit den Ideen übereinstimmen, die wir von den Harpyien, Greifen und Hydren u. s. w. haben, sie in meiner Vorstellung nicht anders denn als Träume betrachten, die von Gott so sehr verschieden sind, wie das Seyende von dem Nichtseyenden.

Den dritten Grund, der darin besteht, daß Sie annehmen, da ein Körper ohne Seele bestehen könne, müsse auch eine Seele ohne Körper bestehen können, halte ich für ebenso widersinnig.

Sagen Sie mir doch, iſt es nicht auch wahrſcheinlich, daß es Gedächtniß, Gehör, Geſicht u. ſ. w. ohne Körper gebe, weil wir Körper ohne Gedächtniß, Gehör, Geſicht ꝛc. antreffen, oder gibt es eine Kugel ohne Kreis, da es einen Kreis ohne Kugel gibt?

Der vierte und letzte Grund iſt wie der erſte, auf deſſen Erwiderung ich mich beziehe. Nur will ich hier bemerken, daß ich eigentlich nicht weiß, was Sie unter jenen Höchſten und Niederſten verſtehen, die Sie ſich in der unendlichen Materie denken, wenn Sie nicht die Erde als Centrum des Univerſums betrachten. Denn wenn die Sonne oder der Saturn das Centrum des Univerſums iſt, ſo wird die Sonne oder der Saturn, nicht aber die Erde die unterſte ſeyn. Das alſo und das Uebrige übergehend, ſchließe ich, daß dieſe und ähnliche Gründe Niemanden von dem Daſeyn von Geſpenſtern und Geiſtererſcheinungen jeder Art überzeugen werden, als diejenigen, die der Erkenntniß gerne ihr Ohr verſchließen, und ſich vom Aberglauben dahin reißen laſſen, welcher ſo ſehr der geraden Vernunft widerſtreitet, daß er, um das Anſehen der Philoſophen zu ſchmälern, lieber an alte Weiber glaubt.

Was die Geſchichten betrifft, ſo ſagte ich ſchon in meinem erſten Briefe, daß ich ſie nicht

ganz und gar, ſondern nur den daraus gezogenen Schluß verwerfe. Dazu kömmt, daß ich ſie nicht für ſo glaubwürdig halte, um nicht an vielen Umſtänden zweifeln zu dürfen, die man öfters mehr des Schmuckes wegen beifügt, als um die Wahrheit der Geſchichte, oder das, was man daraus ſchließen will, beſſer herauszuſtellen. Ich hoffte, Sie würden von ſo vielen Geſchichten doch wenigſtens eine oder die andere anführen, die weniger Zweifel zuließ, und die den klarſten Beweis für die Exiſtenz der Geiſter und Geſpenſter lieferte. Daß der erwähnte Rathsherr daraus, daß er in der Bierbrauerei ſeiner Mutter Geſpenſter bei Nacht ſo arbeiten hörte, wie er nur bei Tag gewöhnlich hörte, das Daſeyn von Geſpenſtern ſchließen will, ſcheint mir lächerlich; ebenſo halte ich es für zu weitläuftig, all die Geſchichten, die über dieſe Alfanzereien geſchrieben ſind, zu prüfen. Um es alſo kurz zu machen, berufe ich mich auf Julius Cäſar, der nach Sueton dieß verlachte und doch glücklich war, nach dem, was derſelbe in der Biographie dieſes Kaiſers, Cap. 59, von ihm erzählt. Ebenſo müſſen Alle, die die Einbildung der Menſchen und den Einfluß der Leidenſchaften erwägen, ſolches Zeug verlachen, was auch Lavater und Andere, die mit ihm hierüber faſelten, für das Gegentheil anführen mögen.

59. Brief.

* * * an Spinoza.

Ich antworte etwas ſpät auf Ihre Anſichten, weil mich ein kleines Unwohlſeyn von meinen wiſſenſchaftlichen Studien und Nachdenken, und von dem Schreiben an Sie abhielt. Ich bin nun, Gott ſey Dank, wieder geſund. In Beantwortung Ihres Briefes, will ich Ihren Fußſtapfen folgen, und Ihre Aeußerungen gegen die, die über Geſpenſter geſchrieben haben, übergehen.

Ich behaupte daher, daß ich Geſpenſter weiblichen Geſchlechtes nicht annehme, weil ich überhaupt ihre Generation leugne; weil es mich indeß nichts angeht, von was für einer Geſtalt und Conſtitution ſie ſind, übergehe ich es. Man nimmt einen Zufall an, wenn etwas ohne die Abſicht des Schöpfers entſteht. Wenn wir die Erde aufgraben, um einen Weinberg anzulegen, oder eine Gruft graben, und wir finden einen Schatz, an den wir nie gedacht, ſo nennt man dieß einen Zufall; nie wird man von dem, der aus freiem Willen ſo handelt, wie er handeln kann oder nicht, ſagen, daß er, wenn er handelt, aus Zufall handle, denn dann wäre alles menſchliche Thun Zufall, und dieß wäre widerſinnig;

Nothwendigkeit und Freiheit, nicht aber Nothwendigkeit und Zufall sind Gegensätze. Mag auch der Wille Gottes ewig seyn, so folgt daraus noch nicht, daß auch die Welt ewig ist, weil Gott von Ewigkeit her bestimmen konnte, die Welt nur auf eine bestimmte Zeit zu erschaffen.

Sie leugnen ferner, daß der Wille Gottes je indifferent gewesen sey, was ich auch leugne, und es ist nicht nöthig, die Sache so genau zu betrachten, wie Sie meinen. Es ist keine allgemeine Behauptung, daß der Wille Gottes ein nothwendiger sey, denn dieß schließt eine Nothwendigkeit in sich; während der, der Jemanden Willen einräumt, von selbst einsieht, daß er nach diesem Willen handeln könne, oder auch nicht. Schreiben wir ihm aber Nothwendigkeit zu, so muß er nach dieser Nothwendigkeit handeln.

Sie sagen endlich, Sie legten der Gottheit keine menschlichen Attribute bei, um nicht die göttliche Natur mit der menschlichen zu vermengen, was ich bis jetzt auch billige. Denn wir sehen nicht ein, auf welche Art Gott handelt, will, erkennt, erwägt, sieht, hört ꝛc. Wenn Sie nun aber diese Handlungen und die höchsten Anschauungen, die wir von Gott haben, leugnen, und behaupten, daß diese nicht eminent und metaphysisch in Gott vorhanden seyen, so kann ich mir Ihren

Gott nicht denken, oder weiß nicht, was Sie unter dieſem Worte „Gott“ verſtehen. Was man nicht einſieht, darf man noch nicht leugnen. Die Vernunft, die geiſtig und unkörperlich iſt, kann nur mit den feinſten Körpern, nämlich mit den Säften thätig ſeyn. Und welches Verhältniß beſteht zwiſchen Körper und Geiſt? Wie wirkt der Geiſt mit den Körpern? Denn ohne dieſen ruht jener, und iſt der Körper in Störung gerathen, ſo thut der Geiſt gerade das Gegentheil von dem, was er ſoll. Verdeutlichen Sie mir, wie dieß zugeht. Sie werden es nicht können, und eben ſo wenig ich; dennoch ſehen und fühlen wir, daß der Geiſt thätig iſt. Dieß bleibt wahr, wenn wir auch nicht einſehen, wie dieß geſchieht. Ebenſo, wenn wir auch nicht einſehen, wie Gott thätig iſt, und wenn wir ihm auch nicht menſchliche Handlungen zuſchreiben wollen, ſo kann man doch nicht leugnen, daß die ſeinigen eminent und unbegreiflich mit unſern Thaten harmoniren; zum Beiſpiel, daß er will und erkennt mit der Erkenntniß, nicht aber mit Augen ſieht oder mit Ohren hört; ſowie der Wind und die Luft ohne Hände und andere Werkzeuge, Landſtriche und Berge zerſtören, und um und um kehren kann, was die Menſchen nur mit Händen und Werkzeugen thun können. Wenn Sie der Gottheit

Nothwendigkeit beimeſſen, und dieſelbe des Willens und der freien Wahl berauben, ſo könnte man zweifeln, ob Sie nicht den, der doch ein unendlich vollkommenes Weſen iſt, als ein Ungeheuer bezeichnen und darſtellen. Um Ihre Behauptung durchzuführen, bedürfte es einer andern Grundlage, da, meiner Meinung nach, die angegebene haltlos iſt, und auch dann, wenn man ſie bewieſe, noch Anderes übrig wäre, was wohl das von Ihnen Angegebene aufwöge. Doch laſſen wir dieß und gehen wir weiter.

Sie verlangen zum Beweis, daß es Geiſter in der Welt gebe, ganz deutliche Gründe; aber deren gibt es ſehr wenige in der Welt und allen, außer den mathematiſchen, fehlt es an der gewünſchten Gewißheit; wir ſind einmal mit annehmbaren wie mit wahrſcheinlichen Vermuthungen zufrieden. Wenn die Gründe, warum wir eine Sache billigen, Beweisgründe wären, ſo könnten nur dumme und ſtörrige Menſchen widerſprechen. Doch, lieber Freund, ſo glücklich ſind wir nicht; wir nehmen es in der Welt weniger genau, wir ſtellen nur Vermuthungen an, und in Ermanglung von Beweisgründen ſind wir bei Erörterungen auch nur mit dem Annehmbaren zufrieden. Dieß bewährt ſich in göttlichen ſowohl, als in menſchlichen Wiſſenſchaften,

die voll von Streitigkeiten und Disputationen sind, die größtentheils darin ihren Grund haben, daß, so viel es Köpfe gibt, so viel verschiedene Ansichten herrschen. Deßwegen gab es früher, wie Sie es wohl wissen, sogenannte skeptische Philosophen, die an Allem zweifelten. Diese sprachen für und wider, damit sie in Ermangelung von wahren Gründen wenigstens das Wahrscheinliche fördern, und so glaubte jeder von ihnen das, was ihm als annehmbar erschien. Der Mond steht gerade unterhalb der Sonne, deßwegen wird man an einem gewissen Theile der Erde die Sonne verdeckt, und wenn die Sonne den ganzen Tag über nicht verdeckt wird, so steht der Mond auch nicht gerade unterhalb der Sonne. Dieß ist ein demonstrativer Beweis von der Ursache auf die Wirkung und von der Wirkung auf die Ursache. Es gibt von dieser Art einige, aber nur sehr wenige, denen Niemand, wenn er sie nur recht begreift, widersprechen kann. Was die Schönheit betrifft, so gibt es Manches, dessen Theile mit Beziehung auf andere Dinge proportionell und besser als andere beschaffen sind; und Gott hat der Einsicht und dem Urtheile des Menschen mit dem, was eine Proportion hat, nicht aber mit dem, wo dieses nicht der Fall ist, Uebereinstimmung und Harmonie er-

theilt; wie in den harmonirenden und nicht harmonirenden Tönen, bei denen das Gehör den Einklang und den Mißklang recht gut unterscheiden kann, weil jener uns Vergnügen, dieser aber uns Mißbehagen verursacht. Eine vollkommene Sache ist auch schön, insofern ihr nichts fehlt. Hievon gibt es viele Beispiele, die ich jedoch, um nicht allzu weitschweifig zu seyn, übergehe. Wir dürfen ja nur die Welt betrachten, der man den Namen Ganzes oder Universum gibt. Wenn dieses wahr ist, wie es in der That ist, so wird die Welt durch die körperlichen Dinge nicht entstellt und nicht verringert. Was Sie über Centauren, Hydern, Harpyien sagen, ist hier nicht am Orte, denn wir sprechen hier von den ganz allgemeinen Gattungen der Dinge, über die ersten Stufen derselben, die wieder unter sich verschiedene und unzählige Spezies begreifen; wie über Endliches und Unendliches, Ursache und Wirkung, Beseeltes und Unbeseeltes, Substanz und Accidenz, oder auch über Körperliches und Geistiges. Ich sage die Geister sind Gott ähnlich, weil er selbst ein Geist ist. Sie fordern Unmögliches, nämlich einen eben so klaren Begriff von den Geistern, als von einem Dreiecke. Ich beschwöre Sie, sagen Sie, was für eine Idee haben Sie von

Gott, iſt dieſe Idee für Ihre Erkenntniß ſo klar, als die von einem Dreiecke? Ich weiß, daß dieß nicht bei Ihnen der Fall iſt, und ich habe behauptet, daß wir nicht ſo glücklich ſind, die Dinge durch Beweisgründe einzuſehen und daß gewöhnlich in der Welt das Annehmbare vorherrſche. Ich behaupte nichts deſto weniger, daß ſo gut es einen Körper ohne Gedächtniß u. ſ. w. gibt, es auch ein Gedächtniß ohne Körper geben kann, weil ja ſowie ein Kreis ohne Kugel, ſo auch eine Kugel ohne Kreis exiſtiren kann. Das heißt aber von den ganz allgemeinen Gattungen zu den beſonderen Arten herabſteigen, worauf dieſe Schlußfolgerung keine Anwendung hat. Ich behaupte, daß die Sonne das Centrum der Welt iſt, und daß die Fixſterne weiter von der Erde entfernt ſind, als der Saturn und dieſer wieder weiter, als der Jupiter, dieſer weiter als der Mars, ſo daß in der unbegrenzten Luft Einiges von uns entfernter, Anderes uns näher liegt; was wir mit dem Worte höher oder niederer bezeichnen.

Die Vertheidiger der Anſicht, daß es Geiſter gebe, verſagen nicht allen Philoſophen den Glauben, ſondern nur denjenigen, die dieſelben leugnen; weil alle Philoſophen, ſowohl die alten, als die neuen, die feſte Ueberzeugung haben,

daß es Geiſter gebe. Plutarch bezeugt dieß in ſeinen Tractaten über die Anſichten der Philoſophen und über den Genius des Sokrates. Dieß bezeugen auch alle Stoiker, Pythagoräer, Platoniker, Empedokles, Maximus Tyrius, Apuleſus u. A. Von den modernen Philoſophen leugnet Niemand die Geſpenſter. Verwerfen Sie daher immerhin ſo viele weiſe Augen- und Ohren-Zeugen, ſo viele Philoſophen, ſo viele Geſchichtſchreiber, die ſolches erzählen; erklären Sie ſie alle für dumm und wahnſinnig, wie den Pöbel: Ihre Antworten werden nicht überzeugen, ſondern ſind widerſinnig, und berühren mitunter das Ziel unſerer Streitfrage gar nicht, und bringen durchaus keinen Beweis zur Beſtätigung Ihrer Anſicht bei. Cäſar, wie Cicero und Cato lachen nicht über Geſpenſter, ſondern nur über Vorzeichen und Ahnungen, und doch, hätte Cäſar an jenem Tage, wo er ſterben mußte, Spurina nicht verlacht, ſo würden ſeine Feinde ihn nicht mit ſo vielen Wunden durchbohrt haben. Doch dieſes wird für dießmal genügen.

60. Brief.

Spinoza an * * *.

Ich eile auf Ihren Brief, den ich geſtern erhielt, zu antworten, weil, wenn ich länger

verziehe, ich gezwungen bin, länger als ich wollte, meine Antwort zu verſchieben. Ihr Unwohlſeyn würde mich in Unruhe verſetzt haben, hätte ich nicht gewußt, daß es Ihnen beſſer geht, und ich hoffe, daß Sie nun völlig geneſen ſind.

Wie ſchwer zwei, die von verſchiedenen Prinzipien ausgehen, in einer Materie, die von vielem Andern abhängt, harmoniren und derſelben Anſicht ſeyn können, würde aus dieſer Unterſuchung allein, wenn es auch nicht die Vernunft bewieſe, deutlich hervorleuchten. Sagen Sie mir doch, haben Sie ſchon etwa Philoſophen geſehen oder geleſen, die der Anſicht ſind, die Welt ſey durch Zufall entſtanden, in dem Sinne nämlich, wie Sie es verſtehen, daß Gott bei Erſchaffung der Welt ſich ein Ziel vorgeſteckt, und daſſelbe doch verfehlt habe?

Ich entſinne mich nicht, daß je ein Menſch auf einen ſolchen Einfall gekommen iſt, ebenſo unklar iſt es mir, wie Sie dazu kommen, mich glauben machen zu wollen, Zufall und Nothwendigkeit ſeyen keine Gegenſätze. Sobald ich einſehe, daß die drei Winkel eines Dreiecks nothwendig zweien rechten gleich ſind, nehme ich hier keinen Zufall an. Ebenſo, ſobald ich einſehe, daß Hitze die nothwendige Folge des Feuers

iſt, leugne ich auch hier den Zufall. Daß Sie Nothwendigkeit und Freiheit als Gegenſätze annehmen, ſcheint mir widerſinnig und vernunftwidrig, denn Niemand kann wohl leugnen, daß Gott ſich ſelbſt und alles Andere frei erkenne, und doch huldigen Alle der allgemeinen Anſicht, daß Gott ſich ſelbſt nothwendig erkenne. Sie ſcheinen mir daher keinen Unterſchied zwiſchen Zwang, Gewalt und Nothwendigkeit aufzuſtellen. Daß der Menſch leben, lieben u. ſ. w. will, iſt kein Zwang, aber es iſt nothwendig, und dieß iſt noch mehr der Fall, daß Gott ſeyn, erkennen und handeln will. Wenn Sie außer dem Geſagten erwägen, daß Indifferenz nur Unwiſſenheit oder Zweifel, und daß ein ewig feſter, in Allem beſtimmter Wille Tugend und eine nothwendige Eigenſchaft der Erkenntniß ſey, ſo werden Sie ſehen, daß meine Worte reine Wahrheit ſind. Wenn wir behaupten, Gott habe eine Sache nicht wollen können, und habe ſie doch erkennen müſſen, ſo ſchreiben wir der Gottheit verſchiedene Freiheiten zu, eine nothwendige und eine indifferente, und wir müſſen uns, um conſequent zu ſeyn, den Willen Gottes von ſeinem Weſen und ſeiner Erkenntniß verſchieden denken, und ſo werden wir von der einen Widerſinnigkeit in die andere verfallen. Die Aufmerkſamkeit

warum ich Sie in meinem letzten Briefe erſucht hatte, ſchien Ihnen nicht nothwendig zu ſeyn, und das war die Urſache, daß Sie Ihre Gedanken nicht auf die Hauptſache richteten, und das, was am meiſten zur Sache gehört, vernachläſſigten.

Wenn Sie ferner behaupten, daß, wenn ich der Gottheit die Thätigkeit des Lebens, des Sehens, Hörens, der Aufmerkſamkeit, des Wollens u. ſ. w. abſpreche, und wenn ich leugne, daß dieſe Thätigkeiten in Gott eminent vorhanden ſeyen, Sie dann nicht einſehen, was für einen Gott ich habe, ſo vermuthe ich, Sie glauben, es ſey keine größere Vollkommenheit vorhanden, als die erwähnten Attribute bezeichnen. Ich wundere mich nicht darüber, weil ich glaube, daß ein Dreieck, wenn ihm Sprache gegeben wäre, auf dieſelbe Weiſe behaupten würde, Gott ſey eminent dreieckig, und daß ein Kreis ſagen würde, die göttliche Natur ſey auf eine eminente Weiſe kreisförmig, und ſo könnte ein Jeder der Gottheit ſeine Attribute zuſchreiben und ſich ihr ähnlich machen, und alles Andere würde ihm häßlich erſcheinen.

Die Kürze eines Briefes und die beſchränkte Zeit erlauben mir nicht auf Ihre Anſicht über die göttliche Natur und die darüber aufgeworfenen

Fragen näher einzugehen, nur meine ich, daß schwierige Fragen aufwerfen, nicht Gründe anführen heiße. Daß wir in der Welt Vieles aus einer Vermuthung entnehmen, iſt wahr, aber daß wir unſere Gedanken daraus ziehen, iſt falſch. Im gewöhnlichen Leben müſſen wir der größten Wahrſcheinlichkeit, bei Spekulationen aber der Wahrheit folgen. Der Menſch würde durch Hunger und Durſt aufgerieben, wenn er nicht eſſen und trinken wollte, bis er den vollkommenen Beweis hätte, daß ihm Speiſe und Trank zuträglich ſeyn werde; dieſes findet jedoch beim Denken nicht Statt. Im Gegentheile müſſen wir uns hüten, etwas als wahr anzunehmen, was nur wahrſcheinlich iſt, denn ſobald wir nur einen falſchen Satz angenommen haben, folgen unzählige. Ferner kann daraus, daß göttliche und menſchliche Wiſſenſchaften voll Zwiſt und Streit ſind, nicht geſchloſſen werden, daß Alles ungewiß iſt, weil es ſehr Viele gab, die ſo ſehr vom Widerſpruchsgeiſt eingenommen waren, daß ſie auch geometriſche Beweisführungen verlacht haben. Sextus Empiricus und andere Skeptiker, die Sie anführen, halten für unwahr, daß ein Ganzes größer iſt, als ein Theil, und ſo urtheilen ſie über andere Axiome. Laſſen wir jedoch dieß bei Seite, und geben wir auch zu, daß wir

in Ermanglung von Beweisen mit Wahrscheinlichkeiten uns begnügen müssen, so behaupte ich doch, daß ein Wahrscheinlichkeitsbeweis so beschaffen seyn müsse, daß, wenn wir auch an demselben zweifeln, wir doch nicht das Gegentheil davon behaupten können, weil dasjenige, gegen welches man das geradezu Entgegengesetzte aufstellen kann, nicht etwas Wahrscheinliches, sondern eher etwas Falsches ist. Wenn ich z. B. behaupte, der Peter lebe, weil ich ihn gestern noch gesund gesehen hätte, so ist dieß der Wahrheit wenigstens ähnlich, insofern mir Niemand widersprechen kann; behauptet aber Einer, er habe ihn gestern in einer Ohnmacht gesehen, und glaube, daß dieß der letzte Tag seines Lebens gewesen, so macht er dadurch meine Aussage unwahrscheinlich. Daß Ihre Vermuthungen über Erscheinungen und Gespenster falsch, und nicht einmal wahrscheinlich seyen, habe ich so deutlich gezeigt, daß ich in Ihrer Beantwortung durchaus nichts Bemerkenswerthes finde.

Auf Ihre Frage, ob ich von Gott eine so klare Idee, wie von einem Dreiecke habe, kann ich nur bejahend antworten. Fragen Sie mich aber, ob ich mir ein eben so klares Bild von Gott, wie von einem Dreiecke mache, so muß ich Ihnen verneinend antworten; denn wir können

uns Gott nicht vorstellen, sondern ihn blos erkennen. Auch muß ich bemerken, daß ich nicht behaupte, Gott durchaus zu kennen, sondern ich erkenne nur einige Attribute, nicht aber Alles, ja nicht einmal den größten Theil, und es ist gewiß, daß die Unkenntniß vieler Attribute nicht hindernd im Wege steht, einige derselben zu kennen. Als ich Euklid's Elemente studirte, erkannte ich, daß die drei Winkel eines Dreiecks gleich zweien rechten seyen, und diese Eigenschaft des Dreiecks erkannte ich deutlich, wiewohl ich viele andere nicht verstand.

Was die Gespenster und Geistererscheinungen betrifft, habe ich bis jezt keine Eigenthümlichkeit von ihnen gehört, die mir einleuchtet, sondern nur Phantasiebilder, die Niemand verstehen kann. Wenn Sie behaupten, daß Gespenster und Geisterercheinungen hier in der niedern Region (ich befolge ganz Ihren Styl, wiewohl ich nicht begreife, daß die Materie hier in der niederen Sphäre geringeren Werth als in der höheren haben solle) aus der zartesten, seltensten und feinsten Substanz bestehen, so scheinen Sie von Spinnengewebe, Luft oder Dünsten zu sprechen. Die Behauptung, daß sie unsichtbar sind, ist mir gerade so viel, als wenn Sie sagen, was sie nicht sind, nicht aber was sie sind; wenn

Sie nicht etwa damit ſagen wollen, daß ſie ſich nach Belieben ſichtbar oder unſichtbar machen, und daß die Vorſtellung hier, wie bei allem Unmöglichen, Schwierigkeit findet. Ich gebe nicht viel auf die Autorität eines Plato, Ariſtoteles und Sokrates. Ich hätte mich gewundert, wenn Sie den Epikur, Demokrit, Lukrez, oder einen von den Atomiſten und Vertheidigern der Atome angeführt hätten. Man darf ſich nicht darüber wundern, daß die, die verborgene Eigenſchaften, intentionelle Spezies, ſubſtanzielle Formen und tauſend andere Narrheiten vorgebracht haben, Geſpenſter und Geiſtererſcheinungen angenommen, und alten Weibern geglaubt haben, um die Autorität des Demokrit zu ſchwächen, deſſen guten Namen ſie ſo ſehr beneideten, daß ſie alle ſeine Schriften, die er mit ſo großem Ruhme herausgab, verbrannten. Wenn Sie dieſen Glauben ſchenken wollen, was für einen Grund haben Sie, die Wunder der göttlichen Jungfrau und aller Heiligen zu leugnen, die doch von den berühmteſten Philoſophen, Theologen und Geſchichtsſchreibern angeführt ſind, ſo daß ich von dieſen Sagen hundert, von jenen aber kaum eine anführen kann? So bin ich nun doch, verehrter Herr, weiter als meine Abſicht war, gekommen. Ich will Sie nicht länger mit Sachen beläſtigen, die (ich weiß

es) Sie doch nicht zugeben werden, weil Sie Prinzipien annehmen, die durchaus von den meinigen verſchieden ſind.

---

61. Brief.

* * * an Spinoza.

Verehrteſter Herr!

..... Ich muß mich darüber wundern, daß die Philoſophen mit eben dem, womit ſie beweiſen, daß etwas falſch ſey, auf gleiche Weiſe auch darthun, daß es wahr ſey; Carteſius iſt im Anfange ſeiner Methode der Anſicht, daß die Gewißheit der Erkenntniß bei allen Menſchen gleich ſey, in ſeinen Meditationen beweist er es aber. Dieß nehmen auch diejenigen an, die etwas Gewiſſes ſo beweiſen zu können glauben, daß es von jedem Menſchen als unbezweifelt angenommen wird.

Doch abgeſehen von dieſem, berufe ich mich auf die Erfahrung, und bitte Sie gehorſamſt, Ihre genaue Aufmerkſamkeit hierauf zu richten, denn man findet es oft, wenn von zweien der eine etwas behauptet, was der andere verneint, und ſie ſo reden, daß ſie ſich deſſen bewußt ſind, ſie bloß in Worten einander entgegen zu ſeyn

ſcheinen; wenn man aber ihre Begriffe ins Auge faßt, ſo werden ſie beide (jeder einzelne nach ſeinem Begriffe) das Wahre ſagen. Ich führe das hier an, weil es von unermeßlichem Nutzen im gemeinen Leben iſt, und wenn man dieſes Eine beobachtet, unzähligen Controverſen und daraus folgenden Streitigkeiten vorgebeugt werden kann, wenn auch jene Wahrheit im Begriffe nicht ſtets die abſolut wahre iſt, ſondern nur im Falle, wenn das gilt, was man in der Erkenntniß als wahr vorausſetzt. Dieſe Regel iſt auch ſo allgemein, daß man ſie bei allen Menſchen, die Sinnloſen und Träumenden ausgenommen, findet; denn wenn ſie von etwas ſagen, daß ſie es ſehen (obgleich es uns nicht ſo erſcheint) oder daß ſie es geſehen haben, ſo iſt es ganz gewiß, daß es ſich ſo verhält; dieß ergibt ſich auch im vorliegenden Falle „über den freien Willen" ganz deutlich; denn beide, ſowohl wer dafür als wer dagegen ſpricht, ſcheinen mir das Wahre zu ſagen, je nachdem jeder die Freiheit auffaßt; Carteſius nennt frei, was von keiner Urſache gezwungen wird, Sie hingegen, was von keiner Urſache zu etwas beſtimmt wird. Ich geſtehe alſo mit Ihnen, daß wir in allen Dingen von einer gewiſſen Urſache zu etwas beſtimmt werden, und daß wir ſo keinen freien

Willen haben, aber ich bin andererſeits auch mit Carteſius der Anſicht, daß wir in gewiſſen Dingen (was ich gleich darſtellen werde) keineswegs gezwungen werden, und daß wir ſo einen freien Willen haben. Ich will aus dem uns zunächſt Liegenden ein Beiſpiel machen.

Der Stand der Frage iſt aber dreifach:

1) ob wir auf Dinge, die ſich außerhalb unſerer befinden, eine abſolute Macht haben. Dieß wird mit Nein beantwortet. Daß ich z. B. dieſen Brief jetzt an Sie ſchreibe, iſt nicht abſolut in meiner Gewalt, da ich gewiß früher geſchrieben hätte, wenn ich nicht durch Abweſenheit oder durch die Anweſenheit von Freunden verhindert worden wäre;

2) ob wir über die Bewegungen unſeres Körpers abſolute Macht haben, indem wir ſie durch den Willen dazu beſtimmen. Ich bejahe dieß mit der Bedingung, wenn wir einen geſunden Körper haben; denn wenn ich geſund bin, kann ich mich ſtets zum Schreiben anſchicken, oder es unterlaſſen;

3) ob, wenn ich meinen Vernunftgebrauch für mich in Anſpruch nehmen darf, ich mich deſſen ganz frei, d. h. abſolut bedienen kann.

Hierauf antworte ich bejahend; denn wer kann mir, ohne ſeinem eigenen Bewußtſeyn zu wider-

ſprechen, leugnen, daß ich mir in meinen Gedanken denken kann, daß ich ſchreiben oder nicht ſchreiben will; und auch was die äußere Handlung betrifft, weil dieß die äußeren Urſachen geſtatten (was den zweiten Fall in ſich ſchließt), da ich ſowohl die Fähigkeit zum Schreiben, als zum Nichtſchreiben habe; ich geſtehe zwar mit Ihnen, daß es Fälle gibt, die mich dazu beſtimmen, jetzt zu ſchreiben, weil Sie mir nämlich zuerſt geſchrieben und mich darin erſucht haben, Ihnen mit der erſten Gelegenheit zu antworten, und ich, da ſich gerade Gelegenheit bietet, dieſe nicht gerne verlieren möchte. Ich behaupte auch mit Carteſius als gewiß, und berufe mich dabei auf das Bewußtſeyn, daß ein derartiges Ding mich deßhalb nicht zwingt, und daß ich es in der That (was Niemand verneinen kann) nichts deſto minder unterlaſſen kann, wenn dieſe Gründe mir nicht im Wege ſtehen. Wenn wir auch von äußeren Dingen gezwungen würden, wer könnte ſich dann einen tugendhaften Wandel aneignen? Ja, wenn dieß der Fall wäre, wäre jede Schlechtigkeit zu entſchuldigen; aber wie oft geſchieht es nicht, daß wir, von äußeren Dingen zu etwas beſtimmt, mit geſeſteter und ſtandhafter Seele ihm widerſtehen.

Um alſo die obige Regel deutlicher zu

erklären, ſage ich, daß ihr beide jeder nach ſeinem eigenen Begriffe das Wahre ſagt; wenn wir aber die abſolute Wahrheit ins Auge faſſen, ſo kömmt dieſe bloß der Anſicht des Carteſius zu. Sie unterſtellen in Ihrem Begriffe als gewiß, daß das Weſen der Freiheit darin beſtehe, daß wir von keiner Sache beſtimmt werden. Dieß ſo geſtellt, wird beides wahr ſeyn, nun beſteht aber das Weſen eines jeden Dinges in dem, ohne was es nicht begriffen werden kann, und der klare Begriff der Freiheit iſt allerdings „möglich, obgleich wir bei unſeren Handlungen von äußeren Urſachen zu etwas beſtimmt werden, oder obgleich ſtets Urſachen vorhanden ſind, die uns veranlaſſen, unſere Handlungen auf ſolche Weiſe einzurichten, obgleich ſie ſie nicht ganz bewirken; dieß iſt aber keineswegs der Fall, wenn man annimmt, „daß wir gezwungen werden.“ Siehe überdieß Carteſius Bd. 1. Brief 8 u. 9 und Bd. 2. S. 4. Doch dieß mag genügen; ich bitte Sie auf dieſe Einwürfe zu antworten ꝛc.

8. Oktober 1674.

62. Brief.

Spinoza an ***.

Treubewährteſter Freund!

Unſer Freund J. R.* ſchickte mir den Brief, mit dem Sie mich beehrten, nebſt dem Urtheil Ihres Freundes über meine Anſicht und die des Carteſius über den freien Willen, was mir ſehr angenehm war. Und obgleich ich gegenwärtig, außerdem, daß ich nicht ganz geſund, von anderen Dingen ſehr in Anſpruch genommen bin, zwingt mich doch Ihre beſondere Freundlichkeit, wie auch Ihr Eifer für die Wahrheit, der mir als das Höchſte gilt, Ihrem Wunſche, ſoweit es meine ſchwachen Geiſteskräfte vermögen, zu willfahren. Denn ich weiß nicht, was Ihr Freund meint, ehe er die Erfahrung zu Rathe zieht und genaue Aufmerkſamkeit anwendet; ſein Zuſatz ferner: „Wenn von zweien einer etwas von einem Dinge beſaht, der andere aber verneint," iſt wahr, wenn er darunter verſteht, daß dieſe beiden, obgleich ſie dieſelben Worte gebrauchen, doch an verſchiedene Dinge denken; hievon habe ich vordem unſerm Freunde J. R. einige Beiſpiele

* Wahrſcheinlich Rieuwertz, der Buchdrucker Spinoza's. A. d. U.

geſchickt, und ich ſchreibe ihm jetzt, daß er ſie Ihnen mittheile.

Ich gehe nun auf die Definition der Freiheit, die er als die meinige bezeichnet, über; ich weiß aber nicht, woher er ſie genommen. Ich ſage: dasjenige Ding iſt frei, das aus der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur exiſtirt und handelt, das aber iſt gezwungen, das von einem andern beſtimmt wird, auf gewiſſe und beſtimmte Weiſe zu exiſtiren und zu handeln. Z. B. Gott exiſtirt, obgleich nothwendig, doch frei, weil er aus der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur exiſtirt. So erkennt Gott auch ſich und überhaupt Alles frei, weil es aus der bloßen Nothwendigkeit ſeiner Natur folgt, daß er Alles erkennt, Sie ſehen alſo, daß ich die Freiheit nicht in den freien Willensbeſchluß, ſondern in die freie Nothwendigkeit ſetze.

Steigen wir jedoch zu den geſchaffenen Dingen herab, die alle von äußeren Urſachen beſtimmt werden, auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe zu exiſtiren und zu handeln. Denken wir uns zur deutlichen Erkenntniß dieſes das einfachſte Ding; z. B. ein Stein empfängt von einer ihn treffenden äußern Urſache eine gewiſſe Quantität Bewegung, vermöge welcher er, auch wenn der Stoß der äußeren Urſache aufhört, noth-

wendig in ſeiner Bewegung fortfahren wird. Dieſes Verbleiben des Steins in der Bewegung iſt alſo ein gezwungenes, nicht weil es als Nothwendiges, ſondern weil es als durch den Stoß einer äußern Urſache Nothwendiges, definirt werden muß, und was hier vom Steine, das gilt von jedem einzelnen Dinge, wenn man es ſich auch zuſammengeſetzt, und zu ſehr vielem tauglich denkt, nämlich, daß jedes Ding nothwendig von einer äußern Urſache beſtimmt wird, um auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe zu exiſtiren und zu handeln.

Denken Sie ſich ferner, daß der Stein während er ſeine Bewegung fortſetzt, denke und wiſſe, daß er, ſo viel er vermag, ſeine Bewegung fortzuſetzen ſtrebe, ſo wird dieſer Stein, da er ſich blos ſeines Strebens bewußt und durchaus nicht indifferent iſt, glauben, daß er ganz frei ſey, und aus keiner andern Urſache in der Bewegung verharre, als weil er will. Und das iſt die menſchliche Freiheit, die Alle haben wollen, und die blos darin beſteht, daß die Menſchen ſich ihres Verlangens, aber nicht der Urſachen, durch die ſie beſtimmt werden, bewußt ſind. So glaubt der Säugling, daß er die Milch aus freien Stücken wolle, der erzürnte Knabe, daß er die Rache und der Furchtſame,

daß er die Flucht wolle. Der Betrunkene glaubt, daß er aus freiem Beſchluſſe ſeines Geiſtes rede, was er nachher als Nüchterner gerne verſchwiegen gehabt hätte; der Faſelnde, Plauderer, und die meiſten von dieſem Schlage glauben, daß ſie aus freiem Beſchluſſe des Geiſtes handeln und nicht von einem blinden Antriebe dazu gebracht werden. Und weil dieſes Vorurtheil allen Menſchen eingeboren iſt, werden ſie nicht ſo leicht davon befreit; denn obgleich die Erfahrung mehr als genug lehrt, daß die Menſchen nichts weniger können als ihre Begierden mäßigen, und daß ſie oft von entgegengeſetzten Seelenbewegungen beſtürmt, das Beſſere ſehen, und dem Schlechteren nachgehen, ſo glauben ſie doch, ſie wären frei, und zwar deßwegen, weil ſie nach gewiſſen Dingen ein oberflächliches Verlangen haben, und dieſes Verlangen leicht durch die Erinnerung an ein anderes Ding, deſſen wir uns häufig erinnern, erregt werden kann.

Hiemit habe ich nun meines Erachtens meine Anſicht über die gezwungene Nothwendigkeit und über die eingebildete menſchliche Freiheit genugſam erklärt, wonach ſich auch auf die Einwürfe Ihres Freundes leicht entgegnen läßt. Denn verſteht er, wenn er mit Carteſius ſagt, daß der frei ſey, der von keiner äußern Urſache

gezwungen wird, unter einem gezwungenen Menſchen einen ſolchen, der gegen ſeinen Willen handelt, ſo gebe ich zu, daß wir in manchen Dingen nicht gezwungen werden können, und daß wir in dieſer Beziehung einen freien Willen haben, verſteht er aber unter einem gezwungenen einen ſolchen, der, wenn auch nicht gegen ſeinen Willen, doch nothwendig handelt (wie ich oben erklärt habe), ſo verneine ich, daß wir in irgend einer Sache frei ſind.

Ihr Freund behauptet aber „wir könnten uns unſeres Vernunftgebrauchs ganz frei, d. h. abſolut bedienen," und hiebei bleibt er hinlänglich, ich will nicht ſagen, allzu vertrauensvoll ſtehen. „Wer," ſagt er, „kann ohne Widerſpruch ſeines eignen Bewußtſeyns verneinen, daß ich in Gedanken denken kann, daß ich ſchreiben und nicht ſchreiben will." Ich möchte gerne wiſſen, von welchem Bewußtſeyn er außer dem, welches ich oben an dem Beiſpiele des Steines erklärt habe, ſpricht; ich verneine allerdings, um meinem Bewußtſeyn, d. h. meiner Vernunft und Erfahrung nicht zu widerſprechen, und um nicht Vorurtheile und Unwiſſenheit zu hegen, daß ich mit irgend einer abſoluten Macht des Denkens denken kann, ſchreiben oder nicht ſchreiben zu wollen. Ich berufe mich auf ſein eignes Bewußtſeyn, da

er doch ohne Zweifel erfahren hat, daß er im Schlafe nicht die Macht hat zu denken, daß er ſchreiben und daß er nicht ſchreiben wolle, und daß, wenn er träumt, daß er ſchreiben wolle, er die Macht nicht hat, nicht zu träumen, daß er ſchreiben will; ich glaube auch, daß er ebenſo erfahren haben wird, daß der Geiſt nicht ſtets gleich befähigt iſt, über daſſelbe Objekt zu denken, ſondern je nachdem der Körper befähigter iſt, daß das Bild von dieſem oder jenem Objekte in ihm angeregt würde, eben ſo iſt auch der Geiſt befähigter, dieſes oder jenes Objekt zu betrachten.

Mit dem weiteren Zuſatze: daß die Urſachen, weßhalb er den Geiſt aufs Schreiben richtet, ihn zwar zum Schreiben veranlaſſen aber nicht zwingen, bezeichnet er (wenn Sie die Sache recht erwägen wollen) weiter nichts, als daß ſein Geiſt damals in eine ſolche Verfaſſung gebracht war, daß die Urſachen, die ihn ſonſt, wenn er nämlich von einer großen Seelenbewegung beſtürmt wurde, nicht zu lenken vermochten, es jetzt leicht vermochten, d. h. daß die Urſachen, die ihn ſonſt nicht zwingen konnten, ihn jetzt zwangen, nicht, daß er gegen ſeinen Willen ſchreibe, ſondern, daß er nothwendig das Verlangen habe, zu ſchreiben.

Daß er ferner behauptet: „wenn wir von äußeren Urſachen gezwungen würden, könnte ſich Niemand einen Tugendwandel aneignen," ſo weiß ich nicht, wer ihm geſagt hat, daß wir nicht durch Schickſalsnothwendigkeit, ſondern blos durch freien Beſchluß des Geiſtes, feſten und beſtändigen Geiſtes ſeyn können.

Daß er endlich hinzufügt, „daß, wenn dieſes geſetzt wäre, alle Schlechtigkeit zu entſchuldigen ſey," was folgt denn daraus? Die ſchlechten Menſchen ſind nicht minder zu fürchten und nicht minder gefährlich, wenn ſie nothwendig bös ſind. Sehen Sie jedoch gefälligſt hierüber Buch 1 und 2 meines Anhanges zu den Prinzipien der carteſiſchen Philoſophie, Th. 2, Cap. 8.

Ich wünſchte ſchließlich, daß mir Ihr Freund, der mir dieſe Einwürfe gemacht, die Frage beantwortete, wie er die menſchliche Tugend, die aus dem freien Beſchluſſe des Geiſtes entſpringt, neben der Vorherbeſtimmung begreift. Wenn er mit Carteſius geſteht, daß er dieß nicht zuſammen zu reimen wiſſe, ſo ſucht er deßhalb den Spieß, an dem er bereits ſteckt, auch in mich zu bohren, aber vergebens, denn wenn Sie meine Anſicht mit aufmerkſamem Geiſte prüfen wollen, werden Sie ſehen, daß Alles zuſammenſtimmt. ꝛc.

63. Brief.

*** an Spinoza.

Verehrteſter Herr!

Wann werden wir Ihre Methode über die richtige Leitung der Vernunft bei der Ermittlung unbekannter Wahrheiten, wie auch das Allgemeine über die Phyſik erhalten? Ich weiß, daß Sie ſchon große Fortſchritte darin gemacht haben; es war mir ſchon früher bekannt, und man erkennt es neuerdings aus den Folgeſätzen, die dem zweiten Theile der Ethik angehängt ſind, wodurch viele Schwierigkeiten in der Phyſik leicht gelöst ſind. Ich bitte Sie gehorſamſt, wenn es Ihnen Muße und Gelegenheit geſtattet, um die wahre Definition der Bewegung, wie auch um die Erklärung derſelben, und wie wir (da die Bewegung an ſich begriffen untheilbar, unveränderlich ꝛc. iſt) von der erſteren ſo viele ableiten können, daß ſo viele und ſo verſchiedenartige Formen entſtehen können, und folglich die Exiſtenz der Figur in den Theilen eines Körpers, die doch in jedem Körper verſchieden und anders ſind, als die Figuren der Theile, die die Form eines andern Körpers ausmachen. Als ich bei Ihnen war, gaben Sie mir die Methode an, deren Sie ſich bei der

Erforſchung noch nicht bekannter Wahrheiten bedienen. Ich habe die Erfahrung gemacht, daß dieſe Methode ganz ausgezeichnet und doch, ſo viel ich davon verſtehe, ſehr leicht iſt, und ich kann verſichern, daß ich mit dieſer einzigen Beobachtung große Fortſchritte in der Mathematik gemacht habe; ich wünſchte deßhalb, daß Sie mir die wahre Definition der wahren, falſchen, fingirten und zweifelhaften Idee geben. Den Unterſchied zwiſchen der wahren und adäquaten Idee habe ich geſucht, konnte aber bis jetzt nichts Anderes finden, als daß ich, wenn ich ein Ding unterſuchte, und einen beſtimmten Begriff oder eine Idee, was ich (um weiter zu forſchen, ob dieſe wahre Idee auch die adäquate eines Dinges ſey) aus mir fand, was die Urſache dieſer Idee oder dieſes Begriffes war, ich ſodann von Neuem fragte, was denn wiederum die Urſache dieſes Begriffes iſt, und ſo kam ich in meiner Unterſuchung immer auf die Urſachen der Ideen, bis ich dann eine ſolche Urſache fand, deren weitere Urſache ich nicht ſehen konnte, als daß unter allen möglichen Ideen, die ich in mir habe, auch dieſe Eine durch ſie exiſtirt. Wenn wir z. B. unterſuchen, worin der wahre Urſprung unſerer Irrthümer beſteht, ſo wird Carteſius antworten, daß wir Dingen unſere

Beistimmung geben, die wir noch nicht klar aufgefaßt; obgleich dieß nun die wahre Idee dieser Sache ist, so werde ich doch nicht Alles, was hierüber zu wissen nothwendig ist, bestimmen können, wenn ich nicht auch die adäquate Idee davon habe; und um diese zu erreichen, werde ich von Neuem nach der Ursache dieses Begriffes forschen, woher es nämlich komme, daß wir Dingen, die wir nicht deutlich erkannt, unsere Beistimmung geben; die Antwort hierauf ist, daß dieß aus einem Mangel unserer Erkenntniß geschehe; hier darf ich aber nicht abermals weiter untersuchen, was die Ursache davon ist, daß wir Manches nicht wissen, und hieraus ersehe ich, daß ich die adäquate Idee unserer Irrthümer aufgefunden habe. Hier wünsche ich indeß von Ihnen zu erfahren, ob, weil es entschieden ist, daß Viele in unendlichen Weisen ausgedrückte Dinge ihre adäquate Idee haben, und aus jeder adäquaten Idee Alles abgeleitet werden kann, was von dem Dinge zu wissen möglich ist, obwohl es leichter aus der einen, als aus der andern Idee entnommen wird; ob, sage ich, es ein Mittel gebe, wodurch man erkennt, welche vor der anderen anzunehmen ist. So besteht z. B. die adäquate Idee des Kreises in der Gleichheit der Radien, sie besteht aber auch in

unendlichen einander gleichen Rechtecken, die durch die Durchſchnitte zweier Linien gemacht ſind, und ſo hat er noch unendliche Ausdrücke, von denen jeder die adäquate Natur des Kreiſes erklärt, und obgleich man aus einem jeden hievon alles Andere ableiten mag, was man von dem Kreiſe wiſſen kann, ſo geſchieht eben dieß doch viel leichter aus dem einen, als aus dem andern. So wird auch, wer die abgewickelten Linien (applicata) der Curven betrachtet, Vieles ableiten, was ſich auf die Dimenſion der letzteren bezieht, aber mit größerer Leichtigkeit, wenn wir die Tangenten betrachten. Hiemit wollte ich Ihnen anzeigen, wie weit ich in dieſer Unterſuchung vorgeſchritten bin, ich bin nun der Vollendung derſelben, ſo wie auch der Berichtigung, wenn ich irgendwo geirrt, und der verlangten Definition gewärtig. Leben Sie wohl ꝛc.

* *

---

61. Brief.

Spinoza an ***.

Hochgeehrteſter Herr!

. . . . . Zwiſchen der wahren und adäquaten Idee erkenne ich keinen andern Unterſchied

an, als daß ſich das Wort „wahr“ blos auf die Uebereinſtimmung der Idee mit dem Objekte bezieht, das Wort „adäquat“ aber auf die Natur der Idee an ſich ſelber, ſo daß es eigentlich keinen Unterſchied zwiſchen der wahren und adäquaten Idee gibt, als blos jene äußerliche Beziehung. Um nun aber zu wiſſen, aus welcher von den vielen Ideen eines Dinges alle Eigenſchaften des Subjekts abgeleitet werden können, achte ich blos auf das einzige, daß die Idee oder Definition des Dinges die bewirkende Urſache ausdrücke. Um z. B. die Eigenſchaften des Kreiſes aufzufinden, unterſuche ich, ob ich aus der Idee des Kreiſes, daß er aus unendl. Rechtecken beſteht, alle ſeine Eigenſchaften ableiten kann, ich ſage, ob dieſe Idee die bewirkende Urſache des Kreiſes einſchließt, da dieß nicht der Fall iſt, ſo ſuche ich eine andere, nämlich: der Kreis iſt ein Raum, der von einer Linie beſchrieben wird, deren einer Punkt feſt, und der andere beweglich iſt; da dieſe Definition nun die bewirkende Urſache ausdrückt, ſo weiß ich, daß ich alle Eigenſchaften des Kreiſes davon ableiten kann ꝛc. So auch, wenn ich Gott als das höchſt vollkommene Weſen definire, ſo werde ich, da dieſe Definition nicht die bewirkende Urſache ausdrückt (ich meine die innerliche und

äußerliche bewirkende Urſache) nicht alle Eigenſchaften Gottes daraus entnehmen können, aber wohl, wenn ich ihn definire als ein Weſen ꝛc. S. Def. 6, Th. 1 der Ethik.

Das Andere, über die Bewegung, und was die Methode betrifft, verſpare ich, da ich es noch nicht gehörig niedergeſchrieben habe, auf eine andere Gelegenheit.

In Betreff deſſen, daß Sie ſagen, wer die entwickelten Linien der Curven betrachtet, der werde Vieles ableiten, was ſich auf ihre Dimenſion bezieht, aber mit größerer Leichtigkeit, wenn er die Tangenten betrachtet, ſo meine ich auch im Gegentheil, daß man, wenn man die Tangenten betrachtet, vieles Andere ſchwieriger ableitet, als wenn man ordnungsmäßig die entwickelten Linien betrachten, und ich behaupte im Allgemeinen, daß man aus manchen Eigenſchaften eines Dinges (bei jeder gegebenen Idee) das eine leichter, das andere ſchwieriger finden kann (was doch Alles zur Natur dieſes Dinges gehört); ich glaube, daß blos das im Auge zu behalten iſt, daß man eine ſolche Idee ſuche, wovon man, wie oben geſagt, Alles abnehmen kann. Denn wenn ich alles Mögliche aus einem Dinge ableiten werde, ſo folgt nothwendig, daß das letzte ſchwieriger ſeyn wird, als das erſte. ꝛc.

65. Brief.

* * * an Spinoza.

Verehrteſter Herr!

Ich bitte Sie inſtändig, die hier aufgeworfenen Fragen zu löſen und mir gütigſt Ihre Antwort auf dieſelben zu ſchicken. Ich wünſchte, daß der Beweis mehr Anſchaulichkeit biete und nicht aufs Unmögliche hinauslaufe, ob wir nämlich erſtens von Gott mehr Attribute, als das Denken und die Ausdehnung erkennen können. Ferner, ob daraus folgt, daß Geſchöpfe, die aus anderen Attributen beſtehen, keine Ausdehnung begreifen können. Woraus folgt, daß ſo viel Welten beſtehen müſſen, als es Attribute Gottes gibt. So groß z. B. als die Ausdehnung unſerer Welt wäre, ſo groß wäre auch die Ausdehnung der Welt, die andere Attribute hat; da wir aber außer dem Denken nur Ausdehnung begreifen, ſo würden auch die Geſchöpfe jener Welt nur Attribute ihrer Welt und das Denken begreifen. Da ferner die Erkenntniß Gottes ſich ſowohl durch ihr Weſen, als durch ihre Exiſtenz von der unſrigen unterſcheidet, ſo wird ſie auch mit der unſrigen nichts gemein haben, und eben deßwegen kann (nach dem 3. Satze der

Ethik, Thl. 1) die Erkenntniß Gottes nicht der Grund der unſrigen ſeyn.

Drittens behaupten Sie in der Scholie zu Satz 10, Thl. 1 der Ethik: „Nichts ſey in der Natur deutlicher, als daß ein jedes Weſen unter einem Attribut begriffen werden müſſe (was ich ſehr gut verſtehe), und daß, je mehr Realität oder Seyn es beſitzt, deſto mehr Attribute ihm zukommen.“ Daraus ſcheint mir zu folgen, daß es Weſen gibt, die drei, vier oder noch mehr Attribute beſitzen, wiewohl man aus dem Bewieſenen ſchließen könnte, daß ein jedes Weſen nur aus zwei Attributen beſtehe, nämlich aus einem beſtimmten Attribute Gottes, und aus der Idee deſſelben.

Viertens möchte ich gerne Beiſpiele von dem haben, was Gott unmittelbar hervorgebracht und was vermittelſt einer unendlichen Modifikation hervorgebracht wird. Beiſpiele erſter Art ſcheinen mir Denken und Ausdehnung, letzterer Art hingegen Erkenntniß im Denken, Bewegung in der Ausdehnung zu ſeyn. Dieß iſt, um was ich Sie, wenn Sie einige freie Zeit haben, bitte.

25. Juli 1675.

66. Brief.

Spinoza an * * *.

Treubewährter Freund!

Ich freue mich, daß ſich Ihnen endlich Gelegenheit bot, mich mit Ihrem Schreiben, das mir ſtets höchſt willkommen iſt, zu erfreuen, und ich bitte Sie, dieß häufig zu thun.....

Ich komme nun zu Ihren Zweifeln, und ſage in Bezug auf den erſten, daß der menſchliche Geiſt bloß das erkennen kann, was die Idee des in der Wirklichkeit exiſtirenden Körpers einſchließt, oder was aus eben dieſer Idee geſchloſſen werden kann. Denn die Macht eines jeden Dinges wird bloß durch ſein Weſen beſtimmt (nach Satz 7, Thl. 3 der Ethik), das Weſen des Geiſtes beſteht aber (nach Satz 13, Thl. 2) bloß darin, daß er die Idee eines in der Wirklichkeit exiſtirenden Körpers iſt, und hienach erſtreckt ſich die Erkenntnißkraft des Geiſtes bloß auf das, was dieſe Idee des Körpers in ſich enthält, oder was aus ihr folgt. Dieſe Idee des Körpers ſchließt aber keine anderen Attribute ein, und drückt keine anderen aus, als Ausdehnung und Denken. Denn der Gegenſtand derſelben, nämlich der Körper, hat (nach Satz 6, Thl. 2) Gott zur Urſache, inſofern er unter dem

Attribute der Ausdehnung und nicht inſofern er unter einem andern betrachtet wird, und ſo ſchließt (nach Ax. 6, Thl. 1) dieſe Idee des Körpers die Erkenntniß Gottes in ſich, inſofern er bloß unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird. Dieſe Idee ſodann, inſofern ſie eine Daſeynsweiſe des Denkens iſt, hat auch (nach demſelben Satze) Gott zur Urſache, inſofern er ein denkendes Weſen iſt, und inſofern er nicht unter einem andern Attribute betrachtet wird, und ſomit ſchließt (nach demſelben Axiom) die Idee dieſer Idee die Erkenntniß Gottes ein, inſofern er unter dem Attribute des Denkens und nicht unter einem andern betrachtet wird. Es ergibt ſich alſo, daß der menſchliche Geiſt oder die Idee des menſchlichen Körpers außer dieſen zwei keine anderen Attribute Gottes einſchließt oder ausdrückt. Im Uebrigen kann aus dieſen zwei Attributen oder aus ihren Affektionen (nach Satz 10, Thl. 1) kein anderes Attribut Gottes geſchloſſen oder begriffen werden. Ich ziehe alſo den Schluß, daß der menſchliche Geiſt kein anderes Attribut Gottes als dieſes erkennen kann, wie ich als Satz aufgeſtellt habe. Ueber Ihre weitere Frage, ob es alſo ſo viel Welten geben müſſe, als es Attribute gibt, ſehen Sie Schol. zu S. 7, Th. 2 der Ethik. Dieſer Satz könnte

außerdem leichter bewieſen werden, wenn ich die Sache bis aufs Widerſinnige fortführte, und dieſe Beweisart wähle ich gewöhnlich vor andern, wenn der Satz ein negativer iſt, weil ſie mit der Natur ſolcher mehr übereinſtimmt. Weil Sie aber nur einen poſitiven verlangen, gehe ich auf die andere über, ob nämlich etwas in Weſen und Exiſtenz Verſchiedenes von einem andern hervorgebracht werden kann, denn was ſo von einander verſchieden iſt, ſcheint nichts mit einander gemein zu haben. Da aber alles Einzelne, ausgenommen das, was von Aehnlichem hervorgebracht wird, ſowohl dem Weſen als der Exiſtenz nach, von ſeiner Urſache verſchieden iſt, ſo ſehe ich hier keinen Zweifelsgrund.

In welchem Sinne ich das meine, daß Gott die bewirkende Urſache ſowohl des Weſens, als der Exiſtenz aller Dinge iſt, glaube ich in der Schol. zu Folgeſ. zu Satz 25, Thl. 1 der Ethik hinlänglich erklärt zu haben.

Das Axiom zur Scholie Satz 10, Thl. 1 bilden wir, wie ich am Schluſſe dieſer Scholie angedeutet habe, aus der Idee, die wir von dem abſolut unendlichen Weſen haben, und nicht daraus, daß es Weſen gibt, oder geben kann, die drei, vier und mehr Attribute haben. Die Beiſpiele, die Sie verlangen, ſind von der erſten

Gattung im Denken: die abſolut unendliche Erkenntniß; in der Ausdehnung: die Bewegung und Ruhe; von der zweiten Gattung: die Geſtalt des ganzen Univerſums, die, obgleich ſie unendliche Verſchiedenheiten hat, doch ſtets dieſelbe bleibt. S. Schol. 7 zu Lehnſ. von Satz 14, Theil 2.

Hiemit, mein verehrteſter Herr, glaube ich nun auf Ihre und unſeres Freundes Einwürfe geantwortet zu haben; meinen Sie jedoch, daß Ihnen noch ein Bedenken bleibt, ſo bitte ich Sie mir es gefälligſt anzuzeigen, um auch dieß, wenn ich kann, zu heben. Leben Sie wohl ꝛc.

Haag, den 29. Juli 1675.

---

67. Brief.

* * * an Spinoza.

Hochgeehrter Herr!

Ich bitte Sie um den Beweis Ihrer Behauptung, daß die Seele nicht mehr Attribute Gottes auffaſſen könne, als Ausdehnung und Denken. Wiewohl ich dieß deutlich einſehe, ſo ſcheint mir doch das Gegentheil aus Scholie zu Satz 7, Theil 2 der Ethik hervorzugehen, viel-

leicht aus keinem andern Grund, als weil ich den Sinn dieſer Scholie nicht richtig genug auffaſſe. Ich habe mir daher vorgenommen, Ihnen auseinanderzuſetzen, wie ich zu dieſer Ableitung komme, indem ich Sie, hochgeehrter Herr, bitte, mir, wo ich Ihren Sinn nicht recht verſtehe, zu Hülfe zu kommen. Die Sache iſt dieſe: Wiewohl ich ſchließe, daß die Welt in ihrer Art durchaus einzig ſey, ſo iſt eben deßwegen nicht minder klar, daß eben dieſelbe durch unendliche Arten ausgedrückt ſey, und daß eben daraus folgt, daß eine jede einzelne Sache in unendlichen Arten ausgedrückt ſey. Daraus ſcheint zu folgen, daß die Modifikation, die meinen Geiſt conſtituirt, und jene Modifikation, die meinen Körper ausdrückt, wiewohl es eine und dieſelbe Modifikation iſt, doch in unendlichen Arten ausgedrückt ſey, in einer Weiſe durch das Denken, in einer andern durch die Ausdehnung, in einer dritten durch ein mir unbekanntes Attribut Gottes, und ſo fort ins Unendliche, weil es unendliche Attribute Gottes gibt, und Ordnung und Verknüpfung der Modifikationen in Allen zu ſeyn ſcheint. Daraus entſteht nun die Frage, warum der Geiſt, der doch eine beſtimmte Modifikation darſtellt, welche Modifikation nicht blos durch Ausdehnung,

ſondern durch unendliche Arten ausgedrückt iſt, warum, ſage ich, dieſer Geiſt, nur dieſe durch Ausdehnung ausgedrückte Modifikation, d. h. den menſchlichen Körper und keinen andern Ausdruck durch andere Attribute auffaßt. Doch die Zeit geſtattet mir nicht, die Sache weiter zu verfolgen; vielleicht werden alle dieſe Zweifel durch häufigeres Nachdenken gehoben werden.

---

68. Brief.

Spinoza an * * *.

Hochgeehrter Herr!

Um auf Ihren Einwurf zu antworten, ſage ich, daß, wiewohl eine jede Sache in der unendlichen Erkenntniß Gottes durch unendliche Arten ausgedrückt iſt, doch jene unendlichen Ideen, wodurch ſie ausgedrückt wird, nicht einen und denſelben Geiſt einer beſonderen Sache conſtituiren können, ſondern unendliche, da keine von dieſen unendlichen Ideen eine wechſelſeitige Verknüpfung haben, wie ich in derſelben Scholie zu Satz 7, Theil 2 meiner Ethik auseinandergeſetzt habe, und wie auch aus Satz 10, Theil 1 hervorgeht. Schenken Sie dieſer Sache einige

Aufmerkſamkeit, ſo werden Sie ſehen, es fällt alle Schwierigkeit weg.

Haag, den 18. Auguſt 1675.

---

57. Brief.

* * * an Spinoza.

Geehrter Herr!

Vorerſt kann ich ſehr ſchwer verſtehen, wie die Exiſtenz der Körper, die Bewegung und Geſtalt haben, a priori bewieſen wird; da doch in der Ausdehnung, wenn man die Sache abſolut betrachtet, nichts der Art vorkommt. Fürs zweite möchte ich gerne von Ihnen wiſſen, wie das zu verſtehen ſey, deſſen Sie in dem Briefe über das Unendliche mit folgenden Worten erwähnen: „Jedoch folgt daraus nicht, daß dieß durch die Menge der Theile jede Zahl überſteige.“ Denn es ſcheinen mir in der That alle Mathematiker bei dieſem Unendlichen zu beweiſen, daß die Zahl der Theile ſo groß ſey, daß ſie jede Zahlenbezeichnung übertrafen, und in dem daſelbſt angeführten Beiſpiele von zwei Kreiſen ſcheinen Sie mir nicht das darzuthun, was Sie eigentlich wollten, denn Sie zeigen daſelbſt nur,

daß Sie dieß nicht aus der allzustarken Größe des Zwischenraums schließen, und daß wir „kein Maximum und Minimum davon haben;“ aber Sie beweisen nicht, wie Ihre Absicht war, daß man dieß nicht aus der Menge der Theile schließe.

2. Mai 1676.

---

70. Brief.

Spinoza an * * *.

Hochgeehrter Herr!

. . . . Was ich in meinem Briefe über das Unendliche behauptete, daß man die Unendlichkeit der Theile nicht aus der Menge derselben schließe, geht daraus hervor, daß, wenn man sie aus der Menge derselben schließen würde, wir nicht eine größere Menge der Theile annehmen könnten, sondern die Menge derselben müßte größer seyn, als jede gegebene Menge, was falsch ist; denn im ganzen Raume nehmen wir zwischen zwei Kreisen, die verschiedene Mittelpunkte haben, eine doppelt größere Menge der Theile an, als in der Hälfte desselben; und doch ist die Zahl der Theile, der Hälfte sowohl, als des ganzen Raumes größer, als jede Zahlenbezeichnung.

Ferner iſt es nicht blos ſchwer, wie Sie ſagen, ſondern ganz unmöglich, die Exiſtenz der Körper, aus der Ausdehnung, wie ſie Carteſius annimmt, nämlich als eine ruhende Maſſe zu beweiſen. Denn eine ruhende Materie wird, ſo weit es an ihr liegt, in ihrer Ruhe bleiben, und ſich nicht bewegen, ausgenommen, wenn ſie durch eine ſtärkere äußere Urſache angeregt wird; eben deßwegen behauptete ich früher ohne Bedenken, die Prinzipien des Carteſius ſeyen unnütz, ich will nicht ſagen widerſinnig ꝛc.

Haag, den 5. Mai 1676.

---

71. Brief.

* * * an Spinoza.

Hochgelehrter Herr!

Wollen Sie mir gefälligſt anzeigen, in welchem Sinne man die Ausdehnung verſtehen müſſe, um nach Ihren Meditationen die Mannigfaltigkeit der Dinge a priori zeigen zu können, da Sie die Anſicht des Carteſius anführen, welcher ſagt, er könne dieſelben auf keine andere Weiſe aus der Ausdehnung ableiten, als durch Unterordnung, daß nämlich durch eine von Gott erregte

Bewegung dieß in der Ausdehnung bewirkt worden ſey; er leitet alſo meiner Anſicht nach die Exiſtenz der Körper nicht aus einer ruhenden Materie ab, außer Sie müßten etwa die Vorausſetzung, die Gott als Beweger annimmt, für nichts achten, da Sie nicht gezeigt haben, wie jenes aus dem Weſen Gottes nothwendig folgen müſſe, wovon Carteſius, der es beweiſen wollte, glaubte, es überſteige die menſchliche Faſſungskraft. Ich erſuche Sie deßwegen darum, wohl wiſſend, daß Sie andere Gedanken haben, wenn nicht etwa ein gewichtiger Grund obwaltet, weßhalb Sie dieß bis jetzt noch nicht veröffentlicht haben, und wenn das nicht nöthig geweſen wäre, hätten Sie, wie ich nicht zweifle, etwas Derartiges leiſe angedeutet.

Seyen Sie aber überzeugt, daß, wenn Sie mir etwas offen mittheilen, oder verheimlichen, meine Geſinnung gegen Sie immer dieſelbe bleiben wird.

Die Gründe jedoch, warum ich dieß ſpeciell verlange, ſind, weil ich beim Studium der Mathematik immer bemerkt habe, daß wir aus jeder Sache, an ſich betrachtet, d. h. aus der Definition derſelben, wenigſtens eine einzige Eigenſchaft ableiten können, daß aber, wenn wir mehre Eigenſchaften ſuchen, wir die definirte Sache

nothwendig auf Anderes beziehen müſſen; ſodann gehen aus der Verbindung der Definitionen dieſer Sachen neue Eigenſchaften hervor. Z. B. wenn ich die Peripherie eines Kreiſes betrachte, ſo kann ich keinen andern Schluß ziehen, als daß ſie ſich überall, entweder ähnlich oder gleich iſt; durch dieſe Eigenſchaft unterſcheidet ſie ſich weſentlich von allen andern krummen Linien, und ich werde nie andere davon ableiten können. Wenn ich es aber auf Anderes beziehe, nämlich auf die vom Centrum auslaufenden Radien, auf zwei oder mehre ſich durchſchneidende Linien, ſo werde ich gewiß noch viele Eigenſchaften davon ableiten können, die gewißermaßen dem 16. Satz Ihrer Ethik widerſprechen, der hauptſächlich im erſten Buch Ihres Werkes, wo als bekannt angenommen wird, daß aus der gegebenen Definition einer Sache mehre Eigenſchaften abgeleitet werden können, was mir unmöglich ſcheint, wenn wir die definirte Sache nicht auf Anderes beziehen. Deßwegen kann ich auch nicht einſehen, wieſo aus einem Attribut, für ſich betrachtet, wie z. B. aus der Ausdehnung, ſich eine unendliche Mannigfaltigkeit von Körpern ableiten läßt; glauben Sie aber, daß dieß auch nicht aus einem einzigen für ſich Betrachteten geſchloſſen werden könne, ſo bitte ich Sie, mich darüber zu

belehren, und wie man dieß zu verſtehen hätte. Leben Sie wohl!

Paris, den 23. Juni 1676.

---

72. Brief.

Spinoza an * * *.

Hochgeehrter Herr!

. . . . Was Ihre Frage betrifft, ob man aus dem Begriff der Ausdehnung allein die Mannigfaltigkeit der Dinge beweiſen kann, glaube ich die Unmöglichkeit ſchon hinlänglich gezeigt zu haben, und daß darum Carteſius die Materie nicht paſſend durch Ausdehnung definire, ſondern daß dieſe als ein Attribut definirt werden müſſe, das ein ewiges und unendliches Weſen ausdrückt. Doch darüber will ich, wenn mir das Leben bleibt, deutlicher mit Ihnen ſprechen; denn bis jetzt konnte ich noch nichts darüber abfaſſen.

Wenn Sie aber noch hinzuſetzen, daß wir aus der Definition einer jeden an ſich betrachteten Sache nur eine einzige Eigenſchaft ableiten können, ſo findet dieß vielleicht nur bei den einfachſten Dingen oder Gedankendingen (worunter ich auch die Figuren begreife), nicht aber

bei realen Dingen Statt; denn nur daraus, daß ich Gott als ein Seyn definire, zu deſſen Weſenheit Exiſtenz gehört, ſchließe ich auch auf mehre Eigenſchaften deſſelben, nämlich daß er nothwendig, daß er einzig, unveränderlich, unendlich u. ſ. w. exiſtire; ich könnte ſo noch viele Beiſpiele anführen, die ich gegenwärtig übergehe. Erkundigen Sie ſich doch, ob der Traktat von Huet (nämlich der gegen den theologiſch-politiſchen Traktat), von dem ich Ihnen früher ſchrieb, ſchon herausgekommen, und ob Sie mir nicht ein Exemplar ſchicken können; ſodann bitte ich Sie, mir zu ſchreiben, ob Sie wiſſen, was man vor Kurzem über die Brechung der Lichtſtrahlen entdeckt hat. Nun leben Sie wohl, mein geehrteſter Herr, und bewahren Sie mir Ihre Liebe.

Haag, den 15. Juli 1676.

---

73. Brief.

Albert Burgh an Spinoza.

Ich verſprach Ihnen bei meiner Abreiſe aus dem Vaterlande zu ſchreiben, wenn mir auf der Reiſe etwas Intereſſantes begegnen würde. Da ſich mir nun eine Gelegenheit hiezu, und zwar

von höchſter Wichtigkeit, bietet, ſo erfülle ich meine Verpflichtung und zeige Ihnen an, daß ich durch die unendliche Barmherzigkeit Gottes in die katholiſche Kirche zurückgeführt und deren Mitglied geworden bin. Wie das zuging, können Sie aus dem Schreiben, welches ich an den hochberühmten und hochverdienten Herr Dr. Grenenus, Profeſſor zu Leyden, ſandte, näher kennen lernen; ich will deßhalb hier nur kurz beifügen, was zu Ihrem Frommen dient.

Je mehr ich Sie ehemals wegen der Feinheit und Schärfe Ihres Geiſtes bewunderte, um ſo mehr beweine und beklage ich Sie jetzt; denn Sie, bei Ihrem außerordentlichen Geiſte, mit einer von Gott mit den herrlichſten Gaben ausgeſtatteten Seele, Sie, voll Liebe, ja voll Leidenſchaft für die Wahrheit, laſſen ſich von jenem elenden, übermüthigen Fürſten der böſen Geiſter umherführen und betrügen! Denn was iſt Ihre ganze Philoſophie Anderes, als reine Täuſchung und Chimäre? Und doch vertrauen Sie ihr nicht nur Ihre Seelenruhe in dieſem Leben, ſondern auch Ihr ewiges Seelenheil an! Sehen Sie, auf welch elendem Grund Ihre ganze Sache ruht! Sie vermeinen, die wahre Philoſophie endlich gefunden zu haben. Wie wiſſen Sie, daß Ihre Philoſophie die beſte von allen

iſt, die je in der Welt gelehrt wurden, jetzt gelehrt werden, oder je in Zukunft gelehrt werden werden? Haben Sie, um der Aufſtellung künftiger Philoſophien zu geſchweigen, nur alle jene, ſowohl alte wie neuen Philoſophien geprüft, welche hier und in Indien und überall auf dem ganzen Erdkreiſe gelehrt werden? Und wenn Sie ſie auch richtig geprüft haben, wie wiſſen Sie, daß Sie die beſte gewählt haben? Sie werden ſagen: „Meine Philoſophie iſt der richtigen Vernunft angemeſſen, die anderen ſind ihr entgegen.“ Aber alle andern Philoſophen, Ihre Schüler ausgenommen, ſind anderer Meinung, als Sie, und rühmen mit demſelben Rechte, wie Sie von der Ihrigen, daſſelbe auch von ſich und ihrer Philoſophie, und zeihen Sie, wie Sie jene, der Falſchheit und des Irrthums. Es iſt alſo offenbar, daß Sie, damit die Wahrheit Ihrer Philoſophie hervorleuchte, Vernunftgründe aufſtellen müſſen, die die andern Philoſophen nicht auch haben, ſondern die nur allein auf die Ihrige angewendet werden können, oder man muß geſtehen, daß Ihre Philoſophie eben ſo unbeſtimmt und nichtsſagend iſt, als die der Andern.

Doch ich wende mich jetzt zu Ihrem Buche, dem Sie jenen gottloſen Titel gegeben haben;

und indem ich Ihre Philoſophie mit Ihrer Theologie vermenge, wie Sie ſie in der That ja ſelbſt vermengen, obwohl Sie mit teufliſcher Liſt zu behaupten vorgeben, daß die eine von der andern getrennt ſey und verſchiedene Prinzipien habe, ſo fahre ich alſo fort:

Sie werden alſo vielleicht ſagen: „Andere haben die heilige Schrift nicht ſo oft geleſen, als ich, und aus eben dieſer heiligen Schrift, deren Autoritätsanerkennung die Verſchiedenheit der Chriſten und der übrigen Völker der ganzen Welt ausmacht, beweiſe ich meine Behauptungen.“ Aber wie? durch Anwendung des klaren Textes auf die dunkleren Stellen erkläre ich die heilige Schrift, und aus dieſer meiner Interpretation ſtelle ich meine Dogmen zuſammen, oder beſtätige das, was ſich ſchon vorher in meinem Kopfe g ſammelt hat.“ Aber ich beſchwöre Sie, ernſtlich zu überlegen, was Sie ſagen. Wie wiſſen Sie denn, daß Sie jene genannte Anwendung richtig machen, und daß dann jene richtig gemachte Anwendung zur Interpretation der heiligen Schrift zureichend iſt, und Sie ſo die Interpretation eben dieſer heiligen Schrift richtig machen? beſonders da die Katholiken ſagen, und es auch ganz wahr iſt, daß Gottes Wort nicht ganz ſchriftlich überlie-

fert ſey, und ſo die heilige Schrift nicht durch die heilige Schrift allein erklärt werden könne, ich ſage nicht von einem einzigen Menſchen, ſondern nicht einmal von der Kirche ſelbſt, die allein der Interprete der heiligen Schrift iſt. Denn man muß auch die apoſtoliſchen Traditionen zu Rath ziehen, was aus der heiligen Schrift ſelbſt und aus dem Zeugniſſe der Kirchenväter bewieſen wird, und auch ebenſowohl mit der richtigen Vernunft, als der Erfahrung übereinſtimmt. Und da nun alſo Ihr Prinzip ſo durchaus falſch iſt und zum Verderben führt, wo wird nun Ihre Lehre bleiben, die auf ſolchen falſchen Grund geſtützt und aufgebaut iſt?

Darum alſo, wenn Sie an den gekreuzigten Chriſtus glauben, erkennen Sie Ihre verruchte Ketzerei; wenden Sie ſich ab von der Verkehrtheit Ihrer Natur und vereinigen Sie ſich wieder mit der Kirche!

Denn wie beweiſen Sie Ihre Meinung anders, als alle Ketzer, die je aus der Kirche Gottes ausgetreten ſind, jetzt austreten, oder zukünftig noch austreten werden, gethan haben, thun, oder noch thun werden? Alle bedienen ſich deſſelben Prinzips wie Sie, nämlich der heiligen Schrift, um ihre Dogmen zuſammen zu ſtellen und zu befeſtigen.

Und es darf Ihnen nicht ſchmeicheln, daß etwa die Calviniſten, die man auch Reformirten nennt, oder die Lutheraner, Mennoniten, Sozinianer u. ſ. w., Ihre Lehre nicht verwerfen können; denn Alle dieſe ſind, wie ſchon geſagt, eben ſo elend wie Sie, und weilen wie Sie im Todesſchatten.

Wenn Sie aber nicht an Chriſtus glauben, ſind Sie elender, als ich es ausſprechen kann. Aber das Mittel dagegen iſt leicht: bekehren Sie ſich von Ihren Sünden, und erkennen Sie die verderbliche Anmaßung Ihres unſeligen und unſinnigen Vernunftſchluſſes. Sie glauben nicht an Chriſtus, warum? Sie ſagen: „weil die Lehre und das Leben Chriſti mit meinen Prinzipien, ſowie die Lehre der Chriſten von Chriſtus ſelbſt mit meiner Lehre durchaus nicht übereinſtimmt.“ Aber dagegen ſage ich Ihnen, daß Sie ſich dann größer zu dünken wagen, als alle Jene, die je in dem Staate oder in der Kirche Gottes aufſtanden, als die Patriarchen, Propheten, Apoſtel, Martyrer, Kirchenlehrer, Büßenden und Jungfrauen, und die unzähligen Heiligen; ja in ihrer Gotteslästerung wohl größer als der Herr Jeſus Chriſtus ſelbſt? Sind Sie allein in Lehre, Lebensweiſe, und in Allem vorzüglicher als jene? Sie, ein armſeliges Menſchlein, ein niedriger Erden-

wurm, Staub, der Würmer Speiſe, Sie geberden ſich mit unausſprechlicher Gotteslästerung, ſich über die fleiſchgewordene unendliche Weisheit des ewigen Vaters zu ſtellen? Sie allein wollen ſich weiſer und größer dünken, als alle Jene, die vom Anfang der Welt an in der Kirche Gottes waren, und an den kommenden, oder ſchon gekommenen Chriſtus geglaubt haben, oder noch glauben? Auf welchen Grund ſtützt ſich dieſe Ihre freche, unſinnige, beklagens- und fluchwürdige Anmaßung?

Sie leugnen, daß Chriſtus, des lebendigen Gottes Sohn, das Wort der ewigen Weisheit des Vaters, ſich im Fleiſche geoffenbart und für das Menſchengeſchlecht gelitten habe und gekreuzigt worden ſey. Warum? Weil Alles dieß Ihren Prinzipien nicht entſpricht; aber außerdem, daß es eine ausgemachte Sache iſt, daß Sie keine wahrhaften, ſondern falſche, leichtfertige, unſinnige Prinzipien haben, ſage ich jetzt noch mehr, nämlich, daß, wenn Sie ſich auch auf wahre Prinzipien ſtützten, und auf denſelben Ihr ganzes Gebäude aufführten, Sie doch Alles das, was in der Welt iſt, geſchah oder geſchieht, durch dieſelben nichts weniger als erklären können, und daß Sie, wenn etwas eben dieſen Prinzipien zu widerſtreiten ſcheint, nicht keck

behaupten dürfen, es ſey deßhalb in der That unmöglich oder falſch. Denn es gibt ſo viele, ja unzählige Dinge, die Sie, wenn in Dingen der Natur etwas Beſtimmtes zur Erkenntniß gegeben iſt, doch durchaus nicht erklären werden; ja nicht einmal einen vorkommenden Widerſpruch ſolcher Erſcheinungen werden Sie mit Ihren Erklärungen der übrigen, welche Sie für unbeſtreitbar halten, beiſeitigen. Durchaus keine von denjenigen Erſcheinungen, werden Sie durch Ihre Prinzipien erklären, welche bei Zaubereien und Beſchwörungen durch das bloße Ausſprechen gewiſſer Worte, oder bei ihrer einfachen Bewegung, oder bei der Bewegung der in jeder beliebigen Materie ausgedrückten Schriftzeichen bewirkt werden, und eben ſo wenig auch von jenen ſtaunenswerthen Erſcheinungen der von Geiſtern Beſeſſenen, und von Allen dieſen habe ich ſelbſt verſchiedene Beiſpiele geſehen, und von dergleichen unzähligen, die ſicherſten Zeugniſſe ſehr vieler höchſt glaubwürdiger, wie aus einem Munde redender Perſonen vernommen. Was werden Sie von den Weſenheiten aller Dinge urtheilen können, auch zugegeben, daß einige Ideen, die Sie im Geiſte haben, mit den Weſenheiten jener Dinge, deren Ideen adäquat ſind, übereinſtimmen? Sie können ja niemals ſicher ſeyn, ob die Ideen

aller erſchaffenen Dinge auf natürliche Weiſe ſich im menſchlichen Geiſte befinden, oder ob viele, wenn nicht alle, in demſelben erzeugt werden können, und wirklich von äußeren Objekten, oder auch mit Hülfe guter oder böſer Geiſter und der ſichtbaren göttlichen Offenbarung erzeugt werden. Wie können Sie alſo, ohne die Zeugniſſe anderer Menſchen und die Erfahrung von den Dingen zu Rathe zu ziehen (ich will jezt nicht von der Unterwerfung Ihres Urtheils unter die göttliche Allmacht ſprechen), nach Ihren Prinzipien genau definiren, und die wirkliche Exiſtenz oder Nichtexiſtenz, Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Exiſtenz, z. B. folgender Dinge, mit Sicherheit beſtimmen (daß dieſelben nämlich in der Natur wirklich vorhanden oder nicht vorhanden ſind, vorhanden ſeyn können oder nicht ſeyn können): z. B. die Wünſchelruthe zur Entdeckung der Metalle und unterirrdiſcher Waſſer; der Stein der Weiſen; die Kraft der Worte oder Schriftzeichen; die Erſcheinung verſchiedener, ſowohl guter als böſer Geiſter und deren Macht, Wiſſen und Beſchäftigung; die Darſtellung von Pflanzen und Blumen in einer Glasglocke nach ihrer Verbrennung; die Syrenen; die Kobolde, die ſich der Sage nach öfters in Bergwerken zeigen; die Antipathien und Sympathien unzähliger

Dinge; die Unerforſchlichkeit des menſchlichen Körpers u. ſ. w.? Gar nichts von allem dem Geſagten, mein Philoſoph, würden Sie beſtimmen können, und wenn Sie ſich durch einen noch tauſendmal feineren und ſchärferen Geiſt auszeichneten; und wenn Sie nur Ihrem Verſtande allein in Beurtheilung dieſer und ähnlicher Dinge vertrauen, ſo denken Sie gewiß auch in derſelben Weiſe über jene Dinge, wovon Sie keine Kenntniß und Erfahrung haben, und die man deßhalb für unmöglich hält; in der That aber ſollten ſie Ihnen nur ſo lang ungewiß ſcheinen, bis Sie durch das Zeugniß möglichſt vieler glaubwürdiger Zeugen überwieſen wären, ſowie, wie ich mir denke, Julius Cäſar geurtheilt haben würde, wenn ihm Einer geſagt hätte, es kann ein Pulver bereitet und in ſpäteren Jahrhunderten allgemein werden, deſſen Kraft ſo wirkſam ſeyn wird, daß es Burgen, ganze Städte, ja ſelbſt Berge in die Luft ſprengt, und das, in einen Raum eingeſchloſſen, ſogleich nach ſeiner Entzündung ſich auf wunderbare Weiſe ausdehnend, Alles, was ſeiner Wirkung entgegenſteht, zerſchmettert. Dieſes hätte Julius Cäſar auf keine Weiſe geglaubt, ſondern den Menſchen aus vollem Halſe ausgelacht, der ihn etwas überreden wollte, was ſeinem Urtheile, ſeiner

Erfahrung und ſeiner außerordentlichen Kriegskunde ſo widerſprechend wäre!

Doch kehren wir auf unſern Weg zurück: Wenn Sie alſo das Bishergeſagte nicht erkennen noch beurtheilen können, was werden Sie, von teufliſchem Hochmuthe aufgeblaſener, armſeliger Menſch, über die furchtbaren Myſterien des Lebens und Leidens Chriſti frech urtheilen, die ſelbſt von katholiſchen Lehrern als unbegreiflich anerkannt werden? Was werden Sie ferner für Unſinn machen, wenn Sie über die unzähligen Wunder und Zeichen thöricht und albern ſchwatzen, welche nach Chriſtus von ſeinen Apoſteln und Jüngern, und dann von einigen tauſend Heiligen zum Zeugniß und zur Beſtätigung der Wahrheit des katholiſchen Glaubens durch die allmächtige ihnen verliehene Kraft Gottes verrichtet wurden, und welche durch dieſelbe allmächtige Barmherzigkeit und Güte Gottes auch jetzt in unſern Tagen zahllos auf dem ganzen Erdkreiſe geſchehen? Und wenn Sie dieſem nicht widerſprechen können, wie Sie es gewiß nimmermehr können, was ſträuben Sie ſich weiter dagegen? Reichen Sie die Hand, bekehren Sie ſich von Ihren Irrthümern und Sünden, hüllen Sie ſich in Demuth und werden Sie ein neuer Menſch!

Laſſen Sie uns indeß zur Wahrheit des Faktums, wie es in der That die Grundlage der chriſtlichen Religion iſt, übergehen. Wie können Sie es bei gehöriger Aufmerkſamkeit wagen, die Ueberzeugungskraft der Uebereinſtimmung ſo vieler Myriaden Menſchen zu leugnen, von denen Tauſende durch ihre Lehre, Bildung, wahre und hohe Gediegenheit Sie meilenweit übertroffen haben und übertreffen, und die Alle einſtimmig und aus einem Munde bekennen, daß Chriſtus der fleiſchgewordene Sohn des lebendigen Gottes gelitten habe, gekreuzigt wurde und geſtorben ſey für die Sünden des Menſchengeſchlechts, daß er auferſtanden, ſich verwandelt, und mit dem ewigen Vater in der Einheit mit dem heiligen Geiſte als Gott im Himmel herrſche, und noch anderes hieher Gehöriges; daß eben von dem Herrn Jeſus Chriſtus und in ſeinem Namen nachher von den Apoſteln und den anderen Heiligen durch die göttliche und allmächtige ihnen verliehene Kraft in der Kirche Gottes unzählige Wunder geſchahen und noch jetzt geſchehen, die nicht nur die menſchliche Faſſungskraft überſteigen, ſondern auch dem gewöhnlichen Sinne widerſtreiten (wovon bis auf den heutigen Tag unzählige handgreifliche Anzeichen und weit und breit über den ganzen Erdkreis verſtreute Merk-

male vorhanden ſind). Dürfte ich nicht eben ſo auch leugnen, daß die alten Römer je in der Welt geweſen, und daß der Imperator Julius Cäſar die Freiheit der Republik unterdrückt und ihre Regierung in eine Monarchie umgewandelt habe? indem ich mich nämlich um ſo viele Jedem vor Augen ſtehende Denkmäler nichts kümmerte, die uns die Zeit von der Macht der Römer übrig ließ, im Widerſpruche gegen das Zeugniß jener ſehr gewichtigen Schriftſteller, die ehmals die Geſchichte der römiſchen Republik und Monarchie geſchrieben, worin ſie beſonders ſehr viel über Julius Cäſar erzählen; im Widerſpruche gegen das Urtheil ſo vieler tauſend Menſchen, die die genannten Denkmäler entweder ſelbſt ſahen oder ihnen (da Unzählige ihr Daſeyn beſtätigen) ebenſo wie den genannten Geſchichten Glauben beimaßen, und auch noch beimeſſen; auf dieſer Grundlage könnte ich auch, weil ich in der vergangenen Nacht geträumt, behaupten, die Denkmäler, die noch von den Römern vorhanden ſind, ſeyen keine wirklichen Dinge, ſondern reine Täuſchungen, und ebenſo ſey auch das, was man von den Römern ſagt, dem gleich, was die ſogenannten Romane von dem Amadis von Gallien und ähnlichen Helden Albernes erzählen, und ſo ſey Julius Cäſar entweder nie

in der Welt geweſen, oder wenn er geweſen, ſey er ein despotiſcher Menſch geweſen, der die römiſche Freiheit nicht wirklich niedergetreten, und ſich auf den Kaiſerthron geſchwungen, ſondern der zu dem Glauben, ſo Großes vollbracht zu haben, entweder durch ſeine eigene närriſche Einbildung, oder durch die Einreden ſeiner ſchmeichleriſchen Freunde gekommen ſey. Dürfte ich nicht ganz auf dieſelbe Weiſe leugnen, daß das chineſiſche Reich von den Tartaren erobert worden, daß Konſtantinopel die Hauptſtadt des türkiſchen Reiches ſey und Unzähliges dgl.? Würde aber jemand, wenn ich dieſes leugnete, glauben, daß ich bei Sinnen ſey und mich wegen meines beklagenswerthen Irrſinns entſchuldigen? Da ſich nun Alles dieß auf die gemeinſame Uebereinſtimmung mehrerer tauſend Menſchen ſtützt, ſo iſt demnach die Gewißheit davon auch ganz evident, weil unmöglich Alle, die ſolches und vieles Andere behaupten, Jahrhunderte lang, ja in den meiſten Dingen von den erſten Jahren der Welt bis auf dieſen Tag, ſich ſelbſt betrogen haben, oder Andere betrügen wollten.

Beachten Sie zweitens, daß die Kirche Gottes vom Anbeginn der Welt bis auf dieſen Tag in ununterbrochener Folge fortgepflanzt, unbewegt und feſt beſteht, während alle anderen

heidnischen und kezerischen Religionen ihren Anfang wenigstens später, wenn nicht bereits ihr Ende schon hatten, und dasselbe muß man von den Königsherrschaften und von den Ansichten jeglicher Philosophen sagen.

Beachten Sie drittens, daß die Kirche Gottes durch die Erscheinung Christi im Fleische von dem Cultus des Alten Testaments zu dem des Neuen gebracht und daß sie von Christus selber, dem Sohne des lebendigen Gottes, gegründet, und sodann von den Aposteln und deren Jüngern und Nachfolgern fortgepflanzt wurde, von Männern, die, obgleich der Welt nach ungelehrt, doch alle Philosophen in Verwirrung brachten, obgleich sie die christliche Lehre vortrugen, die dem gewöhnlichen Sinne widerstreitet und alle menschlichen Vernunftschlüsse überschreitet und überzeigt; von Männern, die der Welt nach verachtet, niedrig und ohne Ansehen waren, denen keine Macht der irdischen Könige oder Fürsten beistand, die im Gegentheile mit allen Qualen von ihnen verfolgt wurden, und die die sonstigen Beschwerlichkeiten der Welt erduldet haben, und deren Werk, je mehr die mächtigsten römischen Kaiser es zu verhindern und zu unterdrücken trachteten — indem sie die Christen mit allen möglichen Arten des Märtyrtodes hinrichteten —

um ſo mehr Zuwachs erhielt, ſo daß auf dieſe Weiſe die Kirche Chriſti über den ganzen Erdkreis verbreitet ward, und ſie endlich nach Bekehrung des römiſchen Kaiſers ſelber und der Könige und Fürſten Europa's zur chriſtlichen Religion die kirchliche Hierarchie zu jener ungeheuern Macht anwuchs, wie man ſie noch heute bewundern kann; und Alles dieß wurde vollbracht, durch Liebe, Sanftmuth, Dulden, durch Vertrauen auf Gott und durch die übrigen chriſtlichen Tugenden (nicht durch Waffenlärm, durch die Gewalt zahlreicher Heere, durch Länderverwüſtungen, wie die weltlichen Fürſten ihre Gebiet erweitern), wobei die Pforten der Höllen nichts vermochten gegen die Kirche, wie Chriſtus ihr verheißen hatte. Erwägen Sie hier auch das ſchreckliche und unausſprechlich harte Vergehen, wodurch die Juden zur niederſten Stufe des Elends und Ungemachs herabgedrückt wurden, weil ſie die Urheber der Kreuzigung Chriſti waren. Ueberſchauen, erwägen und überdenken Sie die Geſchichte aller Zeiten, und Sie werden finden, daß in keiner Genoſſenſchaft auch nicht im Traume ſich ſo etwas ereignete.

Bemerken Sie viertens, daß folgende Eigenſchaften im Weſen der katholiſchen Kirche liegen und in der That unzertrennlich von ihr ſind,

als: ihr Alter, da sie, an die Stelle der jüdischen Religion getreten, die damals wahr war, von ihrem Anfang von Christus an, 16½ Jahrhunderte zählt, und in diesem Alter eine niemals unterbrochene Reihenfolge ihrer Hirten fortführt, wodurch sie allein die heiligen und göttlichen Bücher rein, unverdorben, nebst der Tradition des ungeschriebenen göttlichen Wortes eben so gewiß und unbefleckt besitzt. Die Unveränderlichkeit, wodurch ihre Lehre und die Handhabung der Sakramente, wie sie von Christus selber und den Aposteln eingesetzt ist, unverletzt und wie es sich gehört in voller Kraft erhalten wird. Die Unfehlbarkeit, wodurch sie Alles zum Glauben Gehörige mit der höchsten Autorität, Sicherheit und Wahrheit nach der Gewalt, die ihr hiezu von Christus gegeben und nach der Leitung des heiligen Geistes, dessen Braut die Kirche ist, bestimmt und entscheidet. Die Umgestaltungslosigkeit, denn sie bedarf offenbar keiner Umgestaltung, da sie nie verderbt und getäuscht werden, oder täuschen kann. Die Einheit, wodurch alle ihre Mitglieder dasselbe glauben, in Bezug auf den Glauben dasselbe lehren, denselben Altar und alle Sakramente gemeinsam haben und endlich mit gegenseitigem Gehorsam auf ein und dasselbe Endziel hinar-

beiten. Die Unmöglichkeit der Lossagung einer Seele von ihr, unter welchem Deckmantel es auch sey, ohne damit in die ewige Verdammniß zu verfallen, ausgenommen, wenn sie vor dem Tode sich wieder reumüthig mit ihr vereinigt hat, woraus sich ergibt, daß alle kirchlichen Trennungen aus ihr herausgetreten sind, während sie, stets sich gleich bleibend und unerschütterlich fest, wie auf einen Felsen gebaut, verharrt. Die ungeheure Verbreitung, da sie sich über die ganze Welt, und zwar sichtbar ausbreitet; dieß kann von keiner andern schismatischen, ketzerischen oder heidnischen Genossenschaft, sowie auch von keiner politischen Regierung oder philosophischen Lehre behauptet werden, wie auch keine der genannten Eigenschaften der katholischen Kirche irgend einer andern Genossenschaft zukömmt oder zukommen kann. Endlich ihre Dauer bis zum Ende der Welt, die ihr ihr Gang, ihre Wahrheit und ihr Leben zusichert, und die die Erfahrung aller genannten Eigenschaften, die ihr ebenso von Christus selber durch den heiligen Geist verheißen wie gegeben wurden, offenbar beweist.

Erwägen Sie fünftens, daß die wunderbare Ordnung, mit der die Kirche, ein Körper von solchem Umfange, geleitet und regiert wird, offenbar

anzeigt, daß ſie ganz beſonders von der Vorſehung Gottes abhängt, und daß ihre Verwaltung vom heiligen Geiſte wunderbar geordnet, beſchützt und geleitet wird; ſowie die Harmonie, die man in allen Dingen dieſes Univerſums wahrnimmt, die Allmacht, Weisheit und Vorſehung Gottes anzeigt, die Alles geſchaffen hat und noch jetzt erhält. In keiner andern Genoſſenſchaft erhält ſich eine ſolche Ordnung, ſo ſchön und ſtreng, und ohne Unterbrechung.

Bedenken Sie ſechſtens, daß die Katholiken, außerdem daß Unzählige beiderlei Geſchlechts ein wunderbares und hochheiliges Leben geführt (wovon noch heute viele vorhanden ſind und wovon ich einige ſelbſt ſah und kenne) auch durch die allmächtige ihnen verliehene Kraft Gottes in der Anbetung des Namens Jeſu Chriſti viele Wunder gethan, und daß noch heutigen Tages plötzliche Bekehrungen ſo vieler Menſchen von dem ſchlechteſten zu einem beſſeren wahrhaft chriſtlichen und heiligen Leben geſchehen, und daß alle insgeſammt, je heiliger und vollkommener ſie ſind, auch um ſo demüthiger ſind und um ſo mehr ſich für unwürdig halten und anderen den Ruhm eines heiligeren Lebens zuerkennen; daß aber auch die größten Sünder die ſchuldige Achtung vor der Religion ſtets nichts deſto minder

bewahren, ihre Sündhaftigkeit beichten, ſich über ihre Laſter und Unvollkommenheiten anklagen, von ihnen befreit zu werden und ſo ſich zu beſſern wünſchen; man kann alſo ſagen, daß der vollkommenſte Häretiker oder Philoſoph, der je war, kaum dem unvollkommenſten Katholiken gleich geachtet zu werden verdient. Hieraus ergibt ſich und folgt aufs Offenbarſte, daß die katholiſche Lehre die weiſeſte und wunderbar durch ihre Tiefe iſt, mit einem Worte, daß ſie alle übrigen Lehren dieſer Welt übertreffe, da ſie die Menſchen beſſer als die anderen aus irgend einer andern Genoſſenſchaft macht, ihnen den ſichern Weg zur Erlangung der Seelenruhe in dieſem Leben und des ewigen Heils nach demſelben vorzeichnet und angibt.

Siebentens erwägen Sie ernſtlich das öffentliche Bekenntniß vieler im Widerſpruche verhärteten Häretiker und der bedeutendſten Philoſophen, die, nachdem ſie den katholiſchen Glauben angenommen, endlich ſahen und erkannten, daß ſie früher elend, blind, unwiſſend, ja verdammt und wahnſinnig waren, während ſie von Stolz und Anmaßung aufgebläht, die falſche Anſicht hegten, daß ſie durch die Vollkommenheit ihrer Lehre, ihrer Bildung und ihres Lebens weit über die anderen erhaben ſeyen; einige von ihnen

führten dann den heiligſten Lebenswandel und hinterließen die Erinnerung unzähliger Wunder; andere gingen dem Martyrthum und mit dem höchſten Jubel entgegen; einige auch, worunter der heilige Auguſtinus, wurden die tiefſten, weiſeſten und ſomit nützlichſten Lehrer, ja gleichſam Säulen der Kirche.

Und blicken Sie endlich zuletzt auf das höchſt klägliche und ruheloſe Leben der Atheiſten, obgleich ſie manchmal große Seelenheiterkeit zur Schau tragen, und ſich den Anſchein geben wollen, als ob ſie vergnügt und mit dem höchſten innern Seelenfrieden dahin lebten: betrachten Sie aber vor allem ihren höchſt unglücklichen und ſchauderhaften Tod, wovon ich ſelber einige Beiſpiele geſehen und von vielen, ja unzähligen aus den Berichten Anderer und aus der Geſchichte ſichere Kunde habe. Lernen Sie an dem Beiſpiele dieſer bei Zeiten weiſe werden.

Sie ſehen alſo, oder ich hoffe wenigſtens, daß Sie es ſehen, wie unbeſonnen Sie ſich ſelber Ihren Hirngeſpinnſten überlaſſen (denn wenn, wie es ganz gewiß iſt, Chriſtus der wahre Gott und Menſch zugleich iſt, betrachten Sie, wohin Sie gekommen ſind, denn wenn Sie in Ihren verabſcheuungswürdigen Irrthümern und ſchweren Sünden verharren, was dürfen

Sie anders erwarten als die ewige Verdammniß? wie schrecklich dieß ist, mögen Sie selber überlegen), Sie sehen, wie wenig Grund Sie haben, die ganze Welt außer Ihren elenden Verehrern zu verlachen, wie thöricht stolz und aufgeblasen Sie werden in dem Gedanken an die Erhabenheit Ihres Geistes und in der Bewunderung Ihrer durchaus eiteln, ja durchaus falschen und gottlosen Lehre; wie schmählich Sie sich elender als die Thiere machen, indem Sie sich die Willensfreiheit benehmen, wie Sie sich aber, wenn Sie sie in der That nicht erfahren und anerkennen, selbst betrügen können in dem Gedanken, Ihr Wesen sey des höchsten Lobes ja der genauesten Nachahmung würdig.

Wenn Sie (was ich nicht denken will) nicht wollen, daß Gott oder Ihr Nächster sich Ihrer erbarme, erbarmen Sie sich selbst doch Ihres eignen Elends, das Sie noch elender macht, als Sie jetzt sind.

Gehen Sie in sich, Sie Philosoph, erkennen Sie Ihre weise Thorheit und Ihre wahnsinnige Weisheit und aus einem Stolzen werden Sie ein Demüthiger und Gesunder werden. Beten Sie Christus an in der hochheiligen Dreieinigkeit, daß er sich gnädig Ihres Elends erbarme und Sie aufnehme. Lesen Sie die heiligen

Väter und die Kirchenlehrer, und sie werden Sie in dem unterweisen, was Sie thun müssen, damit Sie nicht untergehen, sondern das ewige Leben erlangen. Ziehen Sie Katholiken zu Rathe, die in ihrem Glauben tief gelehrt sind und ein rechtschaffenes Leben führen, und Sie werden Ihnen Vieles sagen, was Sie nie gewußt, und worüber Sie staunen werden.

Ich meinerseits habe Ihnen diesen Brief in wahrhaft christlicher Absicht geschrieben, damit Sie erstlich die Liebe erkennen, die ich gegen Sie habe, obgleich Sie nicht unserer Kirche angehören, und dann, um Sie zu bitten, nicht darin fortzufahren, auch Andere zu verdrehen.

Ich schließe also folgendermaßen: Gott will Ihre Seele der ewigen Verdammniß entreißen, wenn nur Sie wollen. Damit Sie nicht anstehen, Gott zu gehorchen, der Sie so oft durch Andere anrief, ruft er Sie nun abermals und vielleicht zum letzten Male durch mich, der ich diese Gnade von der unaussprechlichen Barmherzigkeit Gottes erlangt habe und sie Ihnen von ganzer Seele wünsche. Weigern Sie sich nicht, denn wenn Sie jetzt nicht den Ruf Gottes hören, so wird Gottes des Herrn Zorn wider Sie entbrennen, und Sie in Gefahr seyn, daß seine unendliche Barmherzigkeit Sie verläßt und Sie

das beſammernswerthe Opfer der göttlichen Gerechtigkeit werden, die Alles in ihrem Zorne verzehrt; das möge Gott zum höheren Ruhme ſeines Namens und zum Heile Ihrer Seele, ſo wie auch zum heilbringenden nachzuahmenden Beiſpiele Ihrer vielen höchſt elenden Götzendiener verhüten, durch unſern Herrn und Heiland Jeſus Chriſtus, der mit dem ewigen Vater lebt und in der Einheit mit dem heiligen Geiſte als Gott regiert von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.

Florenz, den 8. Sept. 1675.

---

71. Brief.

Spinoza an Albert Burgh.

Was ich dem Berichte keines Andern glauben wollte, habe ich nun aus Ihrem Briefe erſehen, daß Sie nämlich, wie Sie ſagen, nicht blos ein Mitglied der römiſchen Kirche geworden, ſondern daß Sie auch der heftigſte Verfechter derſelben ſind, und ſchon zu verfluchen und gegen Ihre Gegner ungeſtüm zu wüthen gelernt haben. Ich hatte mir vorgenommen, nichts darauf zu antworten, in der Ueberzeugung, daß Sie nicht ſowohl Verſtand als Zeit brauchen, um zu ſich ſelbſt und zu den Ihrigen zurückzukommen,

anderer Gründe jetzt nicht zu gedenken, die Sie ehedem billigten, wenn wir von Stenon (in dessen Fußstapfen Sie jetzt treten) sprachen; aber einige Freunde, die, wie ich, von Ihren ausgezeichneten Anlagen viel hofften, baten mich dringend, die Freundespflicht zu erfüllen, und mehr an das zu denken, was Sie vor kurzem waren, als an das, was Sie jetzt sind u. a. dgl.; hiedurch kam ich zu dem Entschlusse, Ihnen dieses Wenige zu schreiben, und bitte Sie inständigst, daß Sie es gefälligst mit Ruhe lesen.

Ich werde hier nicht, wie die Gegner der römischen Kirche zu thun pflegen, die Laster der Priester und Päbste herzählen, um Sie von ihnen abwendig zu machen, denn diese werden oft aus böser und niedriger Leidenschaft und mehr zur Aufreizung als zur Belehrung angeführt. Ja, ich gebe Ihnen zu, daß es in der römischen Kirche mehr Männer von großer Gelehrsamkeit und von rechtschaffenem Lebenswandel gibt, als in jeder andern christlichen Kirche, denn da die Anzahl der Mitglieder dieser Kirche größer ist, so findet man auch mehr von jedem Schlage darin. Das aber werden Sie doch durchaus nicht leugnen können, wenn Sie nicht etwa mit der Vernunft auch das Gedächtniß verloren haben, daß es in jeder Kirche viele höchst

ehrenwerthe Männer gibt, die Gott durch Gerechtigkeit und Menſchenliebe verehren, denn wir kennen Viele dieſer Art unter den Lutheranern, Reformirten, Mennoniten und Enthuſiaſten, und, um Anderer nicht zu gedenken, Sie kannten Ihre Eltern, die zur Zeit des Herzogs Alba mit unveränderter Standhaftigkeit und Freiheit der Seele Qualen aller Art für ihre Religon erduldeten, und hienach müſſen Sie zugeben, daß die Heiligkeit des Lebens der römiſchen Kirche nicht allein eigen, ſondern allen gemeinſam iſt. Und weil wir (um mit dem Apoſtel Johannes 1. Brief Kapitel 4 Vers 13 zu reden) dadurch wiſſen, daß wir in Gott ſind, und Gott in uns iſt, ſo folgt, daß Alles, was die römiſche Kirche von anderen unterſcheidet, durchaus überflüſſig, und folglich blos durch den Aberglauben eingeſetzt iſt. Denn Gerechtigkeit und Liebe iſt, wie ich mit Johannes geſagt, das einzige und ſicherſte Zeichen des wahren katholiſchen Glaubens, die Frucht des wahren heiligen Geiſtes, und überall, wo ſich dieſe finden, da iſt Chriſtus wahrhaftig, und überall, wo ſie fehlen, fehlt Chriſtus. Denn der Geiſt Chriſti allein führt uns zur Gerechtigkeits- und Menſchenliebe. Wenn Sie dieß recht hätten in ſich erwägen wollen, hätten Sie ſich nicht zu Grunde gerichtet, und Ihre Eltern,

die Ihr Geſchick nun ſchmerzlich beweinen, nicht in den bittern Jammer verſetzt. Doch ich kehre zu Ihrem Briefe zurück, worin Sie mich zuerſt beweinen, daß ich mich vom Fürſten der böſen Geiſter verführen laſſe. Aber ſeyen Sie nur gutes Muths, und kommen Sie zu ſich ſelber zurück. Da Sie noch verſtandeskräftig waren, beteten Sie, wenn ich nicht irre, den unendlichen Gott an, durch deſſen ihm innewohnende Kraft alles abſolut geſchaffen und erhalten wird, und nun träumen Sie von einem Gott feindlichen Geiſterfürſten, der wider den Willen Gottes die meiſten Menſchen (denn die Guten ſind ſelten) verführt und betrügt, die dann Gott deßwegen jenem Lehrmeiſter aller Sünden zu ewigen Qualen überliefert. Das duldet alſo die göttliche Gerechtigkeit, daß der Teufel die Menſchen ungeſtraft betrügt, aber das durchaus nicht, daß die Menſchen, die ſo jämmerlich vom Teufel betrogen und verführt ſind, ungeſtraft bleiben?

Doch dieſer Unſinn wäre noch zu ertragen, wenn Sie den ewigen und unendlichen Gott anbeteten, und nicht jenen, den Chaſtillon in der Stadt Tienen ungeſtraft den Pferden zu freſſen gab. Und Sie Armer beweinen mich? Sie nennen meine Philoſophie, die Sie nicht kennen, eine Chimäre? O Sie geiſtesberaubter Jüngling,

wer hat Sie ſo verblendet, daß Sie jenes höchſte und unendliche Weſen zu verſchlingen und in den Eingeweiden zu haben glauben?

Sie ſcheinen jedoch die Vernunft gebrauchen zu wollen und fragen mich: „wie ich wiſſe, daß meine Philoſophie die beſte von allen ſey, die je in der Welt gelehrt wurden, jetzt gelehrt werden, oder noch zukünftig gelehrt werden werden?“ Ich könnte Ihnen dieſe Frage gewiß mit weit größerem Rechte vorlegen, denn ich präſumire nicht, daß ich die beſte Philoſophie erfunden, ſondern ich weiß, daß ich die wahre erkenne. Wenn Sie mich fragen, wie ich das weiß, ſo antworte ich, eben ſo wie Sie wiſſen, daß die drei Winkel eines Dreiecks zweien rechten gleich ſind, und Niemand, wer einen geſunden Kopf hat und nicht träumt, daß es unreine Geiſter gebe, die uns falſche den wahren ähnliche Ideen eingeben, wird leugnen, daß dieß genüge. Denn das Wahre iſt die Darſtellung ſeiner ſelbſt und des Falſchen.

Sie aber, der Sie endlich die beſte Religion oder vielmehr die beſten Männer gefunden zu haben präſumiren, denen Sie Ihre Leichtgläubigkeit hingaben: „wie wiſſen Sie, daß dieß die beſten unter Allen ſind, die andere Religionen lehrten, jetzt lehren, und in Zukunft lehren

werden? Haben Sie alle Religionen geprüft, die alten sowohl als die neuen, die hier und in Indien und überall auf dem ganzen Erdkreis gelehrt werden? Und wenn Sie sie auch gehörig geprüft, wie wissen Sie, daß Sie die beste gewählt haben?" Sie können ja keinen Grund für Ihren Glauben angeben. Sie werden aber sagen, Sie beruhigen sich bei dem innern Zeugniß des Gottesgeistes, und die übrigen Menschen werden von dem Fürsten der bösen Geister verführt und betrogen; das sagen aber Alle, die außerhalb der römischen Kirche stehen, mit eben so vielem Rechte von ihrer Kirche, wie Sie von der Ihrigen. Was Sie aber von der allgemeinen Uebereinstimmung der Myriaden von Menschen und von der ununterbrochenen Nachfolge in der Kirche ꝛc. sagen, das ist ja eben das alte Lied der Pharisäer. Diese führen mit eben so großer Zuversicht wie die Römischkatholischen Myriaden von Zeugen auf, die mit gleicher Hartnäckigkeit wie die Zeugen der Römischen, Dinge, die sie vom Hörensagen kennen, als selbst erfahren berichten; sie führen dann noch ihren Stammbaum bis auf Adam zurück, und rühmen sich mit gleicher Anmaßung, daß ihre Kirche, trotz des feindseligen Hasses der Heiden und Christen bis auf diesen Tag fortgepflanzt,

unbeweglich und feſt beſtehe; ſie ſind vor Allen am meiſten durch das Alterthum vertheidigt, ſie rufen einſtimmig, daß ſie die Traditionen von Gott ſelber empfangen, daß ſie allein das geſchriebene und nichtgeſchriebene Wort Gottes bewahren. Niemand kann leugnen, daß alle Kirchentrennungen aus ihnen herausgetreten, daß ſie ſelber aber Jahrtauſende lang ohne Zwang irgend einer Regierung, blos durch die Kraft des Aberglaubens feſt beſtanden haben. Die Wunder, die ſie erzählen, können tauſend redefertige Zungen müde machen. Und womit ſie ſich am meiſten brüſten, iſt, daß ſie weit mehr Martyrer zählen als irgend eine andere Nation, und daß ſich die Zahl derer täglich vermehrt, die für den Glauben, zu dem ſie ſich bekennen, mit ganz beſonderer Seelenſtärke leiden, und das nicht mit Lüge; ich ſelbſt kannte unter anderen einen ſogenannten gläubigen Juden, der mitten in den Flammen, als man ihn ſchon todt glaubte, den Pſalm, der mit den Worten anfängt: „Dir o Gott befehl ich meinen Geiſt“ zu ſingen begann und mitten im Geſange ſein Leben aushauchte!

Die Ordnung der römiſchen Kirche, die Sie ſo ſehr loben, iſt, ich geſtehe es, politiſch und für die Meiſten einträglich; ich würde auch

glauben, daß es, um das Volk zu betrügen und die Geiſter einzuſchränken nichts Beſſeres als ſie gebe, wenn es nicht die Ordnung der mohamedaniſchen Kirche gäbe, die ſie noch weit übertrifft. Denn ſeit der Zeit, als dieſer Aberglaube entſtand, entſtand kein Schisma in ihrer Kirche.

Wenn Sie alſo die Rechnung gehörig machen, ſo werden Sie ſehen, daß blos das, was Sie drittens bemerken, den Chriſten zu ſtatten kömmt, nämlich: daß ungelehrte und geringe Menſchen faſt den ganzen Erdkreis zum Glauben an Chriſtus bekehren konnten; aber dieſer Grund ſteht Allen, die ſich zum Namen Chriſti bekennen, und nicht blos der römiſchen Kirche zu Gebote.

Geſetzt aber auch, alle Gründe die Sie anführen, gelten blos der römiſchen Kirche, glauben Sie denn damit die Autorität dieſer Kirche mathematiſch zu beweiſen? und da dieß nicht der Fall iſt, warum verlangen Sie alſo, ich ſolle glauben, meine Beweiſe ſeyen vom Fürſten der böſen Geiſter, die Ihrigen aber von Gott eingegeben, zumal da ich ſehe, und Ihr Brief deutlich ausſpricht, daß Sie nicht ſowohl aus Liebe zu Gott, als aus Furcht vor der Hölle, dieſer einzigen Urſache des Aberglaubens, ein Leibeigner dieſer Kirche geworden ſind? Iſt das Ihre Demuth, daß Sie ſich ſelber nichts, ſondern blos Anderen

glauben, die von den Meiſten verworfen werden? Zeihen Sie mich der Anmaßung und des Stolzes, weil ich die Vernunft gebrauche, und mich in dieſem wahren Worte Gottes beruhige, das im Geiſte iſt, und das nie verfälſcht und verderbt werden kann? Werfen Sie dieſen verderblichen Aberglauben von ſich, und anerkennen Sie die Vernunft, die Ihnen Gott gegeben, und bilden Sie ſie aus, wenn Sie nicht unter die Thiere gezählt werden wollen. Hören Sie auf, unſinnige Irrthümer Myſterien zu nennen, und verwengen Sie nicht auf ſchmähliche Weiſe das, was uns unbekannt oder noch nicht entdeckt iſt, mit dem, was als widerſinnig bewieſen iſt, wie die gräßlichen Geheimniſſe dieſer Kirche, von denen Sie glauben, daß jemehr ſie der Vernunft widerſtreiten, ſie eben um ſo mehr über die Erkenntniß hinausgehen.

Was übrigens die Grundlage des politiſch theologiſchen Tractats betrifft, daß nämlich die Schrift blos durch die Schrift ausgelegt werden müſſe, über die Sie ſo keck und ohne allen Grund ſchreien, daß ſie falſch ſey, ſo wird ſie nicht blos ſupponirt, ſondern es wird apodiktiſch bewieſen, daß ſie wahr und feſt iſt, beſonders in Kapitel 7, wo auch die Anſichten der Gegner widerlegt werden, und nehmen Sie hiezu noch,

was Ende des 15. Kapitels bewieſen wird. Wenn Sie dieß erwägen und dazu noch die Kirchengeſchichte (worin Sie, wie ich ſehe, ganz unwiſſend ſind) prüfen wollen, damit Sie ſehen, wie falſch die Geiſtlichen das Meiſte berichten, und durch welches Schickſal und durch welche Künſte der römiſche Biſchof noch nach ſechzehn Jahrhunderten ſeit Chriſti Geburt die Kirchenherrſchaft beſitzt, ſo zweifle ich nicht, daß Sie wieder zu ſich kommen werden; daß dieß geſchehe, wünſche ich von Herzen. Leben Sie wohl.

Ende des fünften und letzten Bandes.